

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ВОРОНЕЖСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(ФГБОУ ВО «ВГУ»)

На правах рукописи



Устимов Олег Владимирович

**Ф.М. Достоевский и спиритизм: поэтика и культурно-
семиотическая предыстория**

5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской Федерации

Диссертация

на соискание ученой степени

кандидата филологических наук

Научный руководитель

доктор филологических наук, профессор

А.А. Фаустов

Воронеж 2024

Содержание

Введение	3
Глава 1. Спиритизм в русской культуре и литературе второй половины XIX века	17
1.1. Спиритизм как культурно–историческое явление	17
1.2. Спиритические мотивы в русской литературе второй половины XIX века; роман П. Д. Боборыкина «Жертва вечерняя» и в «таинственные повести» И. С. Тургенева	30
Глава 2. Спиритическая теология и поэтика в творчестве Ф. М. Достоевского	50
2.1. Спиритизм в социально–философском и художественном кругозоре Ф.М. Достоевского	50
2.2. Ф. М. Достоевский и Э. А. По: демонология и нарратология утопии....	67
Глава 3. Ф. М. Достоевский и спиритический код эпохи	88
3.1. Идея, голос и письмо у Ф.М. Достоевского: спиритическая перспектива	88
3.2. Вокруг «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевского	107
Заключение	119
Список литературы	128

Введение

Спиритизм – религиозное движение, распространившееся в Америке и Европе во второй половине XIX века, в основе которого лежало представление о возможности коммуникации с душами умерших и научного постижения загробной жизни. В последние десятилетия это течение привлекает внимание исследователей, поскольку полноценное рассмотрение интеллектуального ландшафта прошлого невозможно без учета всех без исключения взглядов и воззрений того времени. Исследователи, обратившись к изучению спиритизма, обнаружили двойной эффект. Спиритизм присутствовал (хотя и на интеллектуальных задворках) в общем мировоззрении эпохи и вызывал реакции и ответы основных религий и науки, заставляя их переосмысливать свои собственные положения, самих себя. Но точно таким же образом спиритизм присутствовал и в мировоззрении отдельных представителей эпохи, проявляясь в их творчестве и взглядах, даже если индивид не относил себя к последователям этого учения.

Данное исследование обращается к изучению места и роли спиритизма в творчестве и мировоззрении Достоевского. Православный христианин, противник научного мировоззрения и социалистических идей, Достоевский в последние годы жизни размышлял над феноменом спиритизма и в процессе его отвержения уточнял собственные представления о вере, науке и обществе. И если самому Достоевскому рефлексия о спиритизме позволила лучше осознать свои воззрения, то и нам, исследователям писателя, уже метарефлексия должна позволить лучше понять и изучить взгляды и творчество Достоевского.

Исследователи в своих работах проводят разграничение между близкими и связанными между собой терминами: спиритизмом, спиритуализмом и современным спиритуализмом. Терминологически корректным является следующее разделение:

- Спиритуализм – зонтичный термин для обозначения всех философских систем, не являющихся материалистическими, т. е. постулирующих либо просто существование нематериальной реальности [Britannica, URL], либо обозначающих её в качестве субстанции–первоосновы [Философский энциклопедический

словарь, 1983, с. 648]. Сюда же включены все религиозные и оккультные мировоззрения.

- Современный спиритуализм (чаще всего слово «современный» опускают, что делает понятие омонимичным с первым) – название всех течений, движений и практик, появившихся во второй половине XIX века, в основе которых лежат идеи об индивидуальном посмертном существовании души и возможности коммуникации с ней через медиумов посредством определенных техник [Melton, 2001, pp. 1463–1466]. Понятие «спиритуализм» в этом значении чаще всего связывают с англо–американской традицией.

- Спиритизм – подвид спиритуализма, изобретенный французским спиритуалистом Алланом Кардеком. Помимо основных положений спиритуализма включает в себя еще ряд философских и теологических догматов – о перерождении, иерархии духов и т.д. Понятие «спиритизм» в этом значении чаще всего связывают с европейской континентальной традицией.

Таким образом, каждый последующий термин включен в предыдущий как его подмножество. Это разделение было введено в англо–американской традиции как самого спиритуализма, так и его исследований, поэтому религиоведческие работы чаще всего придерживаются этого разделения. Но в данной работе по ряду причин историко-культурного и прагматического характера терминология будет изменена. Термин «спиритуализм» в философском смысле (первое значение) использоваться не будет вообще, а термин «спиритизм» будет покрывать второе и третье значение. Данный выбор обусловлен тем фактом, что в Россию спиритизм пришел из Франции в версии кардекизма и с названием, придуманным Алланом Кардеком. Поэтому в русской культурной традиции все версии «современного спиритуализма» называются «спиритизмом» с 1850-х годов и по наше время. К примеру, даже такой ярый противник учения Кардека и сторонник англо-американского спиритуализма, как Александр Аксаков назвал свою основную работу «Анимизм и *спиритизм*» [Аксаков, 2001], а недавно монография Артура Конана Дойла «The History Of Spiritualism» была переведена как «История

спиритизма» [Дойл, 2022], так что традиция использования термина «спиритизм» идет непрерывно. Кроме того, основным предметом изучения данной работы является не сам спиритизм, а его восприятие, понимание и репрезентация в мировоззрении и творчестве Ф. М. Достоевского, для которого разведение этих двух традиций и понятий было не так важно – Достоевский воспринимал все спиритические учения как единое целое и обозначал их словом «спиритизм», поэтому было бы целесообразно оставить терминологию гомогенной.

Кроме того, следует отметить, что мы, говоря о спиритизме, изучаем не только и не столько конкретное религиозное движение со своими институтами, догматами и практиками. Главным образом мы исследуем культурный контекст, отразившийся в литературе и породивший систему мышления, проявление которой и смогло оформиться в спиритическое учение. Иными словами, мы учитываем прежде всего ту культурно-семиотическую конфигурацию, с которой спиритизм *per se* был неразрывно связан. Для этого в нашей работе мы вводим понятие «спиритического кода», которое определяем как семиотическую диспозицию, основывающуюся на признании того, что коммуникация с умершими возможна, что она может быть подвергнута эмпирической верификации и что существуют особые субъекты, которые выполняют при таком сообщении миров роль посредников и гарантов истинности переданной информации. В данном исследовании мы будем использовать этот термин как в узком – религиозном, так и в широком – культурно-семиотическом – смысле.

Актуальность исследования обусловлена, с одной стороны, неослабевающим интересом в России и в мире к творческому, философскому и религиозному наследию Достоевского, а с другой – ростом в гуманитарных науках в последние десятилетия интереса к периферийным и маргинальным сторонам интеллектуальной истории, изучение которых позволяет составлять более целостную картину эпохи. Данное исследование вносит свой вклад как в понимание Достоевского, так и в развитие этой научной линии, будучи посвящено истолкованию рецепции Достоевским такого маргинального религиозного

движения, как «спиритизм», и анализу этой рецепции на фоне прочих культурно-семиотических феноменов и в сопоставлении с ними.

Материал исследования. Ядром исследования служат статьи Достоевского в «Дневнике писателя», посвященные спиритизму. Вторым уровнем материала являются романы, написанные Достоевским после ознакомления с феноменом спиритизма и отразившие его размышления на эту тему – «Бесы», «Братья Карамазовы», в меньшей степени «Подросток», а также рассказ «Сон смешного человека». Третьим уровнем выступает остальная часть корпуса произведений Достоевского, в которой, как мы полагаем, возможно усмотреть истоки и аналоги тех ключевых тем, с которыми у Достоевского связывался спиритизм. Кроме того, в материал исследования входят имеющие отношение к истории спиритизма тексты и те произведения современников Достоевского, в которых отразилось увлечение эпохи этим религиозным движением.

Объект исследования – феномен спиритизма в мировоззрении и художественном творчестве Достоевского.

Предмет изучения – рецепция и репрезентация спиритизма в публицистических и художественных текстах Достоевского, система связей и отношений спиритизма с темами, которые так или иначе сопрягаются с ним.

Соответственно, **цель исследования** – изучить особенности рецепции и репрезентации спиритизма в творчестве Достоевского.

Для решения этой цели были определены следующие **задачи**:

1. Описать общие положения спиритической доктрины и этапы ее эволюции в XIX веке, обозначить расхождения между разными ветвями спиритизма.
2. Определить роль и общественное восприятие спиритизма в русской культуре второй половины XIX века.
3. Проанализировать репрезентацию спиритизма в русской литературе второй половины XIX века и его отражение в поэтике конкретных произведений – «Жертвы вечерней» П. Д. Боборыкина и «таинственных повестей» И. С. Тургенева.

4. Изучить с опорой преимущественно на публицистические тексты воззрения Достоевского на идеологическое содержание и социальное влияние спиритизма.

5. Исследовать функции появления спиритизма в художественных текстах Достоевского и механизмы литературного преломления взглядов писателя на спиритизм.

6. Установить систему отношений между спиритизмом и близкими в понимании Достоевского темами – демонической, научной, утопической и пр.

7. Раскрыть в сравнительном контексте особенности спиритической кодировки демонологии у Достоевского и Э.А. По.

8. Рассмотреть в спиритической перспективе такие центральные для понимания Достоевского категории, как идея, голос и письмо.

9. Показать на примере «Пушкинской речи» Достоевского воздействие «спиритического кода» на осмысление во второй половине XIX века литературной коммуникации.

Степень научной разработанности проблемы.

Мы разделили работы, связанные с ключевыми вопросами нашего исследования, на несколько тематических групп.

История спиритизма.

Наиболее полезной книгой по истории спиритизма до сих пор остается монография Артура Конана Дойла «История спиритизма» (1926), в которой автор, сам являвшийся убежденным спиритом, подробно описал историю возникновения и развития спиритизма, описал биографии его основных пророков и перечислил его основные положения и практики. Разумеется, Дойл делает акцент на англо-американский спиритизм, поскольку сам был представителем именно этого направления, но он не оставляет без внимания спиритизм Франции, Германии и Италии.

Фундаментальной работой по истории русского спиритизма и религиозным воззрениям его представителей является докторская диссертация В.С. Раздьяконова «Русское спиритуалистическое движение второй половины XIX –

начала XX» (2022), недавно вышедшая в виде книги «Знаки иного мира» (2024). В ней автор подробно исследует истоки русского спиритизма, восприятие и преломление спиритических идей в России, место спиритизма в русских обществе и культуре, институты русских спиритов – печатные издания и организации. Во второй части работы Раздьяконов обращается к религиозным воззрениям русских спиритов – их теологии, космогонии, космологии, антропологии, эсхатологии и религиозным практикам.

Спиритизм в европейской и американской культуре.

Из относительно недавних исследований зарубежного спиритизма можно выделить книгу Молли МакГэрри «Ghosts of Futures Past: Spiritualism and the Cultural Politics of Nineteenth-Century America» (2008), в которой автор одновременно рассматривает американский спиритизм XIX века как мемориальную практику – способ коммуникации с прошлым, но и как проект, ориентированный в будущее – рациональную религию с социальной программой. Также в книге описывается та сложная система взаимодействий спиритических групп с автохтонными американскими сообществами, общественными институтами и медициной.

Диссертация Джозефа Гуда «The Dark Circle: Spiritualism in Victorian and Neo-Victorian Fiction» (2012) посвящена изучению репрезентации спиритизма в английской литературе конца XIX века. В ней исследуются как малоизвестные работы вроде романа «The Dead Man's Message – An Occult Romance» Флоренс Марриет, так и ключевые произведения готического жанра – «Дракула» Брэма Стокера и «Поворот винта» Генри Джеймса.

Джон Кусич в книге «Ghostly Communion: Cross-cultural Spiritualism in Nineteenth-century American Literature» (2004) описывает то, как американские писатели второй половины XIX века использовали спиритизм как средство для создания понятий, способных помочь установить контакт между представителями различных культур, наций и рас – коренными американцами, африканцами и европейцами.

Спиритизм в русской культуре.

Александр Панченко в своей статье «Русский спиритизм: культурная практика и литературная репрезентация» (2006) рассматривает спиритизм в контексте практики «социальной терапии». Анализируя историю становления и развития русского спиритизма, Панченко приходит к выводу, что «культурная практика спиритизма оказала на русскую литературу довольно слабое влияние – по крайней мере, по сравнению с литературой американской или английской. Вместе с тем мы, по-видимому, вправе говорить об обратном влиянии – о, так сказать, специфической "литературности" русского спиритизма» [Панченко, 2006, с. 134]. Исследователь указывает, что с момента появления спиритизма в России в 50-х годах XIX в. и до его затухания в 30-е годы века XX-го спириты чаще всего вызывали духи русских писателей, в частности – Пушкина. Кроме того, Панченко отмечает, что процессы распространения спиритизма и сакрализации фигуры Пушкина проходили одновременно и не могли не влиять друг на друга.

Илья Веницкий в своей книге «Ghostly Paradoxes: Modern Spiritualism and Russian Culture in the Age of Realism» (2009) использует спиритизм как культурную метафору для анализа мышления «реалистической эпохи». Автор подробно описывает историю сеанса, на котором присутствовали писатели П. Д. Боборыкин, Н. С. Лесков и Ф. М. Достоевский и анализирует сделанные ими выводы о природе и смысле спиритических феноменов. Помимо этого, Веницкий исследует историческую науку и историческую драматургию 60-х годов XIX века, сравнивая их со спиритическим сеансом по манере взаимодействия с «призраками прошлого». Также исследователь обращается к феномену «спиритической поэзии» – полученных на сеансах тексты умерших авторов – с целью понять, что форма и содержание этих текстов говорят нам о культурном мышлении того периода. Во второй части книги автор разбирает отдельно по главам влияние спиритизма на творчество Н.П. Вагнера, М.Е. Салтыкова-Щедрина, Л.Н. Толстого, Н.С. Лескова и Ф.М. Достоевского.

Во втором номере журнала «Новое литературное обозрение» за 2023 год был опубликован блок, посвященный истории русского спиритизма. В этом блоке размещен перевод главы «Русский Глабдаббдрий: тень Димитрия и историческое

воображение эпохи реализма» из вышеупомянутой книги Ильи Виноцкого, статья Владислава Раздьяконова «Религиозная антропология русского спиритуализма конца XIX – начала XX века», в которой автор анализирует особенности антропологических взглядов русских спиритов в сравнении с зарубежными. Эсхатологические идеи русских спиритов рассматриваются в статье Анастасии Маклаковой «Завет духов: эсхатологический спиритуализм в России рубежа XIX–XX веков»; статья Юлии Маннхерц «Русский спиритуализм и его безмолвные медиумы» изучает роль женщин в русском спиритизме, а статья Ксении Бутузовой «Ребусы в визуальной культуре русского спиритизма» исследует ключевой орган печати русских спиритов – журнал «Ребус».

Достоевский и христианство.

В вопросе религиозных воззрений Достоевского основными работами являются две коллективные монографии. В книге «Богословие Достоевского» (2021) под редакцией Т.А. Касаткиной проблема «Достоевский и христианство» рассматривается с разных сторон – как отношение христианства Достоевского и догматического христианства; взаимодействие христианской философии Достоевского с мыслью А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и др.; стратегия преобразования читателя; православная антропология Достоевского и пр.

Второй коллективной монографией является «Dostoevsky and the Christian Tradition» (2001), в которой авторы исследуют влияние на творчество Достоевского понятия Кенозиса, Закона и Благодати, иконографию Достоевского, роль Евангелического слова и др.

В диссертации Б.Н. Тихомирова «Религиозные аспекты творчества Ф.М. Достоевского. Проблемы интерпретации, комментирования, текстологии» (2006) подробно исследуется роль образа Христа в творчестве и мировоззрении писателя, христианская этика и религиозные мотивы в произведениях Достоевского.

Интересную концепцию дает Малкольм В. Джонс в книге «Достоевский и динамика религиозного опыта» (2005): исследователь пишет о модели «смерти и воскресения», ключевой для религиозного воззрения писателя. Религиозные

сомнения и энтузиазм веры, «горнило сомнений» и «осанна» пронизывают всё творчество Достоевского, способствуя оживлению религиозного чувства читателя. Это чувство Джонс, следуя за Эпштейном, называет «минимальной религией» – посаженные Достоевским в читателе зерна будущих религиозных ростков.

К демонологии Достоевского обращается Роуэн Уильямс в книге «Достоевский: язык, вера, повествование» (2008), во многом опираясь на книгу У. Дж. Лезербэрроу «A Devil's Vaudeville: The Demonic in Dostoevsky's Major Fiction» (2005). Уильямс исследует то, как христианская вера Достоевского соотносится с его писательской стратегией, как роман содействует в деле освобождения человека, т. е. деле Христа. Антагонистом на этом пути выступает Дьявол, «враг всякого реального повествования, т. е. повествования с открытым концом, с вариантами дальнейшего развития событий и выбора. <...> такое повествование не способно выполнить задачу литературного произведения (как ее понимает Достоевский), а именно показать мир, в котором читателям понятна как собственная свобода, так и ее последствия, показать человеческий род, как его задумал создатель» [Уильямс, 2013, с. 137].

Достоевский и спиритизм.

Тема «Достоевский и спиритизм» поднимается И. Л. Волгиным и В. Л. Рабиновичем в статье «Достоевский и Менделеев: антиспиритический диалог» (1971). В ней они рассматривали идейные основания и ход полемики между Достоевским и Менделеевым по вопросу спиритизма, его положений и социальных последствий его распространения.

А. В. Тоичкина в статье «И как пишет критик Страхов...» (Тема спиритизма в публицистике Достоевского, Н. Н. Страхова и в романе «Братья Карамазовы») (2013) анализирует схожую тему – расхождение Достоевского и Страхова в тех принципах, на которых стоит опровергать спиритизм. Исследовательница отмечает, как это расхождение отразилось в фигуре Черта из романа «Братья Карамазовы», его образе и словах.

К Черту же в отношении спиритической полемики обращается и Дебора Мартинсен в статье «Черт Ивана Карамазова и эпистемическое сомнение» (2014),

где она сравнивает стратегию чертей и художественный принцип, лежащий в основе изображение Черта.

Б. Н. Тихомиров в статье «Достоевский на спиритическом сеансе. К истории одной угасшей темы в «Дневнике писателя» (2013) реконструирует контекст и историю посещения Достоевским спиритического сеанса, описывает и анализирует реакцию Достоевского на полученный им опыт.

Методологической основой исследования выступают труды отечественных и зарубежных исследователей: В. С. Раздьяконова, И. Ю. Виноцкого, И. Л. Волгина, М. М. Бахтина, А. Б. Криницына, А. В. Тоичкиной, В. Е. Ветловской, М. Джонса, Л. И. Сараскиной, Ю. Корригана, Д. Мартинсен, т. А. Касаткиной, Б. Н. Тихомирова, А. А. Фаустова, В. Н. Топорова, Р. Уильямса, Р. Барта, Ж. Лакана, М. Долара и др.

Научная новизна диссертации обусловлена отсутствием на данный момент монографической работы, в центре которой стояла бы проблема понимания и репрезентации в творчестве Ф. М. Достоевского спиритизма как религиозного и общественного феномена.

Теоретическая и практическая значимость работы.

Проведенное исследование открывает ещё одно звено, связывающее религиозные и этические взгляды Достоевского с его художественными произведениями и их поэтикой. Понимание сути размышлений писателя о спиритизме как социальном и религиозном феномене позволяет проследить непрерывный переход между биографическими эпизодами, рефлексией Достоевского как биографического автора, ее публицистической интерпретацией в «Дневнике писателя» и воплощением в художественных текстах. Диссертация вносит свой вклад в изучение религиозных и этических взглядов писателя, поэтики и характерологии его произведений. Материалы исследования могут быть использованы при чтении курсов по истории русской литературы и интеллектуальной истории России.

Методы исследования.

1. Культурно-исторический метод использовался в работе для определения места спиритизма в кругозоре эпохи, благодаря чему оказалось возможным реконструировать тот общий фон, на котором отчетливее высветились оригинальность рецепции и репрезентации спиритизма в творчестве конкретных авторов.

2. Сравнительный метод позволил обнаружить сходства и различия в отношении к спиритизму русских и зарубежных писателей – предшественников и современников Достоевского (Э. А. По, И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого, П. Д. Боборыкина).

3. Семиотический метод дал возможность проследить под спиритическим знаком особенности конструирования поэтики художественных текстов и подвести под общий метаязыковой знаменатель различные дискурсы (научный, религиозный, социально-политический), к которым обращался спиритизм.

4. Психоаналитический метод способствовал выявлению психологических феноменов и механизмов, связанных для Достоевского со спиритическими воззрениями, их роль в построении образов героев Достоевского и понимание писателем влияния подобной психологии на общественные процессы.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Спиритизм во второй половине XIX века являлся значимым элементом культуры и отражал в себе, при всей своей маргинальности, основные модели мышления эпохи; он может рассматриваться в качестве интеллектуального артефакта, представляющего концентрированный дух времени и позволяющего понять его.

2. Спиритизм регулярно выступал объектом изображения в художественных текстах и становился принципом их поэтики, примеры чего можно обнаружить в цикле «таинственных повестей» И. С. Тургенева и в романе П. Д. Боборыкина «Жертва вечерняя».

3. Феномен спиритизма, с которым Ф. М. Достоевский познакомился в начале 1870-х годов, надолго стал предметом его размышлений, сыграл свою роль (через отвержение) в формировании религиозно-этических взглядов писателя,

нашедших свое окончательное воплощение в романах «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы».

4. Вера для Достоевского может основываться только на свободе, дарованной человечеству Христом. Чудеса и научные аргументы в пользу существования бессмертия, стоявшие в центре спиритической доктрины, лишают человека этой свободы, вынуждая его принять загробную жизнь как неопровержимо доказанный факт.

5. Демоническое связывается Достоевским с понятиями отчуждения (как внешнего – от общества, так и внутреннего – от самого себя), отказа от собственной свободы, передачи себя во власть Другого, подчинения законам материальной природы. Поэтому спиритизм для писателя выступает квинтэссенцией темных сил, собирая в себе все разрозненные элементы демонического.

6. Спиритизм как ассамбляж религиозных, научных и социально-политических положений может выступать в качестве особого кода для интерпретации металитературных текстов второй половины XIX века. «Пушкинская речь» Достоевского и ситуация ее произнесения в качестве такого текста находит множество соответствий в спиритической диспозиции.

7. Ключевые категории поэтики Достоевского, такие как «идея», «голос» и «письмо», складываются в семантическую систему, которая может быть соотнесена со спиритической доктриной. Впоследствии на основе подобной системы предпосылок возникнут такие явления культуры, как психоанализ и сюрреализм.

Апробация работы.

Основные положения и результаты исследования были изложены в докладах и сообщениях на межрегиональных и международных научных конференциях:

1. Межрегиональная конференция «Литературные юбилеи 2022 года, информационно-библиотечная среда и проблемы компьютерной поэтики». Воронеж, ВГУ, 28 мая 2022; ВГУ

2. XIV Международная научная конференция «Универсалии русской и западной литературы». ВГУ. 1-2 декабря 2023 год, Воронеж, ВГУ.

3. Международная научная конференция «Восток-Запад: антропологическое пространство в литературе и фольклоре» - ВГСПУ, 13.11.23.

4. Межрегиональная конференция с международным участием «Литературные юбилеи 2023 года, информационно-библиотечная среда и проблемы компьютерной поэтики». Воронеж, Воронежский государственный университет, 20 мая 2023 года.

5. III Международная научная конференция «Воронежская филологическая школа: история и современное состояние». Воронеж, Воронежский государственный университет, 17-18 мая 2024 года.

6. Межрегиональная научная конференция «Литературные юбилеи 2024 года, информационно-библиотечная среда и проблемы компьютерной поэтики». Воронеж, Воронежский государственный университет, 1 июня 2024 года.

Материалы исследования были опубликованы в пяти журналах, входящих в перечень ВАК:

1. Устимов О. В. Достоевский и спиритизм: к постановке проблемы / О. В. Устимов // Отечественная филология. – 2023. – № 4. – С. 103-109. – DOI 10.18384/2949-5008-2023-4-103-109. (ВАК)

2. Устимов О. В. Спиритические мотивы в творчестве И. С. Тургенева (на материале «Таинственных повестей») / О. В. Устимов // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – 2023. – № 3(300). – С. 165-169. – DOI 10.47438/2309-7078_2023_3_165. (ВАК)

3. Устимов О. В. Достоевский и По: демонология утопии // Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. 2024. Т. 9. № 1. С. 107–119. – DOI: 10.18522/2415-8852-2024-1-107-119 (ВАК)

4. Устимов О. В. Вокруг «Пушкинской речи» Достоевского: спиритический код. // Актуальные вопросы современной филологии и журналистики. 2024. № 2 (53). С. 54-60. – DOI: 10.36622/2587-9510.2024.53.2.008

5. Устимов О. В. Роман П. Д. Боборыкина «Жертва вечерняя» в спиритической перспективе // Вестник Северо-Восточного федерального

университета им. М.К. Аммосова. 2024. Т. 21. № 2. С. 201-210. – DOI: 10.25587/2222-5404-2024-21-2-201-210 (БАК)

Структура работы. Композиционно работа состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы. В первом параграфе первой главы мы реконструируем культурно-исторический контекст, описывая историю и развитие спиритизма в Америке, Европе, а затем – в России; мы анализируем место и роль спиритизма в русском обществе, реакции разных социальных групп на него; взаимодействие Достоевского с этими реакциями. Второй параграф посвящен анализу изображения спиритизма в русской литературе 60-х и 70-х годов, в особенности – в романе П. Д. Боборыкина «Жертва вечерняя» и «Таинственных повестях» И. С. Тургенева. Так же во втором параграфе исследуется влияние спиритизма на поэтику этих текстов.

Изучению понимания Достоевским спиритизма как религиозного, социального и психологического феномена посвящен первый параграф второй главы. Прослеживаются связи спиритизма со смежными у Достоевского темами – верой и неверием, свободой и рабством, этикой, демонологией и др. Во втором параграфе второй главы с помощью сравнительного анализа функционирования темных сил у Достоевского и Эдгара По прослеживается связь спиритизма с социально-утопическими проектами и буржуазной психологией.

В первом параграфе третьей главы через спиритическую призму рассматриваются ключевые понятия творческой системы Достоевского – «идея», «голос» и «письмо». Прослеживается связь философии творчества и христианской этики Достоевского. Во втором параграфе третьей главы «спиритический код» метафорически используется для анализа текста «Пушкинской речи» Достоевского и социальной ситуации, в которой она была прочитана.

Глава 1. Спиритизм в русской культуре и литературе второй половины XIX века

1.1. Спиритизм как культурно–историческое явление

Начать стоит с основных понятий спиритической доктрины и краткого изложения истории его становления. Ключевым предшественником спиритической доктрины является шведский мистик XVIII в. Эммануэль Сведенборг. Его указывает в качестве предшественника как английский исследователь спиритизма писатель Артур Конан Дойл, называющий его «отцом нового учения о духовной сфере» [Дойл, 2022, с. 11], так и русский исследователь, упоминавшийся выше, – Александр Аксаков, для которого откровения Сведенборга «сыграли большую роль в формировании мировоззрения будущего русского ученого–философа» [Аксаков, 2001, с. 8].

Отношение спиритизма к науке – ключевая проблема для спиритизма, поэтому Сведенборг – ученый, ставший мистиком, и сохранивший рациональный элемент в своих духовных построениях, воспринимался как тот, кто заложил основы спиритического дискурса. Кроме того, апелляция к научному авторитету Сведенборга его сторонников была перенята и спиритами в отношении своих пророков. К примеру, один поклонник заслуженного химика А. М. Бутлерова в письме ему говорит: «Вы один можете поставить наши сеансы на рациональную почву... так что вы один соединяете в лице своем и веру в этого рода явления и веский авторитет глубокого ученого» [Цит. по: Раздьяконов, 2022, с. 214].

Иронично, что современником Сведенборга, тоже ставшим важным источником вдохновения для спиритической философии, был его суровый критик Иммануил Кант. Для Канта учение Сведенборга выступало в качестве карикатуры всяческой метафизики – попытки судить о вещах, к которым наши разум и чувства не имеют ни малейшего доступа [Румянцева, 2011, с.7-16]. Для спиритов ограниченность наших познавательных способностей, проведенная Кантом через разделение феноменов и ноуменов, позволяла говорить о том, что мир духов как раз и находится в том состоянии, к которому мы не имеем прямого доступа – в

четвертом измерении [Раздьяконов, 2022, с. 445] или четвертом состоянии материи [Раздьяконов, 2022, с. 426].

Учение о «вещи в себе» соединялось у спиритов с гегелевским эволюционизмом (который в сочетании с биологической теорией эволюции давал сочетания в виде «духовного дарвинизма» [Раздьяконов, 2022, с. 443]) – о возможности преодоления ограниченности познавательных способностей человека посредством духовной эволюции [Раздьяконов, 2022, с. 427] – и волюнтаристской трактовкой Канта Шопенгауэром, что позволяло соединить учения Канта и Месмера. Месмеризм основывается на идее существования особой субстанции, флюида, которым обладают все живые существа. Некоторые люди, обладающие сильной волей, могут контролировать этот флюид, что позволяет им лечить, гипнотизировать и вводить в состояние сомнамбулизма [Melton, 2001, pp. 1026-1028]. Человек, находящийся в состоянии сомнамбулизма, по мнению сторонников месмеризма, способен к телекинезу, ясновидению и разговорам с потусторонним миром. Самым известным отображением месмеризма в культуре является классический экспрессионистский фильм Роберта Вине «Кабинет доктора Калигари» (1920), в котором сомнамбула Чезаре под влиянием магнетизма доктора Калигари отвечает на вопросы зрителей, предсказывая им будущее¹. Впоследствии спириты возьмут себе технику вхождения в состояние транса для контакта с духами, но фигура медиума, входящего в транс, заменит фигуру гипнотизера, вводящего в транс другого (впрочем, гипноз в спиритизме тоже мог использоваться). Эндрю Джексон Дэвис, один из самых известных спиритов англо-американского направления, начинал свой путь с месмеризма [Дойл, 2022, с. 42].

Крупнейший исследователь истории русского спиритизма Раздьяконов в вопросе типологии спиритических учений предлагает учитывать два вопроса: отношение к научному исследованию спиритических явлений и отношение к христианству.

¹ Мы выносим за скобки последующие сюжетные ходы фильма, в которых сначала выясняется, что Чезаре сам убивает людей, которым предсказывает смерть, а затем оказывается, что весь сюжет фильма — это видения душевнобольного.

В отношении к научному исследованию спиритические направления делятся на коммуникативный и исследовательский типы. «Такое типологическое деление отражает важное различие в мотивациях спиритуалистов – одни стремились общаться с духами, другие – исследовать условия общения с ними. В спиритуалистической эпистемологии существовало напряжение между познанием и коммуникацией» [Раздьяконов, 2022, с. 68]. Представители «коммуникативного» типа обращали большее внимание на содержание сообщений, искали знаний о загробном мире, природе души, морально-духовное руководство, помощь в преодолении жизненных трудностей [Раздьяконов, 2022, с. 70].

В отношении к христианству спириты делились на универсалистов и христиан. Универсалисты считали, что христианство должно отбросить свои специфические черты в пользу превращения в универсальную религию, в основе которой лежит этическая максима о любви к ближнему [Раздьяконов, 2022, с. 71]. Христиане–спириты тоже делились на два направления – «либеральное» и «консервативное». Оба они считали, что Церковь нужно реформировать в соответствии с полученными от спиритизма данными, но спорили о степени и глубине такого реформирования [Раздьяконов, 2022, с. 73]. Либеральные христианские спириты склонялись к экуменизму и положительное относились к протестантским деноминациям, в то время как консервативные отдавали предпочтение именно православию и использовали спиритические феномены для объяснения традиционных православных практик – поклонение мощам, евхаристия и т.д.

Несмотря на то, что большинство спиритов в России склонялись к консервативно–христианскому типу, сама Православная Церковь очень настороженно и скорее даже враждебно относилась к попыткам встраивания в себя спиритизма. Святитель Феофан Затворник (труды которого были хорошо знакомы Достоевскому) писал, что хотя магнетизм – явление в целом научное, но в некоторых случаях им могут воспользоваться бесы: «Магнетизм мудренее; но и в нем нет нечистой силы, а есть сила натуральная, натурально возбуждаемая. Откуда дивности, которые бывают при этом? Некоторые из сих дивностей тоже

происходят натурально; а иные, может быть, от бесов, которые тут подстрегают, пользуясь ненормальным состоянием пациента. Только это последнее надо считать случайным придатком к магнетизму, – т. е. бесы, пользуясь случаем, подстрегают, а сам магнетизм не бесовское дело» [Феофан, 2005, с. 604–605]. Спиритизм же, по мнению святителя Феофана, не имеет в себе ничего натурального, только бесовское: «Спиритизм – прямо бесовщина, ничем не прикрытая. Тут осязательна нечистая сила. Кто тут действует, можно судить по явлениям. Да они и сами не скрывают, что суть бесы» [Феофан, 2005, с. 605]. Феофан отвергает версию о возможном шарлатанстве спиритов [Феофан, 2005, с. 606] и критикует их на поле теологии с христианских позиций: «Спириты не исповедуют Божества Иисуса Христа, а говорят, что и Он есть высший, воплотившийся дух: это ариево богохульное мудрование, проклятое на Первом Вселенском Соборе. Спириты не признают вечности мучений и совсем отвергают даже существование ада: это мудрование оригенистов, проклятое на Пятом Вселенском Соборе. На этом же Соборе проклято и другое мудрование оригенистов о предсуществовании душ, составляющее основу спиритизма. Равно все определения судные, изреченные на гадателей и на общающихся с бесами, падают на спиритов» [Феофан, 2005, с. 608]. А так как Христос спиритов – это не христианский Христос (высший дух, а не Сын Божий), то и Бог спиритов – это не христианский Бог, поэтому, по мнению Феофана, их Богом является противник Бога – сам сатана. Распространение спиритизма вызвано ослаблением христианства и только возвращением христианской вере её силы может быть остановлено, поэтому никакие доводы и доказательства в деле опровержения спиритизма не помогут [Феофан, 2005, с. 607]. Эта оценка спиритизма ближе всего к той, которую дает Достоевский в своих статьях «Дневника писателя».

Для литературоведческого анализа не столько важны реальность этих феноменов, их научные доказательства и определения, сколько порожденные ими знаковые системы, заключенные в написанных спиритами текстах. На основе книги крупнейшего российского и мирового спирита того времени, Александра Аксакова, нами был выделен ряд понятий, важных для спиритического дискурса:

магнетизм, телепатия, телекинез, полтергейст, призрак, раздвоение личности, возвращение умерших, медиумизм, транс, туман, свет, гипноз, внушение, спиритический кружок, сомнамбула и некоторые другие. При этом важно отметить, что, как писал в своей работе о спиритизме французский мистик Рене Генон, практически каждый из этих феноменов по отдельности имел длинную предысторию: «Факты данного рода совсем не редки и были известны во все времена» [Генон, 2017, с. 34]. В спиритизме же, помимо выстраивания их в особую систему, важна «интерпретация, даваемая спиритами феноменам» [Генон, 2017, с. 52], характерная только для той эпохи, поскольку, семиологически говоря, контекст, система, в которую помещен знак, задает смысл этого самого знака.

Все эти спиритические дискуссии породили, помимо диалога о границах науки и религии, различные философские диспуты: о душе и материи, пределах познания, естественных и метафизических методах, психологической и психо-биологической природе человека, реализме и идеализме и многие другие, важные в том числе и для Достоевского.

Иницирующим событием, от которого чаще всего отсчитывается история спиритизма, являются стуки, услышанные в ночь с 31 марта на 1 апреля 1848 года в доме сестер Фокс в Гайдсвиле, Нью-Йорк, когда «бедный дух убитого лавочника в Гайдсвиле смог «пробить брешь», через которую «хлынул поток духов» [Дойл, 2022, с. 53]. Исторический контекст 1848 года будет подробно разбираться в третьей главе данной работы. Интересен символизм времени появления первого официального спиритического феномена – ночь в 31 марта на 1 апреля, т. е. «канун Дня Дурака». Это время можно назвать гибридным хронотопом, поскольку «канун Дня Дурака» сочетает в себе черты мистико-романтического – ночь, канун, граница дней и месяцев, лиминальное время, когда приоткрывается завеса в иной мир и оттуда начинает проглядывать чудесное и таинственное – и скептически-реалистического – Дня Дурака, времени розыгрышей и шуток, когда фокусники и шарлатаны используют все свои приемы, что заставляет их потенциальных жертв усиливать скепсис и недоверие ко всему, что они слышат и видят в этот день. Это сочетание идеально передает восприятие и репутацию спиритизма, который с

самого начала имел в себе эту двойственность – мистическое и смешное, романтическое и реалистическое, религиозный экстаз и научно-исследовательскую трезвость.

История про «спиритический телеграф» – дух лавочника, сообщившего о своей судьбе (убийство из-за денег) через стуки – быстро стала известной благодаря газетам, поэтому люди по всей Европе стали связывать свои паранормальные истории в единую объяснительную систему, впоследствии получившую название «спиритизм». Как пишет Конан Дойл, «в мире существовало достаточное количество сил необъяснимой природы, но именно в Гайдсвиле открылась новая возможность установить связь с этими силами, чтобы выяснить природу и мотивы их проявлений» [Дойл, 2022, с. 55].

Исследователи истории спиритизма разделяют её на несколько этапов. Раздьяконов выделяет два крупных этапа: «эмпирический» (с середины 1850–х по 1880–е гг.) и «трансцендентальный» (с 1880–х по 1910–е гг.). Эмпирический подход рассматривал духовный мир как часть естественного мира, познаваемого наукой, трансцендентальный подход утверждал его ограниченную познаваемость наукой, в связи с его зависимостью от устройства человеческого сознания. Переход от «эмпирического» к «трансцендентальному» спиритуализму в конце XIX столетия, вызванный кризисом физики и расцветом метафизики, соответствовал переходу русских спиритуалистов от «физических» к «психическим» исследованиям» [Раздьяконов, 2022, с. 23].

Первый этап, интересующий нас (поскольку до второго Достоевский не дожил), мы можем разделить на несколько подэтапов, приблизительно совпадающих с границами десятилетий:

1) 1850-е – развлекательный спиритизм. Как пишет о том времени Конан Дойл, «странность, характеризующая, впрочем, дух той эпохи, состоит в том, что участники сеансов редко задумывались о религиозном смысле этого явления: в своих вопросах они чаще всего просили назвать имя своей бабушки или сообщить точное число своих дядьев. Даже самые серьезные люди задавали совершенно никчемные вопросы, и никому не приходило в голову, какие перед ними

открываются возможности для серьезного обоснования религиозных верований» [Дойл, 2022, с. 131–132]. Спиритизм в этот период называли «столовечением» и относились к нему как к салонному развлечению, хотя и паранормального характера. Именно из этого этапа растет восприятие спиритизма как аристократического аналога крестьянских гаданий и прочих предрассудков. Как будет показано ниже, Тургенев и Толстой, впервые попавшие на спиритический сеанс именно в этот период его развития, в 1857 году [Тургенев, 1984, т. 3, с. 182], во многом сохранили именно это первоначальное его восприятие, выраженное Тургеневым в «Дыме», а Толстым – в «Плодах Просвещения».

С этим этапом связана деятельность в России известного спирита Дэниэла Дагласа Хоума (Юма). Именно он давал сеанс в 1857 году, на котором присутствовали Толстой и Тургенев. Как писал про него Дойл, «этого человека окружала атмосфера, позволявшая неким внешним силам, лежащим за пределами обыденного сознания, проявиться на внешнем плане нашего существования. Другими словами, он был величайшим физическим медиумом современности» [Дойл, 2022, с. 156]. Юм приехал в Петербург в 1858 году и был принят в императорском доме, где проводил сеансы для императора Александра II, его семьи и гостей. Там он познакомился с Алексеем Константиновичем Толстым и стал его другом.

Истории и анекдоты про Юма печатались в различных газетах и журналах, а Герцен и демократическая печать считали увлечение Юмом «симптомом упадка императорской власти, знаком приближения перемен» [Раздьяконов, 2022, с. 148]. Юм, в отличие от Кардека, не выстраивал научно-философской системы для объяснения своих способностей, а просто демонстрировал их, что делало его желанным гостем как среди желающих поразвлекаться фокусами, так и среди жаждущих религиозных откровений и научного исследования: «Он не претендовал на роль ученого: он был подопытным объектом, искренне стремившемся к тому, чтобы другие познали через него все то, что он мог показать всему миру – так, чтобы наука смогла подтвердить истины, проповедуемые религией, и религия получила научное обоснование» [Дойл, 2022, с. 170].

2) 1860-е – религиозный спиритизм. В это время в Европе и России распространилось учение Кардека и его интерпретация спиритических феноменов, выстроившаяся в религиозно–философскую систему, связавшую нравственное развитие личности со степенью совершенства духа. Этот этап развития спиритизма в России в основном связан с именем Аполлона Болтина, опубликовавшем в 1865 году статью с изложением основ спиритизма [Болтин, Спиритизм, 1864] и ряд брошюр о частных вопросах спиритизма [Болтин, Догматы христовой Церкви <...>, 1864] [Болтин, Замечания на статью <...>, 1867], а так же первые переводы работ Аллана Кардека на русский язык. Тем не менее, на этом этапе спиритизм еще не стал повсеместно известной практикой в русском обществе и существовал преимущественно внутри небольших кружков интересующихся. Спиритизм этого этапа своей истории был изображен П. Д. Боборыкиным в романе «Жертва вечерняя».

3) 1870-е – научный спиритизм, «медиумизм». В этот этап усилиями Аксакова и Бутлерова спириты попытались вывести свои феномены из-под интерпретирующих их учений и сделать их предметом естественнонаучного рассмотрения. Именно в этот этап была создана Комиссия по исследованию медиумических явлений и именно этот этап застал Достоевский, приняв участие в сеансе, организованном Аксаковым.

В апреле 1875 года известный российский зоолог Н. П. Вагнер опубликовал в журнале «Вестник Европы» статью под названием «По поводу спиритизма: письмо к редактору», а химик А. М. Бутлеров – статью «Медиумические явления» в журнале «Русский вестник». Эти статьи стали катализаторами и без того разгоравшейся в российском обществе полемики по поводу спиритизма, спиритических феноменов и самой возможности позитивистского анализа загробной жизни.

В мае того же года Д. М. Менделеев организовал «Комиссию для рассмотрения медиумических явлений» с целью, как видно из названия, изучения спиритических феноменов на научных основаниях. Эта комиссия стала известна в Европе и даже привлекла внимание Энгельса, который упомянул её деятельность в

своей книге «Диалектика природы»: «Одна петербургская научная корпорация – не знаю точно, университет ли или даже академия – делегировала господ статского советника Аксакова и химика Бутлерова для изучения спиритических явлений, из чего, впрочем, не получилось, кажется, больших результатов» [Энгельс, 2017, с. 440]. В рамках деятельности этой комиссии Менделеев прочитал три публичные лекции о спиритизме в Соляном городке в Санкт-Петербурге в декабре 1875 года и весной 1876 года.

Менделеев отвергал амбиции спиритизма быть наукой, научным изучением проблемы души и загробной жизни, поэтому опровергал спиритическое учение он с институциональной позиции науки – опровергал одни факты другими фактами, одни теории другими теориями. Менделеева не устраивало желание спиритизма привнести мистику в науку. Достоевского же не устраивало желание привнести науку в мистику, поэтому аргументы Менделеева против спиритизма он считал неэффективными. Расхождение между Менделеевым и Достоевским лежало в вопросе перспективы: Менделеев рассматривал спиритизм как псевдонауку, Достоевский – как псевдорелигию. Достоевский оппонировал Менделееву, так как считал, что его научные контраргументы не могут работать в религиозном поле – тут, с точки зрения Достоевского, Менделеев сближается со спиритами, поскольку они все занимаются одним и тем же – исследуют и изучают то, что не может быть исследовано и изучено.

Кроме того, Достоевского, в отличие от Менделеева, очень заботили социальные последствия антиспиритической полемики – фрагментации и изоляции в обществе, т. е. чаемого чертями раздора. Менделеев, с точки зрения Достоевского, своими действиями неосознанно для себя служил чертям так же, как и сами спириты – способствовал ожесточению споров и конфликтов.

Как показывают в своей статье И. Л. Волгин и В. Л. Рабинович [Волгин, Рабинович, 1971, с. 103-115], такая линия соблюдалась не всегда – иногда Достоевский выходил на поле философии науки и высказывал разумную критику чистого эмпиризма, на поле которого и оставалась комиссия, а иногда Менделеев

задавался вопросами психологии религии и социологии, но в целом полемика держалась в изложенном выше русле.

Среди философской критики спиритизма наиболее значимым для нашей работы являются «Три письма о спиритизме» Н. Н. Страхова, опубликованные в еженедельнике «Гражданин» (1876. № 41–44). А. В. Тоичкина в статье «И как пишет критик Страхов...» (Тема спиритизма в публицистике Достоевского, Н. Н. Страхова и в романе «Братья Карамазовы» говорит о том, что «для Достоевского спиритизм – это «идея мистическая», и тут «самые математические идеи – ровно ничего не значат». <...> Для Страхова же вопрос о математических доказательствах оказывается непосредственно связан с вопросом о рационализме как пути познания. В отдельном издании писем он пишет, что спиритуалисты – враги рационализма. Именно на рационалистической логике построены полемические письма Страхова» [Тоичкина, 2013, с. 299–315].

Как мы показывали выше, описывая философские основания спиритизма, спириты активно использовали аргументы, обосновывающие тезис об ограниченности человеческого рационального познания – будь то идея о неевклидовой геометрии, четвертом измерении или четвертом состоянии материи. Когда какие-то спиритические феномены нарушали законы физики или логики, спириты апеллировали к этим идеям. Страхов, как классический идеалист, следующий за линией Платона и Декарта, отстаивал идею априорных знаний и универсальных истин: «Верите ли вы в непреложность чистой математики? Убеждены ли вы в том, что дважды два четыре, что эти и подобные истины справедливы всегда и везде, и что сам Бог, как говорили в старые времена, не мог бы сделать дважды два пять, не мог бы изменить ни одной из таких истин?» [Страхов, 1887, с. 22]. Раздьяконов подытоживает критику Страхова: «В конечном счете, А. М. Бутлеров и Н. П. Вагнер были хорошими учеными, однако, плохими философами, допускающими нарушение непреложного, с точки зрения Н. Н. Страхова, закона сохранения вещества. Он полагал, что истины математики имеют априорный характер и не выводятся из эмпирической действительности» [Раздьяконов, 2022, с. 61].

Для Достоевского подобная критика была неприемлема, поскольку идею непреложности физических законов нарушает догмат о Воскресении. Кроме того, критике подавляющей и подчиняющей рациональности посвящены многие страницы его трудов (взять хотя бы используемую Страховым формулу о «дважды два четыре» и отношение к ней в «Записках из подполья»). Для Достоевского вторжение рационализма в религию было настолько же неприемлемо, как и вторжение спиритического эмпиризма. Именно поэтому в словах и образе Черта в «Братьях Карамазовых», который, по собственным словам, очень любит спиритов, как убедительно показывает Тоичкина, присутствует многое из образа и текстов самого Страхова.

Письмо Николая Вагнера оживило в 70-е годы эту общественную дискуссию, продолжающуюся, как уже было сказано, с начала 50-х годов и заставило видных ученых и писателей собрать специальную комиссию для расследования спиритических феноменов. Вместе с этим «писательская гильдия» решила провести свои наблюдения и сделать собственные выводы. С этой целью в пятницу 13-го февраля 1876 года на квартире у Александра Аксакова вместе с приглашенным из Англии медиумом был проведен спиритический сеанс, на котором, помимо ученых-естественников Бутлерова и Вагнера, присутствовали писатели Лесков, Боборыкин и Достоевский.

Мы не будем подробно описывать ход сеанса, хотя он в деталях засвидетельствован и описан присутствовавшими на сеансе писателями (и, в особенности, Лесковым). Подробное описание хода сеанса можно найти в статье Веницкого «Table Talks: The Spiritualist Controversy of the 1870s and Dostoevsky». Опишем лишь самые важные его события.

Через медиума мадам Клэйер с помощью спиритической доски спросили: «Кто из присутствующих на сеансе наиболее предрасположен к спиритическому взаимодействию?» Ответом было: «Достоевский».

На сеансе участники записывали ряд имен на бумаге, прятали бумагу и задавали по поводу имен вопросы. Все имена, записанные Достоевским, были отгаданы верно.

Затем пошли даты. Достоевский загадал дату своей несостоявшейся казни – 1849 год – и дата была отгадана верна.

Затем, после раунда вопросов, пошли демонстрации феноменов с левитацией стола, игрой духом на аккордеоне и фантомных прикосновений. В какой-то момент Достоевский решил пошутить и сказал, что отказывается свидетельствовать о каком-либо феномене, кроме ловкости медиума. Это оскорбило мадам Клэйер, и сеанс был прерван.

Прежде всего, с самого первого вопроса о предрасположенности к спиритизму, имеет место элемент загадочного выбора медиумом (или духом) именно Достоевского, учитывая, что до сеанса в январе того же года он написал в дневнике писателя достаточно критическую и издевательскую статью о спиритизме. При этом на сеансе присутствовал открытый спирит Вагнер, которого позже даже Толстой высмеивал в своих произведениях как фаната спиритизма (доктор Вурст из *Анны Карениной*), а «Вагнер» стало популярным прозвищем в сатирических текстах о русских спиритах.

Так была ли у Достоевского какая-то предрасположенность к спиритизму и, если да, то какая? По нашему мнению, да, и она заключалась в интересе Достоевского к фигуре, являвшейся важной для становления спиритизма – к Эммануэлю Сведенборгу.

Первую книгу Сведенборга Достоевский приобрел и прочел в 1865 году. В это же время он работает над своим романом «Преступление и наказание». Как указывает в своем эссе о Достоевском и Сведенборге Чеслав Милош, благодаря Сведенборгу в творчестве Достоевского появляется особый типаж героя, «который демонстрирует слишком близкое родство с духами Сведенборга и несомненно выходит из *Небес и Ада*» [Milosz, 1975, с. 308] – Свидригайлов. Сведенборг из своих мистических странствий по загробному миру принес свидетельства об этом мире и сообщил их. Свидригайлов выполняет схожую функцию – это тот самый дух, сообщающий об аде. Свидригайлов является тем персонажем Достоевского, который побывал в аду (адом в произведениях Достоевского, как и для Сведенборга, является душа каждого человека с её темными закоулками) и

сообщил Раскольникову об этом аде – вечность в баньке с пауками. Некоторые другие персонажи Достоевского являются такими же вестниками из ада, сообщающими о своем опыте живым – Ипполит и Ставрогин.

Б. Н. Тихомиров в статье о Достоевском и трактате Э. Сведенборга «О Небесах, о мире духов и об Аде» для иллюстрации влияния идей шведского духовидца на Достоевского в качестве примера использует два фантастических рассказа – «Сон смешного человека» и особенно «Бобок»: «Выявление множественных отражений разнообразных положений трактата Сведенборга в изображении загробной жизни также и в рассказе «Бобок» делает гипотезу о творческой рецепции Достоевским религиозных фантазий шведского мистика более доказательной» [Тихомиров, 2016, с. 105].

Возможно, известный спиритическому кружку (через Аксакова) интерес Достоевского к творчеству Сведенборга и общая репутация мистика способствовали такому выбору медиума (а, возможно, простой случай).

Спиритизм у Достоевского регулярно появляется в записных тетрадях 1875–1876 и 1876–1877 гг., ему посвящены три небольшие статьи в «Дневнике писателя», спиритизм упоминает Шатов в «Бесах», небольшой диалог посвящен спиритизму в «Подростке» и о любви к спиритам говорит Черт в «Братьях Карамазовых». Видно, что после участия в спиритическом сеансе, тема спиритизма не оставляла Достоевского, хотя и не выходила на передний план его размышлений и творчества.

Можно сказать, что такое отношение к спиритизму было в целом характерно для русской литературы второй половины XIX века: он не занимал там такого значимого положения, как, например, в литературе английской, но подспудно, на заднем плане, присутствовал в ней. Изучению этого вопроса посвящена монография «Ghostly Paradoxes» Ильи Виноцкого. В ней автор анализирует роль и место спиритизма в русской культуре, начиная с 1850-х годов, и разбирает влияние спиритизма на творчество Н. П. Вагнера, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Л. Н. Толстого, Н. С. Лескова и Ф. М. Достоевского. Расширим этот контекст, добавив в него анализ «спиритических мотивов» в

некоторых работах П. Д. Боборыкина и И. С. Тургенева, прежде чем перейдем к подробному анализу спиритизма в творчестве Ф. М. Достоевского.

*1.2. Спиритические мотивы в русской литературе второй половины XIX века;
роман П. Д. Боборыкина «Жертва вечерняя» и в «таинственные повести» И. С.
Тургенева*

Роман П. Д. Боборыкина «Жертва вечерняя», несмотря на имевшуюся у него на протяжении некоторого времени вскоре после публикации популярность, вызванную скандальностью его содержания [Сараскина, 1998], на данный момент слабо изучен и не входит в список читаемых русских романов XIX века. «Жертве вечерней» посвящена глава в монографии С. И. Щеблыкина о романном творчестве П. Д. Боборыкина [Щеблыкин, 2002], а так же несколько статей, исследующих переклички между этим романом и произведениями Л. Н. Толстого [Андреева, 2013] и Ф. М. Достоевского [Петренко, 2012] и гендерную проблематику романа (основную для него) [Петренко, 2016].

Вкратце изложим содержание произведения: роман представляет собой дневник молодой вдовы, по вечерам описывающей события прошедшего дня или нескольких дней. Главная героиня мается от безделья и суеты высшего общества, пока не встречается литератора в возрасте по фамилии Домбрович и не вступает с ним в два типа отношений: учитель-ученик и сексуальные. Из этих отношений героиню вырывает кузен Степан и отдает её на исправление в благотворительную культообразную женскую организацию, к которой вдова через некоторое время охладевает. Затем героиня удаляется на дачу вместе со Степаном и начинает развиваться под его влиянием, через какое-то время знакомится с его другом и прямо перед моментом перехода к этому другу (ученически и романтически) кончает жизнь самоубийством, устав от подобного модуса бытия.

В целом, можно сказать, что двумя ключевыми словами, описывающими поэтику романа, являются «развитие» и «перерождение». Героиня, Марья Михайловна, проходит путь, состоящий из нескольких аксиологически и

онтологически радикально отличных периодов: праздная и бесцельная светская жизнь, распутная и интеллектуальная литературоцентричная жизнь, самоотверженная и душеспасительная сектантская жизнь, семейственная и уединенная воспитательная жизнь. Каждый из этих периодов, за исключением первого, складывается из развития в заданной парадигме и разочарования в ней.

Если смотреть на структуру романа в этой перспективе, то одна из сцен первой части (и первой жизни) приобретает особое значение в целом романа. Эта сцена – посещение общества спиритов: «Была я опять у Елены Шамшин. Она совсем потерянная. Пригласила она меня ехать к её сестре. Мне не хотелось; но она такая жалкая. Я поехала. Попала я ни больше ни меньше как на заседание. Всё их семейство занимается спиритизмом» [Боборыкин, 1885, с. 63]. Случайно попав на спиритическое заседание, Марья Михайловна начинает наблюдать и анализировать то, что она там видит и слышит, а вечером, записывая все это в дневник, размышляет над полученной информацией (по такой схеме строится весь роман). Эта сцена при ближайшем рассмотрении оказывается многоуровневой и многозначной, и она может выступать в роли ключа к поэтике всего романа.

Ближайшим образом смысл этой сцены заключается в том, что она выступает знаком праздности и глупости высшего общества, отличающегося одновременно суеверностью, сенсационностью, тягой к слухам и комичностью. В таком значении и с такой функцией спиритизм регулярно встречается в русской литературе, начиная с 60-х годов.

В качестве первого примера можно привести роман И. С. Тургенева «Дым», написанный примерно в одно время с «Жертвой вечерней».

Главный герой романа оказывается странником, блуждающим между двумя противопоставленными мирами – миром высшего русского общества, отдыхающего в Бадене, и миром русских социалистов-нигилистов, устраивающих политические дискуссии там же. Бессмысленными и эфемерными оказываются оба мира – и высший, и низший; и аристократия, и революционеры. Спиритизм в этом романе выполняет только одну функцию – показывает эту бессмысленность и эфемерность жизни и деятельности одного из двух миров – аристократии.

На один из вечеров, где собирается русское высшее общество, приглашают спирита для развлечения: «Господин этот также верил в спиритизм, но, сверх того, занимался пророчеством и, на основании апокалипсиса и талмуда, предсказывал всякие удивительные события; ни одно из этих событий не совершалось – а он не смущался и продолжал пророчествовать» [Тургенев, 1981, т. 7, с. 334]. Пророчества и спиритизм не работают и ни к чему не ведут, и именно благодаря этому идеально встраиваются в жизнь праздной аристократии, поскольку в её жизни ничто не работает и ничто ни к чему не ведет. От праздной деятельности совершается переход к праздному любопытству – «Графиня Лиза, дама весьма суеверная и склонная ко всему чрезвычайному, натолковавшись досыта с белокурым спиритом об Юме, вертящихся столах, самоиграющих гармониках и т. п., кончила тем, что спросила его, существуют ли такие животные, на которые действует магнетизм» [Тургенев, 1981, т. 7, с. 335] – и затем следует комедийная сцена гипнотизирования рака.

На этом уровне спиритизм в «Жертве вечерней» работает тем же образом. Спиритизм ассоциируется со слухами: «Кто-то мне рассказывал, что английская королева занимается спиритизмом» (цит. по изданию 1993 г., поскольку в издании 1885 г. этот фрагмент по неизвестной причине отсутствует) [Боборыкин, 1993]; с нелепой театральностью: «Сестра Елены вытаращила глаза, начала произносить какую-то молитву на французском языке. Все поникли головами. Эффект был самый глупый» [Боборыкин, 1885, с. 64]; и аристократической праздностью: «И все эти люди не безумные же! Кроме спиритизма есть у них и другие занятия... Не знаю... От безделья да от скуки кидаются у нас в Петербурге на такие нелепости...» [Боборыкин, 1885, с. 66].

Другим примером может послужить использование спиритизма Л. Н. Толстым в своем творчестве. В похожем смысле, но в иной диспозиции, спиритизм возникает в романе «Анна Каренина», где Толстой, устами своего героя Левина, заявляет, «что эти вертящиеся столы доказывают, что так называемое образованное общество не выше мужиков. Они верят в глаз, и в порчу, и в привороты, а мы...» [Толстой, 1963, т. 8, с. 66]. Высшее общество Толстым

противопоставляется крестьянам, «мужикам», а спиритизм оказывается аналогом крестьянских суеверий – как иной по форме, но аналогичный по функции предрассудок.

Десять лет спустя в своей комедии «Плоды просвещения», где спиритизм выступает одной из центральных тем, Толстой, сохранив структуру этой оппозиции, более четко обозначит ее моральные оценки. Общую оппозицию задает герой Толстого Федор Иванович: «Народные суеверия, грубые, истребляются, суеверия домовых, колдунов, ведьм... А ведь если вникнуть, ведь это такое же суеверие. Ну, разве возможно это, чтобы души умерших и говорили бы и на гитаре играли бы? А дурачит их кто-нибудь или сами себя» [Толстой, 1963, т. 11, с. 191]. В этом тексте представители второй стороны оппозиции, мужики, представлены, и им даны слова и оценки. Моральная правда, как это почти всегда бывает у Толстого, оказывается на стороне крестьян, которые, несмотря на необразованность и суеверия, требуют справедливости, а убежденный спирит Звездинцев, несмотря на свою погруженность в спиритическую тему, держит деловую хватку и не уступает крестьянам землю [Толстой, 1963, т. 11, с. 570–571]. Если представить «мистические предрассудки» как архисему, проявляющуюся у высшего общества в виде «спиритизма», а у крестьян – в виде «суеверий», то суеверия крестьян окажутся ценностно выше и лучше. Суеверия мужиков связаны с моральной религией – христианством (один из мужиков постоянно комментирует все увиденное в аристократическом обществе фразой «О, Господи!») и народной традицией, а спиритизм является феноменом, привнесенным с Запада (отсюда постоянные ссылки на такие имена, как Крукс, Валлас и Юм) и аморальным. Как пишет Клара Голдфарб, «для Толстого в спиритизме нет двусмысленности; те, кто верят в него, морально испорчены, те, кто, как Лидия Ивановна, не проявляют сострадания или человечности к другим людям и кто может обсуждать смерть миллионов в самарской губернии в одном ряду с новейшими чудесами новейшего медиума на сцене» [Goldfarb, 1989, с. 233].

Такой взгляд на мораль и спиритизм сильно отличается от взгляда в «Жертве вечерней», где главная героиня противопоставляет «благочестивых», хотя и

заблуждающихся спиритов циничной и ни во что не верящей части общества, к которой принадлежит и она сама: «Религия! Но сестра Елены и все эти спириты так благочестием и пропахли. Они только и говорят о божественном. Стало быть, можно помирить одно с другим. Уж так и быть, я еще раз отдам себя на съедение блаженной, чтоб она мне все это растолковала. Да, вот мне двадцать два года. <...> А что я знаю? Чему я верю? Всякий вот такой спиритизм, вздор, глупость, ставит меня в тупик. <...> Этак, конечно, лучше верить, не рассуждая» [Боборыкин, 1885, с. 69–70].

Толстой в «Анне Карениной» и «Плодах просвещения» и Тургенев в «Дыме» используют описание спиритизма только в качестве симптома безделья и суеверия высших слоев общества (более сложным образом спиритизм фигурирует в структуре тургеневских «таинственных повестей» [Устимов, 2023]). У Боборыкина в «Жертве вечерней» сцена собрания спиритического общества включена в событийное и смысловое разворачивание романа куда более разветвленным способом.

Единственным именем автора спиритических трактатов в романе оказывается имя французского спирита Аллана Кардека: «Верить, верить! Да во что же верить? Разве это религия, что ли, какая? У меня до сих пор валяется на камине книжка этого Allan Cardec'a... Там все эти глупости расписаны. Я принялась было читать – скука смертная» [Боборыкин, 1885, с. 63].

Спиритизм – это зонтичный термин, обозначающий группу отдельных религиозно-философских учений, общих в некоторых своих положениях (ключевое – положение о возможности коммуникации с загробным миром), но в большинстве своем различных. Спиритизм в версии Кардека, кардекизм, выделяется из группы спиритических учений своей идеей реинкарнации. Вот как об учении Кардека пишет Конан Дойль: «Философия спиритистов отражала его уверенность в том, что духовный прогресс человечества происходит благодаря целой серии инкарнаций, которые он называет "перевоплощениями". Духи совершенствуются благодаря тем испытаниям, которым они подвергаются в земной жизни. Но так как она – лишь миг по сравнению с бесконечностью духовной

жизни, то одного пребывания в этой жизни недостаточно для полного очищения духа» [Дойл, 2022, с. 403–404]. Далее Дойль о том, что, по мнению Кардека, дух должен пройти неопределенное число земных перерождений до полного очищения духа. «При каждом перевоплощении дух приобретает всё большие познания и опыт, которые способствуют его совершенствованию. <...> То, что дух приобретает во время земного существования, как в области знаний, так и в нравственной сфере никогда уже им не утрачивается» [Дойл, 2022, с.404].

Это описание устройства души и вселенной, в понимании Кардека, вполне может быть спроецировано (с поправкой на очевидную пародичность такой операции) на сюжет романа «Жертва вечерняя». Марья Михайловна проживает несколько радикально отличных жизней, перечисленных выше, каждая из которых в «познании и опыте» оказывается выше предыдущей. Вскользь и пейоративно брошенное в первой части романа имя Кардека и его учение оказываются ключом к пониманию поэтики романа, заключенной в словах «перерождение» (реинкарнация) и «развитие».

Другим важным элементом спиритического учения (вообще, а не только кардекизма) является феномен медиумизма. Медиум – это человек, который устанавливает контакт с душами умерших, передавая им в пользование свои тело и разум, чтобы те могли через них говорить и действовать. Можно предположить, что именно в этой роли, роли медиума, сюжетно оказывается Марья Михайловна на протяжении всего романа, а духами, которыми она одержима, оказываются идеи и язык людей, под влияние которых она попадает. Именно так «привидение» понимает Макс Штирнер: идеи, мысли, концепции, выраженные определенными словами, суть привидения, которыми мы одержимы. Домбрович, Лизавета Петровна, Степан – все они оказываются агентами потустороннего мира, передающими через медиума Марью Михайловну свои послания. Она начинает думать их мыслями, говорить их словами (и постоянно подмечать это, вставляя комментарии вроде «это выражение Домбровича», «так говорит Степа»). А в последней части романа, когда описывается восприятие Марьей Михайловной некоторых художественных произведений (в особенности – постановки пьесы

Островского «Гроза»)), она становится проводником для литературных взглядов самого Боборыкина, медиумом в фикциональном мире, дающим голос представителю реального мира – автору. Если описать актантную формацию как «устойчивые семиотические сценарии, которые задают логику текстуализации антропологических и социологических моделей, свойственных тем или иным культурам или отдельным авторам, и которые тем самым определяют правила порождения и соотнесения актантов» [Кроо, 2022, с. 141], а актанты как «предусматриваемые такими моделями общие позиции, которые занимают в литературном тексте живые существа или субстанции, выступающие в качестве действующих лиц или объектов рефлексии» [Кроо, 2022, с. 141], то можно вывести такую актантную формацию, как «медиумизм». Медиумической актантной формацией будет выступать такое отношение Я и Другого, в котором Я становится добровольным (активно действующим для того, чтобы стать им) проводником идей, воззрений и языка Другого. Реверсированной версией этой формации может выступать «гипнотическая», в которой Я вкладывает свои идеи, воззрения и язык в Другого с помощью своей воли.

Ещё одним компонентом, важным для понимания романа и места, занимаемого в нем спиритизмом, является гендерная проблематика в спиритических сообществах и практиках, а именно – особая роль женщин в них. Эту роль отмечает и Марья Михайловна, одновременно делая достаточно меткое наблюдение о схожести в этом вопросе между сектами и спиритами: «Так там все раскольники и в каждой деревне баба или девка – пастором, читает молитвы и проповедует. У петербургских спиритов, верно, также старые девы исправляют должность пророчиц».

Во второй половине XIX века женщины были подвержены дискриминации, у них было мало каналов для проявления своей субъективности и сфер для самовыражения. Поэтому таким каналом стал спиритизм. В Англии викторианской эпохи, в Америке и континентальной Европе женщины использовали спиритизм, чтобы получить в обществе уважение и внимание. Например, они могли озвучивать свои мысли и мнения от имени духа-мужчины – так к ним скорее прислушивались

[Раздьяконов, 2015] (Впрочем, эмансипаторная тенденция была не единственной в отечественном спиритизме [Раздьяконов, 2020]).

Впрочем, хотя спиритизм частично выступил для женщин формой эмансипаторной практики, его эффективность в этой роли несопоставима с движениями суфражизма и феминизма. Возможно, слабая эффективность спиритизма в деле женской эмансипации и является причиной трагического финала (самоубийства героини) в романе «Жертва вечерняя», основным поэтическим принципом которого и выступает спиритизм. В этой связи будет интересно заметить, что Боборыкин со своим романом занимает противоположную женщине-медиуму позицию, но эффект здесь тот же: женщина-медиум говорила от имени духа мужчины, а автор—мужчина говорит от имени персонажа-женщины, что в обоих случаях приводит к повышению внимания к высказыванию.

Наконец, сама форма романа – дневник – является очень популярной формой письма у спиритов. Дневники спиритов обычно состояли из трех элементов: записанные сообщения «с того света», попытки интерпретации и толкования этих сообщений и описание применения полученных сведений и наставлений в повседневной жизни (см. исследование дневника спиритки М. П. Сабуровой [Раздьяконов, 2015]). Такой состав сильно напоминает структуру дневника Марьи Михайловны.

Пиком популярности спиритизма как общественного феномена стала середина 1870-х годов, когда полемика вокруг этой темы заставила собраться специальную комиссию для исследования медиумических явлений. В первой половине февраля 1876 года состоялась серия спиритических сеансов, в которых приняли участие знаменитые писатели и ученые, перед которыми была поставлена задача описать и разъяснить суть увиденных там явлений. Вместе с Ф. М. Достоевским, Н. С. Лесковым, Н. П. Вагнером и А. М. Бутлеровым в сеансах принял участие и П. Д. Боборыкин. Каждый из участников через какое-то время опубликовал свои соображения по поводу увиденного и по поводу отчета спиритической комиссии.

Некоторые из участников высказались однозначно в пользу реальности спиритических феноменов (как, например, Лесков), другие – однозначно против (как в отчете Менделеева), но два автора отвергли подобные категорические выводы и использовали свой опыт для размышлений и рассуждений о феномене медиумизма. Это были Ф. М. Достоевский и П. Д. Боборыкин. Оба они сошлись во мнении, что резкая критика Менделеева только способствует озлоблению спиритов и превращению их в секту. Но дальше каждый из них рассуждал о спиритизме по-своему.

Для Достоевского результатом его размышлений стало выведение «принципа веры»: «Лекции с такими прекрасными тенденциями всегда приятно слушать; но я думаю, что кто захочет уверовать в спиритизм, того ничем не остановишь, ни лекциями, ни даже целыми комиссиями, а неверующего, если только он вполне не желает поверить, – ничем не соблазнишь. <...> после того замечательного сеанса я вдруг догадался или, лучше, вдруг узнал, что я мало того что не верю в спиритизм, но, кроме того, и вполне не желаю верить, – так что никакие доказательства меня уже не поколеблют более никогда» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 127]. Свои выводы Достоевский позже использует при написании «Братьев Карамазовых», где их изложит рассказчик применительно к Алеше: «Истинный реалист, если он не верующий, всегда найдет в себе силу и способность не поверить и чуду, а если чудо станет пред ним неотразимым фактом, то он скорее не поверит своим чувствам, чем допустит факт. Если же и допустит его, то допустит как факт естественный, но доселе лишь бывший ему неизвестным. В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 24–25]. В следующей главе мы подробно разберем смысл и значение выводов Достоевского в его творчестве.

Боборыкин же в своих статьях о спиритизме в «Санкт-Петербургских ведомостях» пробует вывести типологию спиритов. Наиболее интересным для изучения «Жертвы вечерней» оказывается тут гендерный аспект. Характеризуя женщин-спиритов, Боборыкин пишет: «Я думаю, что если б такого рода

медиумисты могли образовать из себя организованное общество, то они непременно бы пустили в ход всякого рода затеи полуклерикальной пропаганды. Женская разновидность светского медиумизма уже и теперь преследует практическую цель, которая сказывается в забавах психографии, в беседах с душами из заоблачного мира и т.д. <...> Женщины, своей склонностью к практическим забавам медиумизма, прямо показывают, что они не желают удовлетворяться одною объективною стороною дела: стуками, движениями, или чем другим; им нужен какой-нибудь исход, какой-нибудь ближайший исход, какое-нибудь прямое применение. И пропаганда будет ими производиться, конечно, в этом направлении, вряд ли кажушим серьезную опасность для нравственного здоровья русского образованного общества» [Боборыкин, 1876].

Не трудно заметить, что Боборыкин фактически описывает здесь тот путь, который прошла героиня его романа «Жертва вечерняя» – от встречи с обществом спиритов к «женскому организованному обществу полуклерикальной пропаганды», и постоянное стремление Марьи Михайловны действительно к «какому-нибудь исходу» (пусть и увенчивающемуся в итоге крахом). Это позволяет сделать вывод, что благотворительно-религиозное общество Лизаветы Петровны, хотя и не описывается в тексте как спиритическое, на криптопоэтическом уровне является таковым (по всем признакам, описанным Боборыкиным в статье) и выступает закономерным этапом сюжета Марьи Михайловны. Если учитывать раскрытые Боборыкиным в статье взгляды на гендерный аспект спиритизма, то вызванные полуслучайными встречами злоклучения Марьи Михайловны приобретут свойство необходимой последовательности.

В заключение скажем только, что из современников Боборыкина практически никто не раскрыл этот пласт его романа – за одним исключением. В 1873 году Ф. М. Достоевский опубликует рассказ, в названии которого стоит слово, сильно напоминающее фамилию Боборыкина (и особенно его псевдоним «Боб»/«Пьер Бобо») – «Бобок». Рассказ Достоевского посвящен коммуникации покойников и с покойниками. Даже фамилия одного из персонажей Достоевского,

как отмечено в комментариях к рассказу в полном собрании сочинений Достоевского, напоминает фамилию похожего по характеру персонажа «Жертвы вечерней» – Клиневич и Домбрович [Достоевский, 1980, т. 21, с. 404–405]. Достоевский интуитивно, как это часто у него бывает, уловил загробный и потусторонний характер романа Боборыкина, его необычную поэтику и основу.

«Таинственные повести» Тургенева, с момента выделения их Пумпянским в отдельный цикл [Пумпянский, 2000, с. 450], регулярно становились предметом рассмотрения исследователей. Чаще всего изучалось или особое положение этих повестей в системе творчества Тургенева [Осьмакова, 1984, с. 65–106], или сочетание фантастических элементов с реалистическим методом писателя и позитивистскими тенденциями эпохи [Габель, 1923, с. 9–13]. Спиритические мотивы в «Таинственных повестях» были замечены В. Н. Ильиным, но в основном только в повести «Призраки» и под сильным влиянием символистского мировоззрения Серебряного века. Тем самым Ильин приписывает Тургеневу религиозно-философские взгляды, которые тот по историческим причинам не мог разделять [Муратов, 1985, с. 169–198]. Ниже мы попытаемся рассмотреть спиритические мотивы «Таинственных повестей» в аспекте их поэтики.

Тургенев принимал участие в спиритическом сеансе, который давал Юм в марте 1857 года. Об этом сеансе он свидетельствует Анненкову в письме от 9 марта того же года: «Что бы сказать мне Вам о здешних происшествиях? Был я в одном доме, где известный колдун Юм (Hume), о котором Вы, вероятно, слышали – должен был произвести свои чудеса; но ничего не вышло; только раз по моему требованию что-то у меня три раза простучало под подошвой правой ноги. Хорошенько я не понимаю, как это было сделано. Но Париж только и толкует, что о нем; в течение одной недели он три раза был в Тюльерийском дворце – и там, говорят, происходили удивительные вещи: и стол поднимался на воздух, и какие-то руки виднелись, и гармоники играли сами, и колокольчики не падали, а волнообразно опускались на пол... Мы, грешные, ничего этого не видали» [Тургенев, 1987, т. 3, с. 210].

Интересно в этом фрагменте письма то, что здесь Тургенев уже зафиксировал несколько элементов, сопутствующих подаче сверхъестественного в его прозе: свидетельство о феномене в сниженном стиле, но с отказом от вывода о его онтологическом статусе; ссылка на рассказы других людей, опять же без каких-либо утверждений об истинности этих рассказов; социологический взгляд на популярность в обществе новых практик и мнений. Эти элементы либо по отдельности, либо все вместе сопровождают введение мистических феноменов Тургеневым, но, как мы покажем ниже, далеко не исчерпываются ими.

Первым произведением Тургенева, в котором появляется спиритическая тема, стали «Призраки», вышедшие в 1864 году. То, что призрак, появляющийся в этом тексте, должен восприниматься именно в спиритическом контексте, свидетельствует первая выделенная фраза внутреннего монолога главного героя: «Чёрт бы побрал эти глупости с вертящимися столами!» [Тургенев, 1981, т. 7, с. 191]. «Столоверчение» – понятие, которым назывался спиритизм в 1850-е – 1860-е годы (в честь самой популярной практики сеансов). Какую же функцию приобретает отсылка к спиритизму в этом тексте?

«Призраки» – один из самых богатых на интерпретации текстов Тургенева. Ещё современники Тургенева спорили о том, что символизирует собой Эллис? Чем обусловлен выбор локаций и времен, куда переносит Эллис главного героя? В чем смысл этой повести как целого?

Тем самым интерпретатор повести оказывается в роли самого главного героя, пытающегося выяснить, чем является Эллис, и не справляющегося с этой задачей. Сам герой падок на далеко идущие герменевтические выводы:

«– Эллис! – взмолился я, – да кто же ты? скажи мне, наконец!

Она молча подняла свою длинную белую руку. На темном небе, там, куда указывал ее палец, среди мелких звезд красноватой чертой сияла комета.

– Как мне понять тебя? – начал я. – Или ты – как эта комета носится между планетами и солнцем – носишься между людьми... и чем?» [Тургенев, 1981, т. 7, с. 201].

Не самое очевидное заключение, свидетельствующее скорее о богатом воображении, чем способности к анализу имеющейся информации. Сам Тургенев в предисловии к переизданию «Призраков» предлагал читателю не пытаться искать «аллегории или скрытого значения, а просто видеть <...> ряд картин, связанных между собою довольно поверхностно» [Тургенев, 1981, т. 7, с. 476].

Таким образом, спиритизм здесь не является частью картин, показанных главному герою, а является принципом структурной организации, связывающим их в единый нарратив. Если бы Эллис выступала Музой поэта, как считали некоторые толкователи [Ветринский, 1933, с. 152–167], тогда в повести должна была бы иметь место поэзия в собственном смысле слова. Рассказчик же повести является наблюдателем и толкователем, и лицом к тому же весьма «прозаическим». Текст «Призраков» очень реалистичный и плотный: рассказчик постоянно рассуждает о материале, из которого состоит призрак; обращает внимание на детали пейзажей и бесконечно анализирует и описывает запахи и ощущения. Если учитывать всё это, чем тогда являются «Призраки»?

Илья Виноцкий в главе «Русский Глабдаббдриб» книги «*Ghostly Paradoxes: Modern Spiritualism and Russian Culture in the Age of Realism*», анализируя увлечение историческими темами и сюжетами писателей и драматургов 1860-х годов, пишет: «Если метафорой романтического воображения может служить фантасмагория («spectral drama» в интерпретации Терри Кэсл), то метафора реалистического воображения – спиритический сеанс, материализующий аутентичный «дух прошлого» в присутствии заинтересованной публики» [Виноцкий, 2023, с. 127].

«Призраки» – не возвращение к романтическим образам и не аллегория творческого процесса, но рефлексия автора-реалиста над принципом работы с исторической темой. И действительно, наиболее значимыми визитами являются в повести перемещения скорее во времени, чем в пространстве – в Древний Рим Цезаря и на Волгу Стеньки Разина.

Эллис переносит героя в другой временной период, не отвечая на вопросы и не взаимодействуя с этими локациями, предоставляя герою-позитивисту

возможность анализировать детали, события и людей. Автор-реалист, работающий с историческим материалом, оказывается в роли Эллис, перемещая читателя по оси времени и предоставляя ему возможность анализировать и толковать увиденное. Спиритические мотивы в данном случае обслуживают историцистскую тематику.

Еще раз Тургенев обратится к историческому материалу при работе над повестью «Песнь торжествующей любви». В «Песни...» нет изображения или упоминания спиритизма в чистом виде, но объектом изображения в повести является феномен, соотносящийся со спиритизмом по принципу эквивалентности, т. е. имеющий точки сходства и различия. Этим феноменом является некромантия. Сходство некромантии и спиритизма заключается в том, что они оба являются практикой взаимодействия с мертвыми, а различие в том, что спиритизм взаимодействует с духом без тела, а некромантия – с телом без духа.

Актером этой оккультной практики является в повести мальчик-малаец, получивший магические способности в обмен на язык: «поплатившись языком, этот малаец принес великую жертву – и зато обладает теперь великою силой» [Тургенев, 1982, т. 10, с. 57]. Такая сделка строится на принципе равноценного обмена, типичном для герметических практик.

У «Песни...» есть две особенности, выделяющие её из всего творчества Тургенева. Это единственная повесть, в которой изображено фантастическое действие без возможности его реалистического толкования (воскрешение мертвого), и это единственная стилизация в творчестве Тургенева.

Особенности эти связаны друг с другом.

Отсутствие языка у малайца тематически противопоставляет героя инстанции автора, не имеющего ничего, кроме языка. Такая оппозиция – тело без языка / язык без тела соотносится с некромантско–спиритической оппозицией тело без души / душа без тела. На месте медиума-спирита оказывается чистый язык – автор.

Столь же очевидно, с каким духом взаимодействует автор-медиум.

Стилизация – это воскрешением мертвого стиля посредством языка. Между тем, «Песнь торжествующей любви» была посвящена памяти Густава Флобера

[Тургенев, 1982, т. 10, с. 47], умершего за полтора года до публикации тургеневского произведения. Также стоит отметить, что писатель перевел «Легенду о святом Юлиане Милостивом» Флобера, которая тематически и стилистически близка к «Песне...». Как показывает в своем анализе «Песни...» М. О. Габель, дух Флобера присутствует в этом тексте, особенно в магических сценах, напоминающих подобные им в «Искушении святого Антония» и «Саламбо» [Ильин, 2009, с. 212–123]. Духом этой повести является стиль Флобера, а Тургенев – медиумом, призывающим его.

Как и в «Призраках», в «Песни торжествующей любви» спиритизм играет роль способа рефлексии писателя над творческим методом.

Теперь обратимся к текстам, в которых спиритизм играл другую роль. Спиритический сеанс является у Тургенева предметом изображения в повести «Странная история». Главный герой, устав от скуки во время командировки в провинциальном городе, следует совету слуги пойти поразвлечься своеобразным способом – «Не желаете ли мертвых видеть?» [Тургенев, 1981, т. 8, с. 141] – затем находит безграмотного мещанина Василия, успешно вызывающего дух старого гувернера.

Как и в большинстве «таинственных повестей», Тургенев дает читателю две альтернативы для трактовки мистических событий повести – как бы фантастическую и как бы научную. Фантастической интерпретацией повести является вера в медиумические способности Василия, а «научной» – вера в животный магнетизм и гипнотизерство, во времена Тургенева, считавшиеся наукой. Но уже на уровне текста у нас есть причина опровергнуть возможность истинности магнетической версии. Медиум и магнетизер противопоставлены по принципу пассивность / активность. Магнетизер – человек сильной воли, внушающий ее остальным, тем самым вызывающий сомнамбулизм, галлюцинации и т.д. Медиум – человек пассивный, пропускающий через себя волю внешнюю, обычно – душ умерших людей. Это одна из причин, почему роль медиума на спиритических сеансах доставалась чаще всего девушкам: в культуре они представляют собой пассивное начало, сосуд, а мужчины – активное.

Может показаться, что Василий – как раз человек сильной воли, внушающий галлюцинации с помощью своих магнетизерских способностей. Так кажется и главному герою (и потенциальному читателю–позитивисту XIX века). Но обратим внимание на одну вещь. Когда Василий заканчивает спиритический сеанс, он просит чаю: «Он подошел, шатаясь, к стене, уперся в нее головой и обеими руками и, задыхаясь как запаленная лошадь, хриплым голосом проговорил: «Чаю!» [Тургенев, 1981, т. 8, с. 147]. А в самом конце повести, когда хозяйка предлагает Василию чай, он ей отвечает: «Что выдумала! – отозвался юродивый. – Грешное тело баловать... Охо–хо! Все кости ему сокрушить... а она – чай!» [Тургенев, 1981, т. 8, с. 153]. Таким образом, отношение Василия к чаю меняется на противоположное. Но почему? Что изменилось в жизни Василия с того момента? Только одно – он заменил в качестве спутницы свою мать на Софи.

Именно Софи была автором идеи необходимости самоуничтожения и укрощения плоти: «— Я читала где-то, – продолжала она, не оборачиваясь ко мне и едва шевеля губами, – что один вельможа велел себя похоронить под папертью церковною для того, чтобы все приходившие люди ногами попирали его, топтали... Вот это надо еще при жизни сделать...» [Тургенев, 1981, т. 8, с. 151]. Василий нигде не высказывает подобных или близких этим мыслей, из чего следует, что они были внушены ему Софи. Это она оказывается носителем воли, а Василий – пассивным её приёмником. Соответственно, он не может быть магнетизером, а может быть только медиумом (интересно ещё и то, что главный герой называет Василия тем же словом, каким Тургенев называет Юма в письме Анненкову – «колдун» [Тургенев, 1981, т. 8, с. 145]).

Аналогичная ситуация соотношения мужского и женского субъектов в спиритической ситуации возникает в повести «Клара Милич (После смерти)». На общность типов Софи и Клары указывал ещё А. Б. Муратов в книге «Тургенев-новеллист», хотя и в другом аспекте: «Представление об универсальной испорченности мира и, как следствие, отгороженность от него, напряженность поисков идеала, красоты, бескомпромиссность в отношении к себе и к людям – все это и делает Клару Милич близкой Софи» [Осьмакова, 1984, с. 96]. Объединяет их

ещё воля, благодаря которой они навязывают свое мировоззрение и себя героям-мужчинам, иногда успешно, как в «Странной истории», но в большинстве случаев – безуспешно, как отчасти и в «После смерти».

В целом, неуспех в любви между волевой и энергичной женщиной и пассивным и слабым мужчиной – как известно, один из основных сюжетов Тургенева (от «Рудина» и «Аси» до самой «Клары Милич»). Особенностью повести «После смерти» является только то, что тут этот разлад выведен за пределы жизни, за границы земного. «Слабый человек» Аратов остается одержимым Klarой. Одержимость эта усиливается отсутствием возможности (а значит – и необходимости) наладить отношения в этой жизни, взять судьбу в свои руки. Образ Клары после её смерти имеет ещё большую власть над пассивным Аратовым.

Но помимо медиума Аратова, контактирующего с призраком, в повести есть ещё один медиум, проводящий образ Клары Милич. Этот медиум – фотография. Она держит в себе образ Клары так же, как и Аратов.

На момент написания повести фотография ещё не стала предметом философского или художественного осмысления, но уже стала объектом спиритических практик. Александр Аксаков подробно описал феномен «трансцендентальной фотографии», фиксирующей наличие призраков. Несмотря на то, что фотография Клары была сделана ещё при её жизни, она выполняет роль «трансцендентальной фотографии», материализуя призрак Клары после манипуляций Аратова со стереоскопом. Сам Аратов уподобляется фотографии Клары, медиуму: «Потом он остановился посреди комнаты и скрестил руки (характерный жест Клары. – *O.V.*). Ощущение присутствия Клары было в нем сильнее, чем когда-либо» [Тургенев, 1982, т. 10, с. 112].

Почти век спустя в рассказе «Слюни дьявола», сравниваемом с «Кларой Милич», Хулио Кортасар опишет это ощущение размывания субъекта, вызываемого фотоаппаратом [Вдовин, 2019, с. 37]. Утрата субъектом внутренней идентичности, укорененности в себе, пассивное созерцание и фиксация окружающего – черты, свойственные характеру «слабого человека» Тургенева [Фаустов, Савинков, 1998, с. 25–26].

Медиумизм, почти мистическая (а иногда и вполне мистическая) подверженность чужой воле проявляется у Тургенева не только в случае «слабых людей», но и в случае героев, представляющих собой иную форму пассивности. А портретная галерея пассивных героев у Тургенева очень богатая, будь то пассивность «слабого человека», пассивность человека из народа (Василия в «Странной истории» сначала называют «безграмотным», а затем «бессловесным» [Тургенев, 1981, т. 8, с. 141], что заставляет сравнить его с другим пассивным героем Тургенева – Герасимом) или пассивность фаталиста-романтика (подобно герою повести «Стук... стук...стук!»), отказывающегося брать судьбу в свои руки и отдающего её волю.

Итак, в первой главе нами были очерчены наиболее значимые истоки спиритизма. Во-первых, это учение Сведенборга, внесшего рациональный элемент в мистическое учение о посмертном существовании души; во-вторых, это идеи Канта об ограниченных возможностях человеческого познания опытным путем; в-третьих, это доктрина месмеризма, согласно которой некоторые люди могут входить в состояние транса, дающего человеку способности к телекинезу, ясновидению и коммуникации с душами умерших.

История спиритизма с момента своего зарождения в Гайдсвиле в 1848 году была разделена нами на три этапа: развлекательный спиритизм 1850-х, когда «стоноверчение» выступало в основном салонным развлечением; религиозный спиритизм 1860-х, когда под влиянием идей Кардека спиритизм формировался в религиозное учение; научный спиритизм 1870-х, когда спириты пытались объяснить спиритические феномены в научных и позитивистских терминах.

Помимо этого, в первом параграфе нами были выделены три ключевых подхода к критике спиритизма – христианской, научной и философской, представленных, соответственно, святителем Феофаном Затворником, Д. И.

Менделеевым и Н. Н. Страховым, а также прослежено соотношение критики спиритизма Достоевским с этими тремя подходами.

Позиция Феофана, считавшего, что за спиритическими феноменами стоят бесы, ближе всего к позиции Достоевского, называвшего спиритические феномены проделками чертей. Но, в отличие от Феофана, Достоевский использует в своих текстах насмешливую интонацию, характерную для светских сатирических фельетонов о спиритизме.

Менделеев отвергал амбиции спиритизма быть наукой, научным изучением проблемы души и загробной жизни, поэтому опровергал спиритическое учение он с институциональной позиции науки – опровергал одни факты другими фактами, одни теории другими теориями. Достоевский оппонировал Менделееву, так как считал, что научные контраргументы не могут работать в религиозном поле: тут, с точки зрения Достоевского, Менделеев сближается со спиритами, поскольку они все занимаются одним и тем же – исследуют и изучают то, что не может быть исследовано и изучено.

Страхов критиковал спиритизм с позиций идеалистического рационализма и отстаивал идею априорных знаний и универсальных истин. Для Достоевского вторжение рационализма в религию было настолько же неприемлемо, как и вторжение спиритического эмпиризма.

Сравнивая рецепцию спиритических практик у Достоевского и современных ему писателей, мы обнаружили черты, характерные для большинства текстов о спиритах, – понимание спиритизма как симптома праздного и полного мистических суеверий образа жизни высшего общества. Эта оценка прослеживается в статьях Достоевского из «Дневника писателя», в произведениях Тургенева, Толстого и Боборыкина.

Анализ роли и функций спиритизма в русской литературе мы начали с романа П. Д. Боборыкина «Жертва вечерняя». Спиритизм в нем выполняет сразу несколько функций. Во-первых, для героини Боборыкина, в отличие от героев Тургенева и Толстого, он выступает поводом пересмотреть собственную систему ценностей и подталкивает к изменениям и развитию. Во-вторых, спиритическая

философия Аллана Кардека проливает свет на поэтику романа: подобно душе в мире Кардека, подверженной ряду реинкарнаций на пути развития, героиня Боборыкина «перерождается», проживая несколько разных жизней на пути духовного и морального развития, руководимая, как медиум – душами, своими учителями. Однако в итоге она терпит крах на этом пути, что приводит нас к третьему выводу: хотя спиритизм и являлся в XIX веке эмансипаторной практикой для женщин, давая им голос и субъектность, возможность организации практической деятельности и этического проповедования, он был явно недостаточен для этих целей, что и показал Боборыкин трагическим финалом своего романа.

Мы показали также две основные функции, которые спиритизм выполняет в «таинственных повестях» Тургенева. Во-первых, спиритизм служит способом рефлексии Тургенева над творческим методом, приемами повествования. В повести «Призраки» спиритизм используется писателем в качестве механизма, позволяющего взаимодействовать с историческим материалом, а в повести «Песнь торжествующий любви» – со стилем и языком умершего автора. Во-вторых, спиритизм выступает одной из форм проявления частотной, эмблематической для тургеневского художественного мира пассивности героев, в поле действия которой они оказываются: медиума Василия, впавшего в зависимость от Софи в «Странной истории», и медиума Аратова, впавшего в зависимость от (умершей) Клары Милич в одноименной повести.

Проведенный анализ позволил реконструировать культурно-семиотический контекст соприкосновения Достоевского со спиритическими текстами и практиками, понять предысторию и магистральный вектор трансформации и литературной адаптации спиритизма, приведшие его к тому состоянию, которое застал писатель в 1870-е годы.

Глава 2. Спиритическая теология и поэтика в творчестве Ф. М. Достоевского

2.1. Спиритизм в социально–философском и художественном кругозоре Ф.М. Достоевского

Семидесятые годы XIX-го века в России стали временем, когда спиритизм приобрел необычайную популярность, стал предметом общественной дискуссии и вызвал не одну полемику между самыми известными представителями науки, церкви и искусства. Разумеется, спиритизм, как комплексный феномен, объединяющий в себе вопросы научного знания, религиозной веры, моральной доктрины и даже социальной философии и политической программы, не мог не привлечь внимания Достоевского, творчество которого выступало аккумулятором тех же самых вопросов. Следовательно, анализируя причины отвержения Достоевским положений спиритической доктрины, можно лучше понять религиозное мышление писателя и, соответственно, роль этой доктрины в романе «Братья Карамазовы», где в явном и неявном виде присутствуют результаты рефлексий Достоевского о спиритизме.

Первое рассуждение писателя о спиритизме появляется в январском выпуске «Дневника писателя» за 1876 год. В этой стилистически и содержательно парадоксальной заметке Достоевский связывает спиритические феномены с проделками чертей, при этом заявляя, что сам в чертей не верит: «Вся беда моя в том, что я и сам никак не могу поверить в чертей, так что даже и жаль, потому что я выдумал одну самую ясную и удивительную теорию спиритизма, но основанную единственно на существовании чертей; без них вся теория моя уничтожается сама собой» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 33]. Немного выше он говорит о том, что для выяснения вопроса, является ли спиритизм проделками чертей, нужно чтобы в комиссии по исследованию спиритических феноменов были люди, которые могут хотя бы допустить возможность существования чертей, коих, к сожалению писателя, нет. Хотя, предвосхищая слова Чёрта в «Братьях Карамазовых», там же Достоевский пишет, что для веры в чёрта вера в Бога не обязательна.

Итак, первой темой, связываемой Достоевским со спиритизмом, является тема веры и неверия и сопутствующая ей демонология: если спиритические феномены реальны, то что стоит за ними, «вся беда в том: черти ли это?».

Затем писатель задается вопросом, почему черти (если, конечно, это черти) передают спиритам лишь малозначительную информацию, а не, допустим, новые научные открытия. Рисуя картину предполагаемого мира, в котором черти давали бы только полезные сведения, Достоевский создает коллективистскую утопию: «Ну что вышло бы, например, если б черти сразу показали свое могущество и подавили бы человека открытиями? <...> вдруг бы все знания так и свалились на человечество и, главное, совершенно даром, в виде подарка? Я спрашиваю: что бы тогда случилось с людьми? О, конечно, сперва все бы пришли в восторг. Люди обнимали бы друг друга в упоении, они бросились бы изучать открытия (а это взяло бы время); они вдруг почувствовали бы, так сказать, себя осыпанными счастьем, зарытыми в материальных благах; они, может быть, ходили бы или летали по воздуху, пролетали бы чрезвычайные пространства в десять раз скорей, чем теперь по железной дороге; извлекали бы из земли баснословные урожаи, может быть, создали бы химией организмы, и говядины хватило бы по три фунта на человека, как мечтают наши русские социалисты, – словом, ешь, пей и наслаждайся» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 33]. Но такой материалистический коллективизм продлился бы недолго, поскольку «люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них всё украл разом» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 34] и «поняли бы люди, что нет счастья в бездействии, что погаснет мысль не трудящаяся, что нельзя любить своего ближнего, не жертвуя ему от труда своего, что гнусно жить на даровщинку и что счастье не в счастье, а лишь в его достижении» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 34]. Такое быстрое и окончательное достижение материального благополучия и совершенства заставит людей взбунтоваться против чертей и сбросить их владычество, поэтому, несмотря на то, что обрисованная утопия является их конечной целью, достигают они этого обратными методами – не через коллективизм на базе материальных благ, а через раздор и обособление: «люди соскучатся от камней, обращенных в хлебы, а потому

надо приискать им занятие, чтоб не скучали. А раздор ли не занятие для людей!» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 34]. Возникает очередная парадоксальная ситуация: и счастье единения, дарованное людям чертями, когда «люди обнимали бы друг друга в упоении» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 32], и раздор между людьми, вызванный чертями же, несмотря на разную степень долговечности и эффективности, являются двумя разными путями к одной цели чертей – «раздавить человека камнями, обращенными в хлебы» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 32]. Достижение состояния коллективного счастья на деле оказывается для людей несчастьем, вызывающим бунт против чертей, поэтому чертям требуется раздор – такое же несчастье для людей, но бунт не вызывающее. Счастье, по Достоевскому, заключено в стремлении к счастью, в процессе перехода от несчастья раздора к несчастью единства, но т.к. раздором является всё, что не является единством, состояния счастья никогда нет, есть только состояние несчастья. Наиболее парадоксальным образом Достоевский формулирует в записной книжке «Если хотите, человек должен быть глубоко несчастен, ибо тогда он будет счастлив. Если же он будет постоянно счастлив, то он тотчас сделается глубоко несчастлив» [Достоевский, 1982, т. 24, с. 161].

Выходит довольно мрачная картина, в которой черти всегда торжествуют, а всё счастье человека заключено в заранее обреченной попытке от них избавиться, поскольку любое продвижение к успеху является одновременно и продвижением к краху. К парадоксу и «мошенничеству» приходят все устроители счастья Достоевского, которые строят это счастье без Христа: «Великий инквизитор рассчитывает, что немногие решительные «бунтовщики», достигшие обожения, насильно устроят для/из остального человечества эрзац всеобщего счастья, при этом их собственным уделом будет великая грусть. Получается парадокс и «мошенничество»: начав с невозможности иного счастья, кроме как высшего и всеобщего, «избранные», решившись на его подмену, рвут связь с людьми и теряют окончательно возможность подлинного счастья, и в итоге вынуждены признать, что оно все равно невозможно без Бога и бессмертия: поэтому Великий инквизитор

говорит с Христом и воспринимает Его как неоспоримую реальность» [Криницын, 2022, с. 91–92].

Не любой коллективизм и не любой индивидуализм для Достоевского оказываются негативно окрашены, как в тексте о спиритизме. Позитивно окраситься может даже в подавляющем большинстве случаев негативное понятие «*уединение*», о котором говорит Зосима, образ жизни монаха, удалившегося от других людей, чтобы хранить образ Христа в чистоте и неискаженности [Джонс, 2022, с. 211]. И у коллективности есть свой позитивный аналог, который Достоевский и сам в своих нехудожественных текстах и Зосима в «Братьях Карамазовых» называет *братством*. Достижение же этого братства сулит не оскотинивание и деградацию, как коллективность социализма или утопия чертей, а наступление Царства Божьего [Джонс, 2022, с. 209]. Можно сделать вывод, что подобные понятия у Достоевского выступают в парах, где особые модуляции могут переключать, например, негативное отчуждение в позитивное уединение и обратно. Если отбросить тонкости, можно сравнить это переключение с похожим в философии Мартина Хайдеггера, где речь (Rede) аутентичного бытия при модусе падения оказывается болтовней (Gerede). Сложность составления схемы понятий у Достоевского заключается в том, что, в отличие от Хайдеггера, писатель не стремился создать более-менее строгий терминологический аппарат, а скорее наоборот – постоянно разрушал его. И если мы можем найти почти полный аналог *братству* в понятии *соборности* у славянофилов, то понятие *личность*, наоборот, в зависимости от контекста использования может приобретать как положительное, так и отрицательное значение, но может и заменяться в отрицательном значении на понятия *самость* или *Я*» [Корриган, 2023, С. 6–7]. Эту неустойчивость знаков в понятийной системе Достоевского можно сравнить с той оппозицией, которую он выстроил в заметке о спиритизме. Как полный раздор в отчуждении и человеческое единство в материальном достатке являются несчастьем, так полный разлад означающих и означаемых (в психоанализе называемый бредом) и полная устойчивость означающих и означаемых (в психоанализе называемая психотической речью) являются неудовлетворительными способами выражения.

Счастье есть только в процессе, в переходе между раздором и единством, а смысл есть только между бредом и психозом. Этот семиотический принцип, разумеется, используется и в его художественном творчестве, где означающие «могут появиться снова в любой момент, с изменившейся семантикой, с новой референцией и в метонимическом сочетании с другими означающими» [Кроо, 2022, с. 22].

Как уже было сказано, сходные категории для Достоевского в разных контекстах могут приобретать совершенно противоположную оценочную окраску. Но что для Достоевского выступает этим переключателем? Есть ли такое означающее, которое при соединении с другими означающими придает им позитивный модус? Как нам кажется, для Достоевского таким означающим выступает Христос. Если для Деррида трансцендентальным означающим выступает Бог [Джонс, 2022, с. 143], то у Достоевского совершается сдвиг внимания с Отца на Сына, вызванный с одной стороны большей христоцентричностью восточной и особенно русской церкви (Как пишет сам Достоевский: «В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, – по крайней мере, это главное» [Достоевский, 1981, т. 23., с. 130]), а с другой – личной привязанностью писателя к фигуре Христа, которая не ослабевала даже в период преобладания «горнила сомнений» над «осанной».

«Христос» – это то означающее, тот образ, который в любом контексте у Достоевского является светлым и положительным и который может пролить свой свет на соседствующие означающие, изменив их окраску, тон и смысл и переключив их модус. Изучение оппозиций, в которые включен Христос, позволит понять, почему Достоевский не мог допустить того, что за спиритическими феноменами может стоять кто-то кроме чертей.

Разумеется, с Христом у Достоевского связана вера. Как пишет в своей книге о Достоевском бывший Архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс, «Примат веры – в ее свободе быть подверженной постоянному обсуждению и расти. Сама ее природа не допускает исключаяющих вопросы и сомнения манифестаций <...>

Вопрос о том, чем обусловлена способность веры побороть утрату иллюзий и видимое поражение (тело старца Зосимы истлевает): свойственной человеческой натуре склонностью к властительному самообману или, напротив, могуществом ее подлинности, – никогда не найдет однозначного ответа» [Уильямс, 2013, с. 33].

Вера и сомнение были неразрывно связаны между собой в понимании Достоевского. Глубина сомнения порождает силу веры, а пылкость веры – радикальность сомнения. В последней записной тетради Достоевский пишет: «Стало быть не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла», как бы усиливая свою «осанну» «горнилом сомнений». Христос всегда оставляет человек свободу – свободу не верить, сомневаться, меняться, развиваться и преображаться. Христос никогда бы не дал научного и окончательного доказательства своего существования, поскольку это бы отобрало у человека свободу, оставив его навечно в рабстве успокоения. Уверенность и успокоенность в рабстве и однозначности – это то, что у Достоевского ассоциируется с бесовскими персонажами: шигалевщина, за которую выступает Петр Верховенский, церковь Великого Инквизитора, утопии Ставрогина и Версилова.

В подобной же перспективе можно прочесть и знаменитое письмо Достоевского Фонвизинной, в котором он заявляет: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной». Если с означаемыми «Христос» вопросов нет, то означаемое «истина» в данном контексте вызывает вопросы. Что оно здесь означает? Та ли это истина, что во фразе Христа из Евангелия от Иоанна: «Я есть путь и истина, и жизнь» (Ин 14:6)? Слова «доказал» и «действительно» заставляют нас обратиться к первому философскому тексту Достоевского, написанному почти через десять лет после цитированного письма, «Запискам из подполья». Подпольный человек, отстаивая свою свободу, полемизирует с «действительностью» и «доказательствами», представленными в виде науки – совокупности эмпирических данных и рациональных умозаключений. Можно заключить, что именно эту истину имеет в

виду Достоевский, когда заявляет, что остался бы с Христом, а не истиной [Уильямс, 2013, с. 47]. Таким образом, означающее «истина» у Достоевского двоятся и расщепляется, как, например, означающее «Голядкин», и начинает указывать на две сущности – научную и метафизическую – окончательно развести которые не получается, но и свести воедино тоже невозможно.

При таком понимании «истины» как «суммы рационально и эвиденциально доказуемых данных» [Уильямс, 2013, с. 47] существует более страшный для Достоевского вариант, чем доказательство того, что «Христос вне истины, а истина вне Христа» – *доказательство* того, что «Христос в истине, а истина в Христе», поскольку такое *доказательство* слило бы Христа и Великого Инквизитора в единую фигуру и означало бы, что Христос принял дьяволово искушение, а такой мысли Достоевский допустить не мог. «Истина» же во фразе Христа «Я есть путь и истина, и жизнь» неотрывна от «пути» и «жизни», т. к. свободы и становления. Истина без пути и жизни – это уже не Христос.

Как пишет Достоевский в своем третьем тексте о спиритизме в «Дневнике писателя», «До тех пор я просто отрицал спиритизм, то есть, в сущности, был возмущен лишь мистическим смыслом его учения (явлений же спиритских, с которыми я и до сеанса с медиумом был несколько знаком, я не в состоянии был вполне отрицать никогда, даже и теперь, и особенно теперь <...>). Но после того замечательного сеанса я вдруг догадался или, лучше, вдруг узнал, что я мало того что не верю в спиритизм, но, кроме того, и вполне не желаю верить, – так что никакие доказательства меня уже не поколеблют более никогда» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 127]. Для Достоевского вопрос о спиритизме стоял не между реальностью или нереальностью спиритических феноменов, как, например, для А. Н. Аксакова со стороны спиритической и Д. И. Менделеева со стороны антиспиритической, а об основании этих феноменов, реальность которых Достоевский не отрицал. Для Достоевского неприемлем «мистический смысл» этого учения, т. е. идея о том, что духи подают сигналы из загробного мира, поскольку такое устройство вселенной противоречит в первую очередь этической системе Достоевского, в основе которой стоит фигура Христа как символа любви,

самопожертвования, искупления и главное – свободы. Желание Достоевского верить основывалось на его этических и антропологических взглядах, поэтому математическим доказательствам его опровергнуть нельзя – «Вера и математические доказательства – две вещи несовместимые. Кто захочет поверить – того не остановите» [Достоевский, 1981, т. 22. с. 101]. В подготовительных материалах к «Дневнику писателя» за 1876 год Достоевский пишет заметки к статье о спиритизме: «Христос удовлетворяет нравственному состоянию; душа, Фома, факиры, чудеса, фокусы, птица полетела – фокусы! Гарантии нравственной, – вот чему верить. На чудесах ничего основать нельзя» [Достоевский, 1981, т. 22., с. 233-234]. Появление в этом ряду Фомы, кажется, странным, поскольку Фома как раз поверил, когда «персты в язвы вложил». Смысл этой записи открывается при чтении «Братьев Карамазовых»: «Алеша был даже больше, чем кто-нибудь, реалистом. О, конечно, в монастыре он совершенно веровал в чудеса, но, по-моему, чудеса реалиста никогда не смутят. Не чудеса склоняют реалиста к вере. Истинный реалист, если он не верующий, всегда найдет в себе силу и способность не поверить и чуду, а если чудо станет пред ним неотразимым фактом, то он скорее не поверит своим чувствам, чем допустит факт. Если же и допустит его, то допустит как факт естественный, но доселе лишь бывший ему неизвестным. В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо. Апостол Фома объявил, что не поверит, прежде чем не увидит, а когда увидел, сказал: «Господь мой и бог мой!» Чудо ли заставило его уверовать? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать и, может быть, уже веровал вполне, в тайнике существа своего, даже еще тогда, когда произносил: «Не поверю, пока не увижу» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 25]. Таким образом, от рефлексии Достоевского о спиритизме родилась концепция «реализма в высшем смысле», основанного не на чудесах или доказательствах, а на нравственном чувстве и любви, которые порождают желание верить, а желание верить порождает саму веру. Когда старцу Зосиме жалуются на сомнение в загробной жизни – «Чем же доказать, чем убедиться?» – он отвечает «доказать тут ничего нельзя, убедиться

возможно <...> Опытом деятельной любви. <...> По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 62].

Теперь, когда причина отвержения Достоевским мистического учения спиритизма, основанная на его этической концепции и связанной с ней концепцией веры, была рассмотрена, следует перейти к демонологии Достоевского, проливающей свет на ассоциативную цепь, связанную у писателя со спиритизмом.

Основной целью чертей для Достоевского является раздор: «Идея их царства – раздор, то есть на раздоре они хотят основать его» [Достоевский, 1981, т. 22, с.34]. Черти внимательно изучают и использует разные виды раздора и отчуждения в своих целях: разобщение между группами людей, между людьми как индивидами и внутри индивидов. Дебора Мартинсен в своей книге «Настигнутые стыдом» пишет: «В романах Достоевского демоническое связывается с индивидуализмом, ложью, намеренным отрывом от общества, раздором» [Мартинсен, 2011, с. 79–80].

Почему на сеансах черти иногда показывают собравшимся спиритические феномены, а иногда не показывают ничего? Чтобы выставить убежденных спиритов мошенниками, чтобы над ними смеялись. Этот смех постороннего наблюдателя задевает самолюбие спирита, который сам видит, что ничего не произошло, но стыд от задетого самолюбия заставляет его упорствовать в своем мнении, озлобляться на неверующих в спиритизм и ещё больше отделяться от остальных в свою спиритическую секту. И этот стыд, связываемый Достоевским в его последнем романе с дьяволом [Мартинсен, 2011, с. 88], уже заставляет спиритов лгать о феноменах, подделывать их и совершать фокусы. Их ловят за этими фокусами, обнаруживая нитки, стучалки и прочие механические уловки, что вызывает в спиритах ещё больший стыд и ещё большее обособление и так далее.

Ложь как бесовской дискурс, самолюбие как бесовская черта характера и стыд как бесовский аффект играют ключевые роли в романе «Братья Карамазовы» и особенно в связи с персонажами, контактирующими с темными силами. Прежде всего это Федор Павлович, самопровозглашённый отец или сын лжи, отождествляющий себя с дьяволом. Проницательный Зосима видит корень его

проблем в стыде и указывает на него: «Главное, самому себе не лгите. Лгущий самому себе и собственную ложь свою слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни в себе, ни кругом не различает, а стало быть входит в неуважение и к себе и к другим. <...> Лгущий себе самому прежде всех и обидеться может. Ведь обидеться иногда очень приятно, не так ли? И ведь знает человек, что никто не обидел его, а что он сам себе обиду навыдумал и налгал для красоты, сам преувеличил, чтобы картину создать, к слову привязался и из горошинки сделал гору, – знает сам это, а все-таки самый первый обижается, обижается до приятности, до ощущения большего удовольствия, а тем самым доходит и до вражды истинной...» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 41]. Это описание психологии Федора Павловича и прочих лгунов Достоевского напоминает тот путь, который, по мнению писателя, проходят спириты на пути своего обособления.

И сам Федор Павлович предполагает, что одержим «духом нечистым» «небольшого, впрочем, калибра». Тут его оценка оказывается верна, поскольку в романе он выступает скорее «сыном лжи», ведь на пути метафизического, социального и психического отчуждения он заходит не так далеко, как, например, его сын Иван, парадоксально оказывающейся в позиции «отца лжи», ведь на всех трех уровнях заходит куда дальше биографического отца: на уровне метафизическом – входит в контакт с чёртом, на уровне социальном – оказывается причастен к убийству, на уровне психическом – создает галлюцинаторную проекцию вытесняемых мыслей.

Другим одержимым «духом нечистым мелкого калибра» оказывается отец Ферапонт, главный противник старца Зосимы. Последний, как и сам Достоевский, отвергает чертей, вместо экзорцизма советует слабительное, а свою веру основывает на этике любви и братства. Ферапонт же, позиционируя себя как бесогона, постоянно видит и ловит бесов, строго блюдет посты и ритуалы и больше сосредотачивается на сверхъестественной стороне религии – чудесах, видениях и озарениях. Но, как и в случае с Федором Павловичем, чертовщина Ферапонта является компенсацией уязвленного самолюбия – «чудеса и видения» должны заменить то отсутствие морального и духовного авторитета, который все признают

у Зосимы, и богословского образования других монахов обители (неграмотный Ферапонт, к примеру, сумел найти различие между Духом Святым и Святодухом).

Оба они, и Федор Павлович, и Ферапонт, отчуждены от самих себя и используют истории про бесов и чертей как проекцию вовне и материализацию своих психологических комплексов, вызванных стыдом и ущемлением самолюбия, а также желанием установить и закрепить свое доминирование. Некоторые исследователи даже заявляют, что «Иван занимает по отношению к Ферапонту такую же позицию, как Алеша к Зосиме: и тот, и другой воспринимают бесовскую силу как материализованную; и тот, и другой, заперты в темнице собственного одиночества, завершающегося сумасшествием» [Уильямс, 2013, с. 99]. Можно заключить, что, по Достоевскому, экстернализация – самый бесовской психический механизм, поскольку материализует, вынося вовне, внутренние противоречия личности, тем самым отчуждая человека от самого себя и, впоследствии, от остальных, поскольку расщепленная личность не может вступать в здоровые формы коллективности.

И последним важным для нас аспектом бесовского у Достоевского является отказ от собственной воли и ответственности и передача их кому-то ещё. Следует обратить внимание на то, что для Достоевского одержимость бесом всегда добровольная, тем самым «одержимый» и спиритический «медиум» у писателя уравниваются.

Романом Достоевского, где больше всего уделяется внимание именно этому аспекту темных сил, являются «Бесы». И главным бесом там, романном Мефистофелем, оказывается Петр Верховенский. Объясняя, как он захватывает контроль над другими людьми, он говорит, что основным чувством, помогающим ему в этом, является стыд: «самая главная сила – цемент все связующий – это стыд собственного мнения. Вот это так сила! И кто это работал, кто этот "миленький" трудился, что ни одной-то собственной идеи не осталось ни у кого в голове! За стыд почитают» [Достоевский, 1974, т. 10, с. 323]. Люди стыдятся части своего Я, пытаются вынести его вовне и отказаться от него, тем самым освобождая место в себе для беса. Но бесам тоже нужны люди, поскольку у них отсутствует

самостоятельная телесность – их основное желание. Черт Ивана говорит: «Моя мечта это – воплотиться, но чтоб уж окончательно, безвозвратно, в какую-нибудь толстую семипудовую купчиху и всему поверить, во что она верит» [Достоевский, 1976, т. 15, с. 75]. Верховенский тоже ищет себе тела, его мечта – это Ставрогин, пустое тело, до этого вынесшее вовне все свои идеи и чувства, которые сами, как бесы, заняли тела других опустошенных людей, добровольно впустивших их в себя. Самым ярким примером в романе, демонстрирующим вторжение беса в другого человека, является диктовка предсмертной записки Верховенским Кириллову, которая будет подробнее анализироваться в следующей главе, где последний становится телом, полностью повинующимся воле Петра, диктующего «Я, Алексей Кириллов...» [Достоевский, 1974, т. 10, с. 340]. А бесовской идеологией является, конечно, шигалевщина, воплощающая для Достоевского социалистическое учение, где «Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны» [Достоевский, 1974, т. 10, с. 323], но есть избранные, про которых Верховенский говорит: «Желание и страдание для нас, а для рабов Шигалевщина» [Достоевский, 1974, т. 10, с. 324].

Тем самым мы подошли к «Поэме о Великом Инквизиторе», в которой сосредоточено всё, что Достоевский ассоциировал в своем творческом кругозоре с бесовщиной. Великий Инквизитор точно определяет роль чуда и свободы для Христа: «Всё, что ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится как чудо, а свобода их веры тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 230]. Чудо, как и материальное научное доказательство, для Достоевского – это отказ от тяжести собственной свободы выбора, выбора верить или не верить, основанного на внутреннем чувстве. Тяжести, которую человек всё время пытается сбросить, чтобы «преклониться пред тем, что уже бесспорно». Попытка обосновать свою веру на чем-то внешнем, на чем-то материализованном, это отказ от свободы воли и впадение в бесовщину. Дьявол говорит Христу, что людям не нужна свобода, а нужны «камни, обращенные хлеба» – фраза, которую Достоевский несколько раз цитирует в статье

о спиритизме – т.е. материальное чудо, *доказательство* правильности выбора в пользу Христа.

Но Христос «понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, [Он] тотчас бы и искусил господя, и веру в него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасать пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший [Его]» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 233]. Чудо, использованное в форме доказательства, это парадоксальная вещь, поскольку, пытаясь дать опору вере, оно же веру и разрушает. Христос отказался полагаться на доказательство и понадеялся, что люди последуют Его примеру. Инквизитор говорит Христу: «[Ты] понадеялся, что, следуя тебе, и человек останется с богом, не нуждаясь в чуде. Но ты не знал, что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и бога, ибо человек ищет не столько бога, сколько чудес. И так как человек оставаться без чуда не в силах, то насоздаст себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству, хотя бы он сто раз был бунтовщиком, еретиком и безбожником» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 233]. Тайна Инквизитора заключена в том, что его Церковь изгнала из своего центра Христа и поставила на его место Дьявола. Инквизитор не верит в Бога. Авторитет церкви инквизитора позволяет людям отказаться от тяжести знания о свободе и неопределенности, успокоиться и остановиться. А все атрибуты религии, в которой нет Христа, как было сказано в начале, приобретают отрицательную окраску. Без свободы в вере нет Христа, без Христа *паства*, ведомая Христом, становится *стадом*, ведомым Дьяволом, *неопределенность*, связанная со свободой, становится *смутностью*, вызванной бесами и т.д.

Демонический сценарий для Достоевского выглядит так: человек, не выдерживающий тяжести своей свободы – веры, основанной на нравственном чувстве и желании быть подобным Христу, – начинает искать возможности опереться на что-то вне себя – на чудо или научное доказательство, на идеологию, социальную группу, авторитет и т.д. Отказавшись от своей свободы и впад в добровольное рабство он начинает отчуждаться от себя самого и от остальных людей. Этот путь ведет к падению, озлоблению, преступлению и сумасшествию.

Видно, что спиритизм основан на таких же чувствах и желаниях – отдать себя во власть доказательства загробной жизни через спиритические феномены, подчиниться власти спиритических авторитетов вроде Сведенборга и Дэвиса, обособиться в секты, основанные на тайне («решат окончательно, что это не черти, а так, какое-нибудь там электричество, какой-нибудь новый вид мировой силы, то мигом наступит полное разочарование: “Вот, скажут, невидальщина, какая скука!” – и тотчас же все забросят и забудут спиритизм, а займутся, по-прежнему, делом» Достоевский, 1981, т. 22, с. 32). Такая параллель и позволила Достоевскому заключить, что Христос не мог быть причастен к спиритизму, в отличие от Дьявола.

Самым сложным для трактовки в рамках относительно системной демонологии Достоевского является эпизод с чертом Ивана. Драйвером расщепления Ивана, создающим проекцию Я в виде черта, является гибридное чувство – сочетание стыда и вины. Стыдится Иван за свои речи, идеи и концепции, которые черт в разговоре постоянно цитирует и возвращает Ивану, а вину испытывает, разумеется, за причастность к убийству своего отца.

На создание этого образа явно повлияли размышления Достоевского о спиритизме. Черт сам заявляет о том, что очень любит спиритов, повторяя идеи Достоевского из дневника писателя о том спиритам «черти с того света рожки показывают» [Достоевский, 1976, т. 15, с. 77]. Там же черт говорит о том, что вера и материальные доказательства существуют в разных плоскостях, и что без желания поверить никакие материальные доказательства не помогут, приводя в пример апостола Фому: «Фома поверил не потому, что увидел воскресшего Христа, а потому, что еще прежде желал поверить» [Достоевский, 1976, т. 15, с. 77]. В начале романа такой же пример с Фомой приводился рассказчиком в отношении Алеши, но вере тогда противопоставлялось не материальное доказательство, а чудо: «Апостол Фома объявил, что не поверит, прежде чем не увидит, а когда увидел, сказал: «Господь мой и бог мой!» Чудо ли заставило его уверовать? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать и, может быть, уже веровал вполне, в тайнике существа своего, даже еще тогда, когда произносил: «Не поверю, пока не увижу». Эта эквивалентность

подтверждает тезис о том, что для Достоевского «чудо» и «научное доказательство» проходили по одной категории и одинаково выносились за скобки в вопросах веры. Как нельзя доказать научно существование или отсутствие Бога или загробной жизни, так нельзя это сделать и с помощью чуда.

О замерзании при перемещении в пространстве (от которого черт простудился) Достоевский тоже взял из околоспиритической литературы – из книги астронома Фламариона, находившейся в библиотеке Достоевского. Фламарион как раз писал «о путешествиях духов, не замерзающих в пространствах», над чем Достоевский иронизирует: «Ду́хи не замерзают, но уж когда воплотился, то... словом, светренничал, и пустился, а ведь в пространствах-то этих, в эфире-то, в воде-то этой, яже бе над твердию, – ведь это такой мороз... то есть какое мороз – это уж и морозом назвать нельзя, можешь представить: сто пятьдесят градусов ниже нуля!» [Достоевский, 1976, т. 15, с. 77]. И свой мир черт описывает как аналог нашего, с их собственными «средними веками» и даже их «семипудовыми купчихами», что противоречит христианской доктрине и напоминает путешествия по загробному миру Сведенборга, которые за основу позднее взяли спириты. Сведенборг писал, к примеру: «В менее жестоких адах виднеются как бы плохие избушки, иногда сплошь наподобие города, с улицами и площадями» [Сведенборг, 2018, с. 390]. Сведенборгианцы, а следом за ними и многие спириты, считали, что миры духов устроены похожим на наш мир образом, поэтому смерть является лишь переходом из одного мира в другой. Интересно вспомнить слова Федора Павловича из начала романа, когда он говорит про Ад: «Ну вот и думаю: крючья? А откуда они у них? Из чего? Железные? Где же их куют? Фабрика что ли у них какая там есть? Ведь там в монастыре иноки наверно полагают, что в аде например есть потолок» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 23]. Разумеется, в монастыре так не считают, потому что, в соответствии с христианскими представлениями, формы и материи в Аду совершенно не похожи на земные, но такой образ Ада, с потолком и фабрикой, вполне возможен в представлении некоторых видов спиритизма. В комментариях к фразе Федора Павловича «Это как один француз описывал ад: *«J'ai vu l'ombre d'un cocher, qui avec*

l'ombre d'une brosse frottait l'ombre d'un carrosse» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 24] в качестве возможного источника указывается Фламарион – известный спирит и теософ. Исследователи уже не раз указывали на Федора Павловича как на один из прообразов Черта для Ивана. Но в иронических ремарках Федора Павловича видели просвещенческую критику вульгарных представлений о христианском Аде, хотя образы Ада как мира, подобного нашему, сами по себе являются продуктом Просвещения – линии Сведенборга, спиритов и теософов. И рассказы Черта, являющего проекцией просвещенческого нигилизма Ивана, о «наших купчихах» идут по этой же линии.

Черт Ивана несколько раз именуется «приживальщиком». С одной стороны, это выступает ещё одним мотивом, объединяющим его с Федором Павловичем, которому тоже приходилось быть приживальщиком. Но если вспомнить первого значимого приживальщика Достоевского – Фому Фомича Опискина – можно выделить пару ключевых для образа приживальщика у Достоевского ассоциаций.

Приживальщик впускается в дом с позволения хозяина. В этом он сближается с фольклорным представлением о темных силах, которых нужно добровольно впустить в дом или даже пригласить, что обыгрывается в «Фаусте» Гете, где Мефистофель, с которым сравнивает себя Черт Ивана, просит Фауста трижды пригласить его, чтобы он мог войти в дом.

Приживальщик у Достоевского устанавливает контроль над волей обитателей дома, в который он входит, и особенно его хозяина. Это для Достоевского, как было показано выше, тоже одна из ключевых характеристик темных сил: бесовщина – это отказ от собственной воли и передача себя во власть другого.

С этим же мотивом отказа от собственной воли связана и вторая характеристика черта Ивана – его именуют «лакеем». Помимо отсылки ко второму персонажу, повлиявшему на создание Иваном этого образа, – Смердякову – эта характеристика имеет в системе взглядов Достоевского устойчивые значения. Лакей отказывается от своего мнения, своей свободы, своей самостоятельности и начинает прислуживать иной сущности, будь то человек, институция или идея.

Как показывает С. В. Савинков, «приживальщик» и «лакей» вместе с «джентльменом» объединяются Достоевским в единую категорию «готового», выступающую лейтмотивом его творчества и системы мышления: «доминанта джентльмен, в первую очередь, указывает на обретение определенной формы, чего-то законченного, на достижение некоего предела – т. е., как видно, всего того, что сопрягается у Достоевского с понятием «готового» и «готовости». Джентльмен – тот, кто умеет производить впечатление своей внешностью, благовоспитанной формой – строгим изяществом манер и костюма. Это умение изобличает в нем человека иноземного, западного, для которого на первом месте всегда стоит все, что имеет отношение к форме» [Савинков, Фаустов, 2010, с. 122]. Готовая мысль позволяет избежать необходимости мыслить, в её пользу можно отказаться от свободы мысли; готовая фраза позволяет сбросить с себя свободу самовыражения через формулировку более точно выражающей свое Я фразы; костюм и манеры – это способ избежать демонстрации свое аутентичного образа и связанных с этой демонстрацией рисков. Получается, что идеальный джентльмен в вопросах религии – это спирит, поскольку он сбрасывает с себя необходимость мучиться в вопросах веры и обращается к столоверчению как доказательству, как к внешнему объекту, равному манерам или костюму.

Но помимо соответствия основным категориям бесовского и демонического у Достоевского, Чёрт Ивана обладает и уникальными для него свойствами. Черт посылает двойные сигналы, одновременно утверждая свою иллюзорность и воплощенность. Как он сам говорит – с благородной целью посеять семя веры. Черт говорит: «когда ты во мне совсем разуверишься, то тотчас меня же в глаза начнешь уверять, что я не сон, а есмь в самом деле, я тебя уж знаю» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 76], что является аналогом фразы Тихона из вырезанной главы «Бесов» о том, что «совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры». Черт этого не желает, поэтому пытается запутать Ивана, предоставляя доводы в пользу обеих трактовок. Может показаться, что Черт выдает Ивану то необходимое «горнило сомнений», без которого невозможна «осанна», но это сомнения иного рода. Черт выдает сомнения не деятельные, а парализующие;

сомнения, которые не открывают путь к вере, а сбивают с него, создавая множество развилок-тупиков. Можно сказать, что если у Достоевского сомнения в положительном смысле основываются на отсутствии чудес и доказательств, то Черт, наоборот, выдает чудеса и доказательства в пользу обеих трактовок.

С этим же парализующим избытком связаны сущность Чёрта в создании «происшествий» и «Геологический переворот». «Происшествия» и «пакости» – это деятельность, отвлекающая от существенных изменений. Происшествия – суррогат Событий. Так и в «Геологическом перевороте» мир разрушается, чтобы пересобраться в то же самое. Чёрт Ивана – это демон тождества, создающий иллюзию подвижности и изменения для сохранения подобия, от которого он сам уже давно устал [Кроо, 2022, с. 64].

Такое количество отсылок к спиритизму в образе и разговоре Чёрта не может не заставить нас спроецировать это единообразие на доктрину спиритизма. Ведь спиритический загробный мир – это тоже приговор единообразия – разум сохранится, память сохранится (тогда как Достоевский считал, что сознание, память, личность и прочие атрибуты нашей земной жизни в жизни последующей преобразуются до неузнаваемости [Кроо, 2022, с. 68–69]), а значит, каждый новый мир из бесчисленных миров Сведенборга и Фламмарiona – только небольшая вариация этого мира, а значит, вместо преображения и обожествления нас ждет только подобие судьбы «тени кучера, которая тенью щетки чистила тень кареты» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 24].

2.2. Ф. М. Достоевский и Э. А. По: демонология и нарратология утопии

Как уже говорилось, в своей статье «Спиритизм. Нечто о чертях. Чрезвычайная хитрость чертей, если только это черти», опубликованной в «Дневнике писателя» за 1876 год, Достоевский в рамках мысленного эксперимента создает утопию, которую можно противопоставить утопии «Сна смешного человека», поскольку она достигается за счет максимального увеличения знания и сознания, а не отказа от них в пользу всеобщей любви и единства с природой, как во «Сне...».

Следующий отрывок в данной работе уже цитировался, но, ввиду его важности, мы считаем необходимым привести его ещё раз. Достоевский, описав низкий уровень полезности и качественности сообщений «с того света» (посылаемых чертями), предлагает читателю вообразить альтернативный вариант: а что если бы черти посылали людям не «пустячки», а делились знаниями о законах природы, еще не известных человеку, открытиями науки и техники – «Вдруг бы, например, открыли электрический телеграф (т. е. в случае, если б он еще не был открыт) <...> вдруг посыпался бы ряд открытий вроде таких, что солнце стоит, а земля вокруг него обращается (потому что наверно есть еще много таких же точно, по размерам, открытий, которые теперь еще не открыты, да и не сняты мудрецам нашим); вдруг бы все знания так и свалились на человечество и, главное, совершенно даром, в виде подарка?» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 33]. В таком случае, как пишет Достоевский, наступило бы общество изобилия, «как мечтают наши русские социалисты». Тем не менее, результат этой утопии был бы печален: «Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов! Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них все украл разом; что исчез человеческий лик и настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницею, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной <...> что *счастье не в счастье, а лишь в его достижении*» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 34]. В конечном итоге люди начнут истреблять друг друга, а затем и взбунтуются против чертей.

Спиритическая утопия в таком изложении начинает до степени смешения напоминать социалистическую, что Достоевский эксплицитно отмечает, а недостатки и потенциальная недолговечность этой утопии отчетливо видны как самому Достоевскому, посвятившему многие страницы своих художественных и нехудожественных произведений ее критике, так и чертям, которые не хотят ее воплощать именно по этой причине. Как это часто бывает у Достоевского, раздающего свои личные взгляды и качества отрицательным персонажам своих произведений, черти получают прозорливость Достоевского (либо Достоевский признается в своей чертовской прозорливости).

Утопия «Сна смешного человека», как было сказано выше, в чем-то может быть противопоставлена спиритической утопии (в основном – в принципах организации утопического общества), но у них есть и точки соприкосновения. А. Б. Криницын уже отмечал эту двойственность: «Почему же картина земного рая в «Сне смешного человека» не подвергается столь уничижительным оценкам, а наоборот, пленяет героя и вдохновляет на любовь к людям? Очевидно, потому что человечество в этом видении не теряет связи с Богом и не претендует на рукотворное устройство «рая». Однако изоморфизм двух идеалов преследовал Достоевского, начиная с «Бесов» и до конца творческого пути как одна из серьезнейших проблем и искушений современности» [Криницын, 2022, с. 75]. Рассмотрим вопросы утопического социализма и спиритизма в этих утопиях.

О влиянии текстов утопических социалистов на «Сон...» было написано много работ (часть из них перечислена в комментариях к «Сну...» в Полном собрании сочинений [Достоевский, 1983, т. 25, с. 402]). В одной из последних работ на эту тему С. А. Кибальник пишет, что «Сон...» построен по принципам европейского социально-утопического романа в стиле Кампанеллы и Кабе: «Путешествие на другую планету или в другую страну, люди «солнца», «сон» и «галлюцинации», «бред», «сумасшествие» и возможность «вдруг» все устроить – элементы сюжета социально-утопического романа вообще» [Кибальник, 2021, с. 228]. Правда, Кибальник ниже отмечает, что утопия «Сна...» – это утопия «социального христианства», а не утопического социализма, поскольку наступает «вследствие осознания необходимости братской любви – следовательно, не по рецепту утопического социализма или коммунизма» [Кибальник, 2021, с. 230], но путь к этой утопии может быть вынесен за скобки, если результат напоминает образы утопических социалистов.

Тем не менее, обе эти утопии оканчиваются крахом – вне зависимости от того, какой путь к ним привел – материальное ли изобилие, дарованное людям чертями, или осознание братской любви, которое загадочным образом испаряется после того, как жители планеты узнают о том, что от этой братской любви можно отказаться. Все утопии Достоевского недолговечны и тем самым семантически

соединяются с концептом Золотого века, одним из основных свойств которого является то, что этот золотой век скоро закончится. И утопия «Сна смешного человека» напоминает Золотой век, который снится Ставрогину – картину Клода Лоррена «Морской пейзаж с Ацисом и Галатеей», на которой запечатлен момент за минуту до гибели Ациса и Галатеи от циклопа Полифема [Тихомиров, 2022, с. 760]. (В контексте связи утопии «Сна...» и утопии Версилова из «Подростка», куда перешел сон Ставрогина по цензурным соображениям, В. Н. Топоров предлагает говорить о «тексте Золотого века» у Достоевского [Топоров, 2009, с. 465]). В пре-тексте Золотого века уже есть его гибель, знаменующая гибель всех утопий, порожденных этим пре-текстом.

Второй точкой соприкосновения является спиритизм, и если спиритизм утопии статьи «Нечто о чертях...» не нуждается в обосновании, то спиритизм «Сна...» заслуживает комментария. Во-первых, указывают, что на создание рассказа повлияло увлечение Достоевским астрономией – в его библиотеке были найдены книги астронома Камиля Фламариона. Фламарион был не только астрономом, но и убежденным спиритом, который писал «о путешествиях духов, не замерзающих в пространстве» [Виницкий, 2021, с. 94]. Но более интересным может быть влияние на рассказ Достоевского другого представителя спиритического учения – Эндрю Джексона Дэвиса, с теориями которого Достоевский мог познакомиться во время общения с другом, корреспондентом и популяризатором идей Дэвиса А. Н. Аксаковым.

Дэвис, вслед за Фламарионом, придерживался идеи о том, что другие планеты заселены духами и даже, как пишет известная русская спиритка и кулинар Е. И. Молоховец, «человечествами» [Молоховец, 1906, с. 8]. Если Достоевский и был знаком с концепцией Фламариона о населенности других планет духами, то через двойное опосредование Дэвиса и Аксакова, поскольку из трудов Фламариона в библиотеке Достоевского были только работы по астрономии [Достоевский, 1983, т. 25, с. 400] (впрочем, и в них были спиритические построения).

Вторым компонентом учения Дэвиса, важным для «Сна...», являлась смычка спиритического учения с социалистическим, а именно – с учением Шарля Фурье, про которого Дэвис писал, что его учение является «наиболее полезным, наиболее истинным, наиболее безгранично возвышенным, даже стремящимся к уровню учения Иисуса и подтверждаемым им» [Davis, 1847, с. 585].

В учении же Фурье Дэвис находит «невыразимую гармонию, пронизывающую Вселенную» [Davis, 1847, с. 585], что подводит нас к третьему важному компоненту учения Дэвиса – Природе. Основной труд Эндрю Джексона Дэвиса называется «Принципы природы», в котором многие страницы посвящены гармоничному взаимодействию с ней. Эта гармония с природой, которую искал Дэвис, была воплощена на планете, посещенной смешным человеком.

Таким образом, в утопии рассказа «Сон смешного человека» воплощены сразу все принципы учения Дэвиса:

1) Убежденность в бессмертии души: «Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса» [Достоевский, 1983, т. 25, с. 114].

2) Социальный строй в стиле французских утопистов: «Они блуждали по своим прекрасным рощам и лесам, они пели свои прекрасные песни, они питались легкою пищею, плодами своих деревьев, медом лесов своих и молоком их любивших животных. Для пищи и для одежды своей они трудились лишь немного и слегка» [Достоевский, 1983, т. 25, с. 113].

3) Гармония с природой и вселенной: «У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной» [Достоевский, 1983, т. 25, с. 114].

Утопия «Сна смешного человека» – это не воплощение идеала христианской любви, чаемое Достоевским, а спиритическая утопия Дэвиса, хотя и отличающаяся от иронической зарисовки из статьи «Нечто о чертях...», но только во внешних чертах. Суть в них одна, и эта их суть Достоевским отвергается.

Полезным для прояснения отношения Достоевского к двум своим утопиям будет сравнение его с другим автором, изображавшим темные силы и ироничные утопии в своих текстах – Эдгаром Алланом По. Сравнением двух классиков посвящены многие работы. Из относительно недавних исследований на эту тему стоит отметить общесопоставительную статью Г. Л. Богграда [Боград, 2008] и коллективную монографию о По, Бодлере и Достоевском, в которой наибольший интерес для нас представляют статьи о демоне перверсии [Вальта, 2017], о нарраторах [Телье, 2017] и о черте [Осипова, 2017].

Влияние на «Сон смешного человека» рассказов По, опубликованных Достоевским, уже неоднократно исследовалось. В комментариях к «Сну смешного человека» в Полном собрании сочинений [Достоевский, 1983, т. 25, с.400–403] есть раздел о влиянии на «Сон...» рассказов По; сошлемся также на известную работу Робин Фойер Миллер о «Сне...» (в которой он интересно трактуется как святочный рассказ), где есть раздел о По [Миллер, 2022, с. 195–202]. Например, следующий фрагмент «Повести Крутых гор» рифмуется с похожим описанием собственной смерти/сна о смерти у Достоевского: «Я забился в судорогах... я испустил конвульсивный вздох... я умер. <...> В течение нескольких минут, – заговорил тот, – моим единственным ощущением, моим единственным чувством были бездонная темнота, растворение в ничто и осознание себя мертвым. Затем мою душу как бы сотряс внезапно удар, словно электрический. И он принес с собой ощущение упругости и света, но свет этот я не видел, а только чувствовал. В одно мгновение я, казалось, воспарил над землей» [По, 2014, с. 319]. Или же особенность открытых во сне истин и их переноса из сна в реальность в рассказе «Месмерическое откровение» похоже на

чувства смешного человека, пытающегося проповедовать то, что он «понял» во сне: «месмерическое озарение позволяет мне схватывать самый ход рассуждений, который, пока я нахожусь в этом необычном состоянии, я могу проследить, но который – такова сама месмерическая феноменальность подобного состояния – становится недоступен моему пониманию в нормальных условиях, тогда в сознании остаются лишь результаты этих рассуждений. Бодрствующему во сне рассуждения и вывод – то есть причина и конечный результат – даны нераздельно. В естественном же состоянии причина исчезает, и остается – да и то, пожалуй, лишь частично – один результат» [По, 2014, с. 792]. Тут стоит лишь отметить, что на месмерические рассказы По повлияли лекции Эндрю Джексона Дэвиса, до спиритизма увлекавшегося темой животного магнетизма [Sova, 2001, с. 85]. Таким образом, помимо тематических пересечений внутри текстов По и Достоевского, есть еще один объединяющий их элемент – учение Дэвиса. Мы же для изучения темы утопии обратимся к другим рассказам американского писателя. Оговоримся, что их выбор обусловлен исключительно тем, что каждый из рассказов по-своему обращается к теме утопии (при всей разнице в модальности подачи этой темы). Впервые объединить эти рассказы в подобную серию попытался Р. А. Фуско [Fusco, 1982].

Так, у По есть рассказ, по своей сюжетно-нарративной организации явно напоминающий «Сон смешного человека»: рассказчик, представитель цивилизации, попадает в утопическое гармоничное общество и становится свидетелем его крушения, после чего возвращается в свой мир и рассказывает всем об основах той гармонии, которую он увидел. Это рассказ «Черт на колокольне».

Нарратор – человек, обладающий поверхностным рациональным знанием, историк по профессии и образу мышления, берется повествовать об утопическом обществе голландского городка Школькофремена «с тем строгим беспристрастием, скрупулезным изучением фактов и тщательным сличением источников, коими ни в коей мере не должен пренебрегать тот, кто претендует на звание историка» [По, 2014, с. 88]. В описываемом рассказчиком обществе не

происходит никаких изменений, городок «всегда выглядел совершенно так же, как и в нашу эпоху» [По, 2014, с. 89], а одним из принятых во время пребывания рассказчика в Школькофремене советниками ратуши решений было «Что изменять добрый старый порядок жизни нехорошо» [По, 2014, с. 91]. Другим решением, выражающим основные принципы этого общества, является принцип «держаться наших часов и нашей капусты» [По, 2014, с. 91].

Часы и капусту объединяет их геометрическая форма – круг (в случае капусты – трехмерный вариант круга, шар), еще древними греками названная совершенной. Все в обществе Школькофремена циклично и размеренно, как в круге. Но часы, помимо цикличности и повторяемости, указывают и на временность установленной утопии. Ту же функцию мотив часов выполняет в рассказе «Маска Красной Смерти», постоянно напоминая гостям замка Просперо о том, что утопия принца рано или поздно закончится – когда опустеют запасы или когда Красная Смерть проникнет в утопию извне. Капуста указывает на скромность и неприхотливость (со времен императора Диоклетиана).

Но этой утопии приходит конец, когда черт, «Дер Тейфель», проникает в Школькофремен, заставляет часы ударить тринадцатый раз и тем самым разрушает математически точный баланс и гармонию. Рассказчик становится свидетелем этой сцены, покидает город и, подобно смешному человеку, проповедующему об увиденной им утопии, взывает о помощи «ко всем любителям точного времени и капусты» [По, 2014, с. 95].

Аналогичная ситуация, но без внешнего свидетеля, разыгрывается в упомянутом ранее рассказе «Маска Красной Смерти». Принц Просперо с целью укрыться от бушующего мора запирается в одном из своих аббатств вместе с приближенными и пытается создать свою утопию. Аббатство Просперо, «выстроенное наподобие замка» [По, 2014, с. 243], можно сравнить с «Хрустальным дворцом» Достоевского – образом, символизирующем утопическое общество, которому не суждено продержаться долго.

Интересно, что удивительная архитектура замка в конечном итоге по форме может напоминать тот же круг, что и план города Школькофремена из «Черта на

колокольне», если предположить, что каждый поворот в новую комнату совершается в одну сторону. Комнаты в замке Просперо «располагались столь причудливо, что взор охватывал немногим более одного зараз. После каждых двадцати или тридцати ярдов был крутой поворот» [По, 2014, с. 244]. Сравним с устройством Школькофремена: «Городок расположен в долине, имеющей форму правильного круга <...> По краю долины (совершенно ровной и полностью вымощенной кафелем) расположены, примыкая друг к другу, шестьдесят маленьких домиков» [По, 2014, с. 89]. Тогда форма круга является у По геометрическим символом утопии (можно было бы сказать, что, согласно По, утопиям суждено закругляться).

Еще одним рассказом По, поднимающим интересующую нас тему утопии, является сатирический рассказ «Система доктора Смоля и профессора Перро». Формально, на уровне нарратива этот рассказ устроен так же, как и «Сон смешного человека» и «Черт на колокольне»: чужак оказывается свидетелем крушения утопического общества. Рассказчик, путешествуя по Франции, решает посетить дом умалишенных, который, как он узнает в ходе визита, захватили сумасшедшие и установили там свои порядки. В конце рассказа надзиратели возвращают себе свободу и контроль над заведением, тем самым разрушая утопию сумасшедших.

Помещая действие рассказа во Францию и делая всех, настоящих и вымышленных, создателей социально-медицинских утопий французами, По полемизирует с французскими социалистическими утопиями. Описывая существовавшую прежде систему, доктор Майяр (оказавшийся впоследствии сумасшедшим) в своих словах удивительно совпадает с одним социальным проектом, запечатленным в романе Достоевского «Бесы». Несмотря на все очевидные различия, микросоциологические механизмы в двух системах – Майяра и Шигалева – работают схожим образом.

Описывая «систему поблажек», герой По говорит следующее: «Было очень важно заставить каждого сумасшедшего наблюдать за поступками всех остальных. Дайте понять умалишенному, что вы полагаетесь на его благоразумие

и сообразительность, – и он ваш телом и душой. Действуя таким образом, мы избавились от необходимости содержать целый штат надзирателей, которые обходятся недешево» [По, 2014, с. 441]. А Петруша Верховенский так комментирует проект Шигалева: «У него хорошо в тетради, – продолжал Верховенский, – у него шпионство. У него каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны» [Достоевский, 1974, т. 10, с. 322]. Обе системы – «система поблажек» и «шигалевщина» – устроены по принципам равенства в несвободе, когда все становятся надзирателями друг для друга. Но доктор Майяр доводит эту систему до еще большего совершенства: «Почему-то он вбил себе в голову, что открыл новую систему управления, лучше всех старых, которые были известны прежде, – систему, когда управляют сумасшедшие» [По, 2014, с. 452].

Но и этой утопии не суждено было продержаться долго. Крики надзирателей, которые были слышны из столовой, выполняют в рассказе ту же функцию, что и удары часов в «Маске Красной Смерти» – являются свидетельством временности происходящего пиршества и знаменем скорого конца [Fusco, 1982]. Рассказчик, судя по всему, принял достоинство системы, в которой управлять должны сумасшедшие, а надзирателей нужно вывалить в смоле и перьях и держать на хлебе и воде, поскольку он в конце рассказа говорит: «Все мои поиски сочинений доктора Смоля и профессора Перро, – а в погоне за ними я обшарил все библиотеки Европы – окончились ничем, и я по сей день не достал ни одного из их трудов» [По, 2014, с. 456]. Видимо, недостаточное знакомство с выдуманными сумасшедшими трудами – это единственное, что останавливает рассказчика «Системы...» от того, чтобы присоединиться к своим коллегам-проповедникам из рассказа По «Черт на колокольне» и рассказа Достоевского «Сон смешного человека».

Сравнивая утопии Достоевского и По, можно сделать несколько выводов. Оба они не верили в возможность построения утопического общества (возможно, исключением могла бы стать христианская утопия любви Достоевского, но он так никогда ее полноценно художественно не изобразил), они всегда терпят крах. Но

причины этого краха различаются. У По этой причиной обычно становится пришествие темных сил извне (черт в «Черте на колокольне», Красная Смерть в «Маске красной смерти»; надзиратели, «армия каких-то существ» в «Системе доктора Смоля и профессора Перро»). По считал, что замкнутые системы не могут существовать, внешняя сила всегда вторгнется и разрушит утопический мир (даже целую планету, как это сделала комета в рассказе «Разговор Эйрос и Хармионы» [Fusco, 1982]). У Достоевского же не черти разрушают системы, построенные людьми, а люди разрушают системы, построенные чертями (или которые черти могли бы построить). Герой «Сна смешного человека» совмещает в себе функции рассказчика и черта из «Черта на колокольне» – сам является разрушителем и свидетелем разрушения. В статье «Нечто о чертях...» люди бунтуют против рациональной утопии изобилия, предоставленной им чертями (тема, важная для Достоевского со времен «Записок из подполья» [Morson, 1981, с.130]), поэтому черти и не реализуют утопию, а устраивают раздор. Достоевский не верил в онтологическую силу зла («Вся беда моя в том, что я и сам никак не могу поверить в чертей» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 33]), а верил только в свободную волю человека. Черти Достоевского оказываются в двойственной ситуации: они существуют и не существуют, Достоевский в них верит и не верит. Эту разницу можно прояснить следующим образом: Достоевский, «сын своего века», не верит в чертей как в реально существующую темную силу, присутствующую в мире независимо от человека, но верит в них как в свойство человеческой психики, выносящей вовне зло из души человека.

Иллюстрацию этого отличия восприятия зла можно обнаружить в необычном месте – адаптации рассказа Эдгара По «Не закладывай черту своей головы» у Фредерико Феллини в киноальманахе «Три шага в бреду». В рассказе По герой Тоби Дэммит (Накойчерт) постоянно использует фразу о том, что готов заложить свою голову черту и тем самым, по мнению рассказчика, навлекает на себя темные силы. В конце концов Тоби призывает самого черта, который вынуждает его совершить самоубийственный прыжок и забирает его голову: «Я видел, как он взлетел вверх и сделал курбет над самой калиткой, но по какой-то

совершенно необъяснимой причине через нее он так и не перепрыгнул. Впрочем, весь прыжок был делом одного мгновения; предаваться глубоким размышлениям у меня попросту не было времени. Не успел я и глазом моргнуть, как мистер Накойчерт упал навзничь с той же стороны калитки, с какой прыгнул. В тот же миг я заметил, что пожилой господин со всех ног бежит, прихрамывая, прочь, поймав и завернув в свой фартук что-то, тяжело упавшее сверху, из-под темного свода прямо над калиткой. <...> Я поспешил к нему и обнаружил, что ему, как говорится, был нанесен серьезный урон. Сказать по правде, он попросту лишился своей головы, и как я ни искал, мне так и не удалось ее нигде найти» [По, 2014, с. 757]. Этот сатирический рассказ По был полемически направлен против идей трансценденталистов, отрицавших онтологическое существование зла, и должен был показать это зло в виде самого черта, пришедшего на призыв, а, возможно, и самого рассказчика: «Я оросил его могилу слезами, добавил диагональную полосу к его фамильному гербу, а весь скромный счет на расходы по погребению отправил трансценденталистам. Эти мерзавцы отказались его оплатить – тогда я вырыл тело мистера Накойчерта и продал его на мясо для собак» [По, 2014, с. 757]. В адаптации Феллини, достаточно далеко отступающей от текста рассказа, у Тоби спрашивают, верит ли он в Бога. Тот отвечает, что не верит. Тогда его спрашивают, верит ли он в дьявола. Тоби говорит, что не только верит, но и видел его – в образе маленькой девочки. Скорее всего, эта сцена была написана Феллини под влиянием главы «У Тихона», поскольку и проблема «А можно ль верить в беса, не веруя в бога?» [Достоевский, 1974, т. 11, с. 10], поднятая, кстати сказать, и в статье о спиритизме «ужасно много людей, не верующих в Бога, верят, однако же, черту с удовольствием и готовностью» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 33], и образ маленькой девочки, сводящей героя с ума своим корящим взглядом, соседствуют и там, и там. Тоби Феллини, созданный под влиянием Достоевского, в отличие от Тоби По не встречается с онтологическим злом, темными силами, но наблюдает это зло в себе под взглядом психологической экстернализации. Темные силы Феллини, как и темные силы Достоевского, это черти в душе человека, вынесенные вовне, психологически

экстернализированные, а не темные силы, пришедшие извне на магические формулы, будь эти формулы полюбившимся сквернословием или спиритическим экспериментом.

Черты Достоевского стремятся к тому, чтобы человек отказался от своей цельности и своей свободы, заставив его положиться на что-то находящееся вне его, чтобы раздробить личность. Этим внешним может выступать идея, социальный проект совершенного общества, закон, научная формула, т. е. все то, что можно представить в виде «готового», объективно и независимо существующего. Как отмечают исследователи, «по поводу тяготения к «готовому» как характеристической черте своего времени Достоевский высказывался не раз – и от своего собственного лица (в записных книжках, письмах), и от лица своих героев. К примеру, от лица покончившего самоубийством Крафта, персонажа романа «Подросток»: «...нынешнее время – это время золотой середины и бесчувствия, страсти к невежеству, лени, неспособности к делу и потребности всего готового. Никто не задумывается; редко кто выжил бы себе идею»» [Кроо, 2022, с. 225].

Социально-политические взгляды Достоевского неразрывно связаны с его этикой, верой и демонологией. А. К. Голиков и А. А. Голубев отмечают, что его социально-политические взгляды «нельзя рассматривать в отрыве от его духовных основ, от его философско-религиозной, антропоцентристской концепции, поскольку оно исходит главным образом не из фактов, лежащих на поверхности социально-политических явлений, а из анализа противоречивой природы и сущности души человеческой, заключающей в себе непримиримую борьбу доброго и злого начал» [Голиков, Голубев, 2000, с. 90]. Факт, как и формула, это что-то «готовое», лежащее вне человека, что-то, чему можно подчиниться, впасть в зависимость, т. е., как мы показывали выше, связанное у Достоевского с демоническим, бесовским.

Идеология «почвенничества», созданная и активно продвигавшаяся Достоевским, имеет те же корни. Как не раз писал Достоевский, она должна была примирить два враждующих лагеря – западников и славянофилов, стать

своеобразным синтезом двух идеологий, не отказываясь от положений обеих из них, но критикуя обе сразу (хотя и с большей симпатией к славянофильству). Чем было вызвано подобное желание Достоевского?

Как заявляет сам автор, он очень любит западную культуру и уважает её достижения, но отвергает лакейство перед ним лагеря «западников». Вызвано это тем же этическим принципом, который определяет и многие другие взгляды Достоевского, в том числе – взгляды на спиритизм. Быть «западником» в понимании Достоевского – отказаться от своей самостоятельности в пользу пути и развития, выбранных кем-то другим. Западный путь развития, путь демократизации и либерализации, может быть верным, но выбрать его нужно из своей собственной свободы воли, своего мышления и желания, а не положиться на чужой путь автоматически, как на что-то уже заранее предрешенное и математически доказанное. «Почвенничество» воплощает собой свободный выбор Россией собственного пути без обязательств встать на единый и необратимый, математически доказанный западный путь развития. Спиритическое учение, особенно в версии Кардека, предполагает постоянный, необратимый путь духовного развития, на котором можно замедлиться, но с которого нельзя сойти («193. Может ли человек в новых своих существованиях спуститься на более низкий уровень, нежели тот, что был у него ранее? «По социальному положению – да; но по духовному – нет.» 194. Может ли душа благого человека в новом воплощении одушевить тело злодея? «Нет, поскольку она не может претерпеть вырождение» [Кардек, 2011, с. 155]). Этот обязательный духовный рост, который Достоевский называл «мистическим учением спиритизма», напоминает взгляды западников на общественное развитие, на котором можно замедлиться, но с которого нельзя сойти. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский даже использует слово «перерождение», ключевое для кардекизма, при описании отношений русских и европейцев: «Неужели же кто-нибудь из нас мог устоять против этого влияния, призыва, давления? Как еще не переродились мы окончательно в европейцев? Что мы не переродились – с этим, я думаю, все согласятся, одни с радостью, другие,

разумеется, со злобою за то, что мы не доросли до перерождения. Это уж другое дело. Я только про факт говорю, что мы не переродились даже при таких неотразимых влияниях, и не могу понять этого факта. Ведь не няньки ж и мамки наши уберегли нас от перерождения» [Достоевский, 1973, т. 5, с. 51]. Для Кардека душа проходит через ряд перерождений, каждое из которых продвигает на пути духовной эволюции («Движение духов всегда идет вперед и вверх, а не вниз и вспять; они постепенно возвышаются в иерархии и никоим образом не снисходят с того ранга, которого достигли. В разных своих телесных воплощениях они могут спуститься как люди, но не как духи» [Кардек, 2011, с. 155–156]).

«Зимние заметки...» являются первым крупным изложением почвеннического взгляда на Европу и основным антибуржуазным текстом Достоевского. Буржуа у Достоевского тип определенно бесовской натуры, поскольку воплощает в себе все те свойства и признаки, которые у Достоевского ассоциируются с темными силами. Буржуа Достоевского – лакей («Лакейство въедается в натуру буржуа всё более и более и всё более и более считается добродетелью» [Достоевский, 1973, т. 5, с. 82]); приживальщик, одновременно властвующий и унижающийся, чтобы скрыть свою власть («Отчего же здесь всё это ежится, отчего всё это хочет разменяться на мелкую монету, стесниться, стушеваться; «нет меня, нет совсем на свете; я спрятался, проходите, пожалуйста, мимо и не замечайте меня, сделайте вид, как будто вы меня не видите, проходите, проходите!» – Да о ком вы говорите? Кто ежится? – Да буржуа. so – Помилуйте, он король, он всё, *le tiers état c'est tout*, а вы – ежится!» [Достоевский, 1973, т. 5, с. 74]); и, подобно джентльмену, полагается на внешнюю форму – вид, манеры, показную добродетель и красноречие. Буржуа отказывается от личного участия в жизни, укрывшись за общие места, приличный вид и капитал, и, тем самым, и отказывается от свободы. Достоевский специально подробно останавливается на истории с полицейскими, подсевшими в вагон поезда и требующими у хозяев отелей отправлять им сведения о постояльцах. Буржуазное общество – это общество полной успокоенности при полном контроле. И это именно то общество, которое построил Великий Инквизитор в поэме Ивана, устранив из

своей теократии Христа и дарованную им свободу. В мире Достоевского социологический и теологический планы неотделимы друг от друга. Поэтому и Ваал в «Зимних заметках...» выступает и как художественная метафора капиталистического общества, общества наживы и приобретательства, так и вполне себе религиозно, ведь древние боги в представлении христианства – это демоны, а Ваал в таком случае – экономический антихрист.

Достоевский, связывавший спиритическое учение с темными силами и предполагавший, что за темными силами стоит спиритический антихрист, кто-то вроде Мефистофеля, не мог не заметить, что спиритизм – это идеальная религия для буржуа, сочетающая в себе элементы салонного развлечения с правилами хорошего тона, неотвратимый путь прогресса в эволюции души (религиозный аналог Хрустального дворца) и отказ от неопределённости веры, заключающей в себе свободу, в пользу религиозно-научного факта, которому нельзя не поклониться. Поэтому антибуржуазный манифест «Зимние заметки...» позволяет понять одно событие, произошедшее на спиритическом сеансе, в котором принимал участие Достоевский.

П. Д. Боборыкин в своей статье «Ни взад ни вперед» рассказал, что на сеансе Достоевский пошутил, что отказывается верить в какие-либо феномены, кроме ловкости медиума, каким-то образом умудряющегося дергать за платок. После того, как слова Достоевского были переведены на английский для мадам Клэйр, она обиделась, покраснела от стыда и отказалась продолжать сеанс. Тем самым, вызвав скандал, Достоевский стал причиной досрочного завершения сеанса. «Как мы видим, спиритический сеанс, отличавшийся неоднозначными результатами, закончился небольшим скандалом, инициатором которого оказался “самый подходящий” с точки зрения “невидимых присутствий” участник – Достоевский» [Vinitsky, 2008, p. 101].

Возникает вопрос: если Достоевский, как он сам уверяет в статье, написанной по окончании сеанса, не сомневается в реальности спиритических феноменов, то зачем он пошутил о мошенничестве медиума? Виницкий пишет: «В православной традиции одоление бесов всегда проводилось с помощью

вызывающих насмешек и грубости искушаемого по отношению к искушителю в попытке разоблачить его дьявольские уловки» [Vinitsky, 2008, p. 103]. И шутка на сеансе, и шутливый тон статьи про спиритизм оказываются практиками православного экзорцизма, основой которого являются подшучивания над темными силами. «Статья о чертях в январском номере его дневника представляла собой своеобразную фантастическую феерию, скрывавшую его религиозные сомнения и ужас» [Vinitsky, 2008, p. 103].

Но шутку Достоевского на сеансе можно интерпретировать и на основании тех художественных практик, которыми пользовался Достоевский в своем творчестве и даже в своей жизни – особой роли скандала в поэтике писателя.

Бахтин писал, что у Достоевского «личность неизбежно приходит в столкновение с внешней средой, прежде всего – во внешнее столкновение со всякого рода общепринятостью. Отсюда «скандал» – это первое и наиболее внешнее обнаружение пафоса личности – играет громадную роль в произведениях Достоевского» [Бахтин, 2002, с. 17].

«Скандал есть, таким образом, насильно навязываемый диалог с позиции слабого с целью узурпировать психологическое ощущение, которое в подлинно религиозной ситуации дает вера» [Семиотика скандала, 2008, с. 216].

Скандалы, устраиваемые Достоевским не на страницах литературных произведений, а в реальной жизни, куда менее масштабны и катастрофичны и, к счастью, не заканчиваются так же, как и в романах, где «исход скандала как цельного сюжетного построения романа Достоевского всегда один – смерть или убийство» [Семиотика скандала, 2008, с. 221].

Один из таких своих мини-скандалов–перфомансов Достоевский описывает в «Зимних заметках...», рассказывая об экскурсии по Пантеону. Экскурсовод рассказывал «очевидно, по заученному. Кто-нибудь когда-нибудь написал ему на бумажке рацею, и он ее вытвердил на всю жизнь; даже удовольствие засияло на его старом добродушном лице, когда он начал перед нами выкладывать свой высокий слог» [Достоевский, 1973, т. 5, с. 89]. Буржуа, затвердив наизусть красивые фразы о деятелях французской истории, полностью

отказался от необходимости сомневаться в том, о чем он говорит, мыслить о противоречиях и неопределённостях истории. Поэтому Достоевский его постоянно перебивал, комментировал и прерывал, пытаясь заставить его самостоятельно мыслить о вещах, стоящих за его красноречивыми фразами: «Неужели ж все эти речи ораторов национального собрания, конвента и клубов, в которых народ принимал почти непосредственное участие и на которых он перевоспитался, оставили в нем только один след – любовь к красноречию для красноречия?» [Достоевский, 1973, т. 5, с. 90].

Подобно тому, как буржуа основывает свое успокоение на том, что скрывает неопределённость и сомнение за внешними проявлениями, так и спирт полностью полагается на свои летающие столы, материализации и левитации, получает религиозное успокоение от этих «фактов», обменивает неопределенность веры на доказательство разума. «На всё припасенная готовая фраза обеспечивает такому господину почти стопроцентную неуязвимость перед живым словом, чувством, поступком. Напротив, живое слово, чувство и поступок могут оказаться совершенно беззащитными перед готовым, и именно потому беззащитным, что живое, будучи живым, а не мертвым, сочетается с сомнением, нерешимостью, колебанием» [Кроо, 2022, с. 229]. Своей скандальной шуткой Достоевский выбил участников из состояния успокоения за «готовой» верой, заставил усомниться в реальности феноменов, хотя сам, по собственному уверению, не сомневался в них. Но, в отличие от зафиксированного в «Зимних заметках...» скандала, Достоевский не стал сам описывать этот случай, потому что убедился в бесполезности подобной практики в вопросах веры – «Кто захочет поверить – того не остановите» [Достоевский, 1981, т. 22. с. 101]. Скандал у Достоевского должен выводить из состояния неверия в состояние сомнения, открывающего человека для веры: «Кризис мира Достоевского – это кризис именно веры. Снять кризис невозможно, ибо принципиально неверующие люди жаждут поместить себя в недоступное и недостижимое состояние веры. Но можно, по-видимому, добиться, во-первых, некоторого моментального психологического состояния – «исступления», сходного с тем, которое сопровождает действительный

«акт веры» во впечатлительных натурах, а, во-вторых, попытаться доказать, что подлинная, неподдельная религия должна зиждиться именно на таком «исступлении», при котором различие между органически верующими людьми и людьми неверующими снимается» [Семиотика скандала, 2008, с. 215–216]. Но спириты, несмотря на тягу к фактам и разуму, не неверующие, просто их вера искажена буржуазной идеологией, превращена в «религию джентльменов». Это заставило Достоевского сменить стратегию борьбы со спиритизмом и перейти от скандализирования неверующих к православному высмеиванию чертей в своих статьях. Это переключение заметно и по содержанию шуток – от оппозиции реальность феномена/ловкость медиума к оппозиции спиритический феномен/проделки чертей.

Таким образом, во второй главе нами была проанализирована система категорий ментального кругозора Достоевского, имеющих отношение к нашей теме. Каждый положительный элемент этой системы имеет своего негативного двойника: коллективность может быть братством, а может быть стадом; социальная отчужденность может стать монашеским уединением; личность может быть положительным состоянием человеческой цельности, а может быть негативным состоянием самодовольства самости. Эти понятия обретают ту или иную семантическую окраску в зависимости от контекста. Мы пришли к выводу, что единственным элементом, который может стабилизировать у Достоевского позитивное содержание этих понятий, является образ Христа. Без Христа все формы коллективности и все формы индивидуальности неизбежно становятся разрушительными.

Как мы показали, для Достоевского был особенно важен тот аспект учения Христа, в котором Он гарантировал людям свободу, отказавшись давать им чудеса, которые могли бы избавить их от сомнений в вере. Вера и сомнение для Достоевского были неразрывно связаны: глубина сомнения усиливала глубину

веры. Поэтому любые формы принуждения, контроля и доминации в религиозных, общественных и личностных вопросах не соответствуют этике Христа, а значит – оказываются на стороне чертей. Спиритическая доктрина, в основе которой лежит возможность «научного» доказательства загробной жизни, не может быть истинной, поскольку принуждает через «доказательства» убедиться в том, во что можно только верить, т. е. выступает формой принуждения.

Раздор Достоевский считал основной стратегией чертей, поэтому все слова и действия, ведущие к индивидуальному или групповому обособлению, являются бесовскими. Как мы показали, эта связь чертовщины и отчуждения проявляется как в размышлениях Достоевского о спиритизме (черти чередуют успешные и неуспешные сеансы, чтобы заставлять спиритов озлобляться и обособляться в секту), так и в его художественных произведениях. В романе «Братья Карамазовы» одержимые «бесом мелкого калибра» Федор Павлович и отец Ферапонт из-за лжи, самолюбия и стыда отчуждаются как от окружающих их людей, так и от самих себя. Кроме того, нами было отмечено, что экстернализация, вынесение внутренних противоречий вовне, относится Достоевским к той же категории «бесовского». Роман «Бесы», соответствуя своему названию, имеет в себе все отмеченные нами элементы демонологической системы Достоевского: подчинение людей другими людьми и идеями, проекция вовне собственных идей и комплексов, хаос и раздор.

Эти же элементы используются Достоевским при конструировании образа черта, явившегося Ивану в «Братьях Карамазовых», а «Поэма о Великом Инквизиторе» выступает изображением демонического сценария, в котором Инквизитор с опорой на материальные чудеса (подобные чудесам спиритов) устанавливает общество тотального подчинения, из которого изгоняет Христа.

Достоевский при построении (анти)утопических сценариев в своем позднем творчестве обращался к своим выводам о «чертовской» сути спиритизма и положениям спиритических учений, как мы показали на примере «Сна смешного человека», в котором возможно усмотреть влияние идей Дэвиса.

Для лучшего понимания этого аспекта рецепции Достоевским спиритических идей, мы прибегли к компаративному анализу того, как соотносятся «темные силы» и «утопические сообщества» у Достоевского и Эдгара По. Такой выбор был обусловлен, в частности, показательной интерпретацией Достоевским творчества По в статье «Три рассказа Эдгара По», а также не раз отмеченным влиянием американского писателя на произведения Достоевского, но в первую очередь – повышенным вниманием обоих авторов к означенным темам.

Сравнение утопических обществ у Достоевского и По дало возможность отчетливее, контрастнее выявить особенности истолкования у русского писателя темной основы искусственно конструируемых «идеальных» обществ. У По темные силы проникают извне, разрушая утопии человека, а у Достоевского стремление человека к свободе личности и веры разрушает «чертовские» утопии. Это различие вызвано разным пониманием у двух писателей самой локализации зла.

Такая перспектива позволила нам полнее понять социально-политические взгляды писателя, поскольку западничество и буржуазность, как они изображались Достоевским, начиная с «Зимних заметок о летних впечатлениях», оказываются в своих свойствах близки демоническому: успокоенность в данном и готовом, «лакейство мысли», подчиненность чужой воле и тотальное отчуждение.

Одним словом, мы попытались проанализировать результаты рефлексии о спиритизме, изложенной Достоевским в «Дневнике писателя», и встроить их в общую систему творческого мировоззрения писателя, связав с ключевыми для писателя темами веры, науки, власти, этики, свободы и др.

Глава 3. Ф. М. Достоевский и спиритический код эпохи

3.1. Идея, голос и письмо у Ф.М. Достоевского: спиритическая перспектива

Интерес Вальтера Беньямина к Достоевскому на протяжении его жизни был постоянным, хотя и периферийным [Ерохин, 2021, с. 212–231]. Он несколько раз обращался к его текстам по теолого-политическим вопросам, искал истоки европейского авангарда и модернизма в его поэтике и вступал в полемику с современными немецкими интерпретаторами творчества Достоевского.

Самым известным из этих обращений является эссе «Сюрреализм. Моментальный снимок нынешней европейской интеллигенции» [Беньямин, 2004], в котором Беньямин делает смелое и эпатажное заявление о том, что Ставрогин является сюрреалистом *avant la lettre*. К этому выводу Беньямин приходит, анализируя опубликованную к тому времени главу «У Тихона», «которая теснейшим образом соприкасается с третьей песнью из “Chants de Maldoror”, содержит то оправдание зла, которое отчетливее выражает определенные мотивы сюрреализма, нежели это удастся сегодня кому-либо из его идеологов» [Беньямин, 2004]. И хотя в своем аргументе Беньямин сводит идеологию самого Достоевского к идеологии его персонажа, подвергая интерпретацию текста тому, что Бахтин бы назвал «монологизацией», мы могли бы, отталкиваясь от указанного сравнения «Бесов» с сюрреалистическими текстами, найти точки пересечения между ними. Необходимость нахождения этих точек определяется тем, что одним из истоков сюрреалистских художественных текстов, теорий и практик являются некоторые положения и практики спиритизма («Признаем же, что тот безрассудный путь сюрреализма, который ведет через крыши, громоотводы, водосточные желоба, веранды, флюгеры, лепнину – вору, влезаящему через окна верхних этажей, должен служить любой орнамент, – признаем, что он заворачивает и в сырую заднюю комнату спиритизма» [Беньямин, 2004]).

Наиболее интересное развитие мыслей Беньямина о Ставрогине можно найти в статье исследовательницы Петры Бьелицы «The ambivalence of Stavrogin:

Benjamin's reading of Dostoevsky's character as a precursor of Surrealism» [Bjelica, 2020], в которой она предлагает воспринимать Ставрогина не как персонажа реалистического романа, который должен выступать в качестве знака отсутствующего, но потенциально возможного референта, а в качестве сюрреалистического коллажа. Ставругин-коллаж состоит из литературных аллюзий и отсылок: Принц Гарри, Гамлет, Байрон, Онегин, Борис Годунов (Пушкин), Печорин, Руссо, Гришка Отрепьев, готический вампир, Стирфорт (Диккенс), Бакунин, Спешнев [Bjelica, 2020].

Но коллажность Ставрогина заключается не только в этом. Его идеи и эмоции, его характер и отношения с людьми – всё это настолько сложно и противоречиво, разобщено и амбивалентно, что не может уживаться вместе. Оно и не уживается – идеи Ставрогина покидают его, вселяются в других людей, управляют ими, расщепляют уже новых носителей этих идей, продолжая этот путь расколов и распадения.

Распадающийся, фрагментированный человек – один из центральных образов сюрреалистской эстетики. Именно за аналогичное мировоззрение на «расщепленного субъекта» сюрреалисты полюбили теории Жака Лакана и позвали его публиковаться в своем журнале «Минотавр». В теории Лакана есть много разных воплощений идеи фрагментарности, одним из которых является понятие «частичного объекта». Среди частичных объектов Лакана наиболее интересным для нас выступает «голос», поскольку голос является важным понятием как в теории Бахтина, так и в спиритических практиках. Основные спиритические феномены – это частичные объекты. Артур Конан Дойл посвятил воспроизведению речи и голоса и восковым слепкам частей тел духов отдельную главу, поскольку это самые очевидные и повсеместно известные спиритические феномены [Дойл, 2022, с. 385].

Аллен Кардек в своей «Книге медиумов» пишет, что «дух, желая сообщаться, пользуется из всех органов медиума тем органом, который легче поддается его влиянию. У одного он заимствует руку, у другого – речь, у третьего – слух» [Кардек, 1993, с. 179]. Спиритизм был одним из первых интеллектуальных течений,

которые поставили под вопрос целостность человеческого субъекта. Если какую-то часть своего тела и разума субъект может передать во власть другого субъекта (духа), то какие могут быть гарантии, что всё остальное время субъект контролирует свое тело? Тем более, если этим органом является такая сложная и непрозрачная сущность как язык.

Как пишет Кардек, «одним словом, язык его [медиума] есть орудие, которым пользуется дух» [Кардек, 1993, с. 180]. Медиум отдает свой голос в пользование духу Другого, чтобы тот мог передать сообщение с того света. Но язык духа Другого может передаваться не только через устную речь, но и письмо – медиум передает свою руку в его власть и получает текст с того света. Спириты называли эту медиумическую технику «автоматическое письмо». В секуляризованном виде её переняли сюрреалисты, заменив дух на бессознательное. Андре Бретон, несмотря на обвинения Вальтера Беньямина в спиритизме сюрреалистов, процитированные выше, всегда возражал по поводу идеи коммуникации с умершими через автоматическое письмо, но верил в творческую продуктивность этой техники, поскольку она давала творческие инструменты вытесненной стороне человеческой личности [Frankelis, 2020]. Беньямин отмечает эту способность языка в сюрреалистской художественной практике разрушать иллюзию целостности личности: «Вот у него [у языка. – Примеч. перев.] есть приоритет. Не только перед смыслом. Еще и перед Я. В структуре мира грезы расшатывают индивидуальность, как больной зуб. Это расшатывание Я в опьянении есть вместе с тем плодотворный, живой опыт, который позволял этим людям от власти опьянения освободиться» [Беньямин, 2004].

В психоанализе язык и голос понимаются схожим образом: голос – это всегда голос желания Другого, голос бессознательного. «Голос встраивается и вторгается в субъекта как чужой, он никогда не станет полностью присвоенным, никогда полностью не ассимилируется, навсегда сохранив намек на некий характер инородности» [Юран, 2015]. В психоанализе позиции спиритизма и позиции сюрреализма сходятся, поскольку бессознательное и есть речь Другого (умершего или живого – не так важно, мертв скорее говорящий субъект, жертва означающих).

И психоаналитики отмечают эту генеалогию развития своей теории голоса и речи: «Можно сказать, что речь разворачивается из пространства Другого, говорит Другой, что становится проявленным в сюрреалистических экспериментах по автоматическому письму, либо в синдроме психического автоматизма Кандинского–Клерамбо, который как раз демонстрирует, что субъект ощущает себя инструментом того, что говорится через него. Этот Другой не инкорпорирован настолько, чтобы скрыть внешнее происхождение для субъекта. Говорит язык, язык владеет субъектом, язык говорит посредством субъекта» [Юран, 2015].

Совершенно иначе, но ту же проблему соотношения языка, голоса, субъекта и художественной практики решал в своих работах Михаил Бахтин. Для Бахтина голос – это инструмент субъективации языка. «Главная аксиома бахтинской «металингвистики» состоит, как известно, в том, что в языке нет ничего нейтрального, что любое высказывание имеет своего автора» [Фаустов, Козюра, 2010, с. 187]. Через голос язык становится языком кого-то, «Словом», приобретает интенцию, контекст и смысл. Слово может стать «двухголосым», когда его раздирает две интенции, две направленности, две стоящих за словом субъективных позиции. Язык «оживает» с помощью голоса, обретает «плоть». «Голоса могут населять язык, вносить в речь свои акценты и т.п.; Бахтин может даже написать, что в двуголосом слове «[...] два голоса диалогически соотнесены, они как бы знают друг о друге [...] как бы друг с другом беседуют» [Фаустов, Козюра, 2010, с. 187]. Бахтин может называть персонажей Достоевского голосами, поскольку в его поэтической перспективе быть субъектом слова это единственная значимая их функция, «голос по преимуществу ассоциируется с личностью» [Фаустов, Козюра, 2010, с. 187]. По той же причине Бахтин и не проводит различие между речью устной и письменной в текстах Достоевского – в обоих модусах речи субъектность равна. Но есть и другой важный элемент поэтики Достоевского, стоящий за словами, голосами и языком – Идея. Бахтин, полемизируя с концепцией Энгельгардта, полагающей персонажей Достоевского только *медиумами* идей, выдвигает обратное положение и говорит, что «скорее идеи являются медиумами для персонажей», поскольку у Достоевского не идеи раскрываются через

персонажей, а персонажи раскрываются через идеи: «Идея как предмет изображения занимает громадное место в творчестве Достоевского, но все же не она героиня его романов. Его героем был человек, и изображал он в конце концов не идею в человеке, а, говоря его собственными словами, «человека в человеке». Идея же была для него или пробным камнем для испытания человека в человеке, или формой его обнаружения, или, наконец, – и это главное – тем «медиумом», тою средою, в которой раскрывается человеческое сознание в своей глубочайшей сущности. Энгельгардт недооценивает глубокий персонализм Достоевского. «“Идей в себе” в платоновском смысле или “идеального бытия” в смысле феноменологов Достоевский не знает, не созерцает, не изображает. Для Достоевского не существует идей, мыслей, положений, которые были бы ничьими – были бы “в себе”» [Бахтин, 2002, с. 261].

Все ли герои-идеологи соотносятся со своими идеями одинаково, т. е. выступают ли для всех них идеи медиумами? Или некоторые герои всё же сами становятся медиумами идей, как о том заявлял Энгельгардт? Является ли голос чистой субъектностью или им может частично или полностью завладеть Другой, как о том заявляет психоанализ? Да и является ли голос неотъемлемой частью субъекта или субъект может рассыпаться на осколки, одним из которых является голос?

Для ответов на эти вопросы обратимся к этике и теологии Достоевского, которые мы анализировали в предыдущей главе. Для Достоевского субъектность важна как личная ответственность за свободно сделанный выбор, возможность которого была завещана людям Иисусом Христом. Любой объект, феномен или человек, обязывающий или принуждающий к чему-либо, лишается христианской свободы и тем самым становится бесовским. Поэтому не сама природа противопоставляется Христу (часто возникающий у Достоевского мотив, отчетливее всего выраженный в исповеди Ипполита из «Идиота» [Кроо, 2022, с. 25]), а неумолимые законы её. Не сама материя как субстанция выступает злом для Достоевского, а только её атрибут – сковывающие свободу человека законы. Материя и природа могут иметь и положительную оценку: в образе Христа Слово

стало плотью, т. е. материей, а в учении Зосимы природа одухотворяется силой взаимной, не-принуждающей любви. Гностическое прочтение Достоевского, таким образом, сужает сложность взаимодействия этического (ответственности и свободы) и теологического (материальное и бесовское) начал в мировоззрении Достоевского.

Чем же в такой системе выступает голос? Голос – это материальный носитель речи; объект, обеспечивающий превращение фонем в звуки. Материальность голоса выражена слабее, чем материальность письма, поскольку голос мновенен, невидим, постоянно ускользающ. Это как бы менее материальная материя, почти дух. В спиритической терминологии голос можно сравнить с флюидом – промежуточной формой материи, обеспечивающей сохранность духа после смерти физического тела. В «Книге духов» Аллана Кардека на вопрос «Таким образом, существует два основополагающих элемента Вселенной: материя и Дух?» дается следующий ответ: «Да, и надо всем этим – Бог, творец, Отец всего сущего; эти три вещи являются принципом всего существующего, Вселенская троица. Но к материальному элементу нужно добавить ещё Вселенский флюид, который играет роль посредника между Духом и собственно материей, слишком грубой, чтобы Дух мог влиять на неё. Хотя, с некоторой точки зрения, флюид можно было бы отнести к материальному элементу, он отличается от материи особыми свойствами; если бы он был в полном смысле материей, то не было бы причин, чтобы и Дух не был бы ею» [Кардек, 2011, с. 88]. Голос, как и флюид, является особой формой материи, обеспечивающей возможность коммуникации с духом. Кардек указывает и на то, что флюид является тем посредником, который позволяют Духу влиять на материю, что в нашем сравнении флюида с голосом можно связать с перформативностью, которую речь приобретает с помощью голоса, т. е. через обеспечение речи субъектностью. Дух не может влиять на материю без флюида, язык не может влиять на мир без голоса – материальность необходима для донесения сообщения. Письменное слово может обладать силой только до тех пор, пока за ним подразумевается слово устное, «голос как бессмысленный остаток

буквы – это то, что наделяет букву властью, делая из нее не просто означающее, но действие» [Долар, 2018, с. 146].

При таком использовании голоса его материальный аспект скрыт, он не воспринимается, но иногда он может возобладать. Так происходит, например, в пении, когда смысл уходит на задний план, а звучание – выходит на передний. В крайней форме это выражено в опере, когда смысл слов становится почти неразличим. Амбивалентность голоса, его двойственная материально-смысловая природа всегда присутствует, материя всегда может возобладать над духом. Эта же двойственность присутствует и в вопросе субъектности голоса. Перформативный аспект высказывания голоса – это постоянная готовность отдать приказ или подчиниться ему: «первый способ применить субъективность – сдаться на милость Другого, нечто, что мы можем лучше всего сделать при помощи голоса и что мы можем сделать только при помощи своего голоса» [Долар, 2018, с. 63]. Онтология голоса соответствует взглядам Достоевского, не считавшим материю злом до тех пор, пока материя не посягала на свободу духа, на субъектность человека, не лишала его ответственности за свои слова и поступки.

Если сравнить голос с письмом в качестве материального носителя слова, то голос больше способствует взятию ответственности за слово, поскольку присутствует в одно время и в одном месте с говорящим субъектом. Эта смежность субъекта и слова, поддерживаемая голосом «метафизика присутствия» («Это самоприсутствие оживляющего акта в прозрачной духовности того, что он оживляет, эта духовная сторо-на жизни в себе, которая всегда побуждала нас говорить, что речь [parole] живая, предполагает, таким образом, что говорящий субъект слушает себя [s'entende] в настоящем. Такова сущность или норма речи. В самой структуре речи подразумевается то, что говорящий слушает себя: и потому, что он воспринимает чувственную форму фонем, и потому, что он понимает свою собственную выразительную интенцию» [Деррида, 1999, с. 104]), явно была более предпочтительна для Достоевского, в романах которого все самые важные и проникновенные диалоги происходят устно, в виде интимного диалога. Письменное же слово проще поддается ренонсации, от него легче отказаться, оно

куда более материально и независимо, т. е., по мнению Достоевского, оно более связано с чертовским. Именно поэтому роман «Бесы» является одновременно самым демоническим и самым литературным романом Достоевского: демоническое и литературное Достоевским не уравниваются, но сближаются – они притягивают и поддерживают друг друга, легко обращаются одно в другое.

В спиритизме голос и письмо, самые популярные каналы коммуникации с духами, не находятся в подобных иерархических отношениях, но, скорее, уравнены друг с другом. Голос в спиритизме лишен очевидного присутствия говорящего, связка субъекта и голоса разорвана. Вместо этого голос проявляется как акустический (оторванный от источника), являющий себя в каком-то месте комнаты или сразу в ушах членов сеанса (более распространенный вариант в англо-американском спиритизме) [Дойл, 2022, с. 385–395], либо медиум говорит не своим голосом, голосом духа, т. е. берет на себя роль говорящего за другого, контейнер его субъектности (более распространенный вариант во французском спиритизме) [Кардек, 1993, с. 179–180]. Устное и письменное слово одинаково оторваны от (предполагаемого) субъекта высказывания, который использует человека-медиума как канал-медиум. Можно взглянуть на спиритическую практику иначе (если воспринимать её как мошенничество) – медиум использует (предполагаемого) духа, чтобы выдать свой голос за чужой голос, свое слово за чужое слово. Возникает редкая метафизическая ситуация, в которой говорящий человек не отвечает за то, что говорит. В обеих трактовках ситуации (и как реальной коммуникации с духом, и как мошенничества) голос и говорящий разведены – даже слабая материальность голоса может быть использована для отказа от личной ответственности за него.

Спиритический медиум может озвучивать разные идеи, взгляды, воззрения – противоречащие друг другу и взглядам самого медиума – и отказываться от них. Среди персонажей Достоевского такую роль играет обсуждавшийся в начале главы Ставрогин. Персонажи романа «Бесы» (собственно, сами бесы) – это голоса Ставрогина, высказанные им идеи, за которые он отказался брать ответственность, оторвал эти идеи от своего Я. Эти голоса, воплощенные Достоевским в качестве

людей, уже сами обращаются к нему с требованием взять их на себя, но не получающих этого (вопрос Шатова «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной? Говорили вы это? Говорили?») Ставрогин оставляет без ответа, как и планы Петруши Верховенского и проч.) Ставрогин-коллаж, распавшись на множество голосов, остается молчать, вынеся во вне себя и материализовав те идеи, которые не смог или не захотел взять на себя.

Как же соотносятся голос и идея? Для ответа на этот вопрос обратимся к теме «Штирнер и Достоевский», не один раз поднимавшейся исследователями, но под другим углом. Начиная с работы Н. Отверженного (1925), исследователи в основном занимались изучением отношения философии Штирнера и философии персонажей Достоевского. То, что Бахтин назвал «монологизацией», «увлеченное софилософствование с героями, так и объектно безучастный психологический или психопатологический анализ их» [Бахтин, 2002, с. 227]. Анализ же влияния философии Штирнера на философию самого Достоевского тоже не выходил далеко за эти рамки, но интересным исключением является статья Агнеш Дуккон, в которой анализируется художественная трансформация Достоевским голоса Белинского, на формирование которого оказал влияние Штирнер [Дуккон, 2013]. Мы же обратимся к той мыслительной схеме, которую использует Штирнер на протяжении всей книги «Единственный и его собственность». У Штирнера, как младогегельянца, эта схема укладывается в логику отчуждения, но более универсальную, чем отчуждение труда у Маркса, поскольку относится не столько к сфере экономики и социологии, сколько к паттернам мышления и мировоззрения. Отношения субъекта и идеи для Штирнера соответствуют отношениям собственника и собственности, в процессе этих отношений собственность отчуждается от собственника, приобретает квазисамостоятельность и контроль над бывшим собственником. Джейкоб Блюменфельд в своей книге о философии Штирнера «All Things are Nothing to Me: The Unique Philosophy of Max Stirner» так описывает эту схему: «Квазидialeктика отчуждения Штирнера включает в себя три момента: обладание, отчуждение и овеществление. Принадлежащая

собственность (власть человека над идеей, отношением, вещью и т.д.) отчуждается от своего создателя (инверсия субъекта и объекта) и, в конечном счете, овеществляется в объективную вещь (независимость объекта от человека). В первых двух случаях владелец и собственность по-прежнему определяются в отношении друг друга; однако в третьем случае собственности как таковой становится отдельной сущностью. Овеществление – это подходящий термин для обозначения последнего случая, поскольку он представляет собой модификацию отчуждения, при которой отделение собственности от владельца приводит к тому, что человек начинает относиться к ней как к независимой вещи, обладающей собственным самоопределяющимся значением и силой» [Blumenfeld, 2018, p. 33–34]. Эти идеи, приобретшие самостоятельную сущность, Штирнер и называет «привидениями». Бороться с этими приведениями Штирнер предлагает путем инкорпорации их в свое Я, «пожиранием их», переключением их в регистр своей собственности. Эгоист Штирнера воспринимает идеи только как свои идеи, а не как идеи вообще. Возвращаясь к концепции голоса Бахтина, можно вспомнить специфический модус материальности этого голоса – снижение степени его материальности до истончения, которым является персонаж, с преобладанием идеи, стоящей за этим голосом: «Голос замыкается в литературном измерении, «дематериализуется», предельно отклоняясь от полюса «означающего» к полюсу «означаемого» (отсюда не раз используемые во второй редакции книги о Достоевском дублетные выражения «голос-идея» и «голос-сознание»), и при этом обретает почти полную независимость от человека, а вместе с ней и особую – сублимированную – плоть» [Фаустов, Козюра, 2010, с. 189]. Для создания формулы «спектрального голоса-идеи» можно изменить формулу мифа Ролана Барта, который описывал, как в мифе означаемое второго порядка, идеологическое означаемое, высасывает кровь из означаемого оригинального знака, истончая его до предела, но не устраняя, и вступает в сговор с означающим, тем самым создавая знак вторичного языка [Барт, 2021, с. 271–272]. В «спектральном голосе-идее» голос вступает в сговор с идеей и истончает человека – персонажа, т. е. два «означаемых» эксплуатируют «означающее». Можно создавать пантеон

«готической семиотики», где миф выступает в роли вампира, а голос – в роли призрака.

Заметно, что хонтология Штирнера очень похожа на демонологию Достоевского. Для Достоевского, как мы отмечали ранее, демоническим психическим механизмом является экстернализация – вынесения вне Я части себя вследствие отказа от принятия своих идей, желаний, мыслей и чувств как части себя. И бороться с чертами и приведениями нужно одним способом – отказавшись подчиняться чужой воле, воле внешних законов и сущностей и взяв ответственность за эти идеи на себя.

Ставрогин же произвел идеи, вынес их во вне и начал избегать их, как если бы они были не частью его самого. Бесы романа – это идеи Ставрогина, обретшие самостоятельное существование, человеческую плоть, и говорящие со Ставрогиным его голосом. Концептуально схожую идею проективности, но противоположно выстроенную схему предлагает Кэрол Аполлонио, полагаящая, что «Ставрогина следует рассматривать как проекцию желаний, страхов и увлечений других людей. <...> Другие персонажи романа приписывают ему свои идеи и возлагают на его харизму и личное обаяние ответственность за собственные мысли и поступки. Будучи одержимы бесом, они должны ему поклоняться; у них нет выбора – нет свободы воли» [Аполлонио, 2020, с. 205]. По нашему мнению, Ставрогин все же является изначальным создателем идей персонажей, которые не проецируют свои идеи на Ставрогина, а стремятся вернуть их ему, принудить его взять ответственность за них. Идея Аполлонио строится на немного радикальной концепции, что «Ставрогин – далеко не бес, каким его принято считать в традиционном литературоведении. <...> он пытается очистить мир от грехов, приняв их на себя – *imitatio Christi*» [Аполлонио, 2020, с. 238]. Мы скорее согласны с мнением Юрия Корригана, что Ставрогин «превращает мир романа в экстернализованную карту своей личности» [Корриган, 2023, с. 172] в связи с вызванной уроками Степана Трофимовича потребностью распространять свое Я на других и мир. Эта линия интерпретации идет от статьи Бердяева «Ставрогин», в которой автор писал о том, что в романе «есть только одно действующее лицо –

Николай Ставрогин и его эманации. <...> Поистине все в «Бесах» есть лишь судьба Ставрогина, история души человека, его бесконечных стремлений, его созданий и его гибели. Тема «Бесов», как мировой трагедии, есть тема о том, как огромная личность – человек Николай Ставрогин – вся изошла, истощилась в его порожденном, из нее эманировавшем хаотическом бесновании» [Бердяев, 1914].

Вместе с материальностью голоса и стоящей за ним идеи, выходит на передний план и властный аспект голоса – голоса как акта доминирования и подчинения, наиболее ярко выражающегося в Алексее Кириллове и Петре Верховенском, находящихся в постоянной садомазохистской осцилляции. Кириллов одновременно хочет стать Богом, человекобогом, т. е. занять позиции абсолютного господства – господства над смертью, но при этом он и выполняет требования Верховенского, неохотно подчиняется его плану. Сам Верховенский выступает в роли диктатора в революционном кружке бесов, но сам желает занять подчиненное положение по отношению к Ставрогину, унижается и заискивает перед ним.

Спектрдемонологию Достоевского–Штирнера можно прочесть и психоаналитически – процессу экстернализации подвергается Другой, всегда присутствующий в голосе субъекта. Фигура, ставшая частью психической конституции субъекта в процессе её становления, вновь выносится вовне. Самой популярной в художественной литературе экстернализованной психической сущностью является двойник. Младен Долар пишет, что «двойник – это всегда фигура *jouissance*. С одной стороны, это кто-то, кто наслаждается за счет субъекта: совершает поступки, на которые сам субъект бы не осмелился, и потакает своим подавленным желаниям, но делает это так, что вина за все это ложится на самого субъекта» [Долар, 2017, с. 21]. Ранняя повесть Достоевского «Двойник», входящая в эту традицию экстернализации образа наслаждающегося Другого, уже анализировалась через призму Штирнеровской философии, но в социальном аспекте: «Достоевский разоблачает общество, его «гуманизм» и «идеалы». Штирнер высказывает мысль: «Кто, однако, полон святой (религиозной, нравственной, гуманной) любви, тот любит только призрак, «истинного человека»,

и с тупой бессердечностью преследует единичную личность, настоящего человека <...>, ибо любовь к призраку или к всеобщности овладела им и заставляет его ненавидеть все непризрачное...». Это и происходит в «Двойнике». Все полюбили призрак и преследуют настоящего Голядкина. Достоевский изобразил общество призраков, а не живых людей. <...> Главный конфликт «Двойника» – это конфликт личности и государства, личности и общества» [Тусичишный, 2009, с. 111–122]. Отметим лишь важные для нашего анализа аспекты двойника.

Голядкин-старший после долгих колебаний в выборе причины двойника в конечном счете связывает его появление с темными силами, чертями: «Эк ведь черти заварили кашу какую!» [Достоевский, 1971, т. 1, с. 172]. Но это лишь отговорка, позволяющая Голядкину скрыть от себя правду, что «главным врагом для себя выступает он сам» [Кроо, 2022, с. 54]. В этой повести впервые появляется основной демонологический постулат Достоевского – там, где человек отказывается взять на себя ответственность за свои слова, поступки и решения, обязательно заведутся черти. Как черти создали двойника Голядкина, когда тот захотел «прикинуться, что не я, а что кто-то другой, разительно схожий со мною, и смотреть как ни в чем не бывало» [Достоевский, 1971, т. 1., с. 214], увидев Андрея Филипповича, и отказаться от обещания жениться на немке-кухмистерше, списав обещание на слухи (тоже частый спутник демонического у Достоевского, как мы покажем ниже), так черти, по мнению Достоевского, и вызывают разные феномены на спиритических сеансах, когда участники кружков хотят отказаться от своей ответственности в вопросах веры.

Голядкин-младший также вступает и в игру доминации-подчинения, выступая одновременно услужливым подчиненным в отношении начальства на работе и издевающимся деспотом в отношении Голядкина-старшего. Экстернализированный материализовавшийся голос, каким является Голядкин-младший, не может вступать в горизонтальные свободные отношения – только в отношения власти.

А. А. Фаустов пишет, что в семиотической перспективе «ближайшими родственниками двойников должны считаться призраки», поскольку «и призраки,

и изображения – иконические знаки тех или иных референтов, только призраки еще являются референтами и сами по себе (с минимизированной и нестабильной телесностью), а кроме того, иногда могут обладать «душой» того референта, знаком которого они служат, или редуцированным подобием самостоятельной «души». В таком градационном ряду двойник – это своего рода окончательно вочеловечившийся и обретший полную автономию от своего референта-подлинника призрак» [Кроо, 2022, с. 39].

Эту степень усиления материализации от призрака к двойнику можно сравнить со степенью материализации от голоса к письму – как двойник является более воплощенным в материю призраком, так и письмо – это более материализовавшийся голос. Письмо усиливает те тенденции голоса, которые связываются у Достоевского с демоническим – написанный текст темпорально и пространственно дальше от субъекта, что позволяет ему легче отказаться от ответственности за написанное, письменный текст имеет большее отношение к власти (как договор, предписание, долговая расписка), он более материален и независим от Я, поэтому он выступает более доступным медиа для одержимости чертами.

Связь между чертовщиной и письменным текстом присутствует на протяжении всего творчества Достоевского и связывается с темами избегания ответственности и власти: Раскольников оформляет свои идеи о господстве сверхчеловека над обычными людьми в виде опубликованной статьи и пытается уклониться от признания своего авторства перед Порфирием Петровичем, Иван Карамазов пишет «Геологический переворот» и «Поэму о Великом Инквизиторе» (тоже посвященную вопросам власти) и стыдится их, а самый демонический роман Достоевского, «Бесы», является, по выражению Л. Сараскиной, «самым «литературным» романом Достоевского», поскольку разного рода и жанра тексты производят практически все персонажи «Бесов» [Сараскина, 1990, с. 115–129]. Кэррол Апполонио пишет, что «бумага и письменность играют в романе бесовскую роль, письменная форма признания Ставрогина заставляет усомниться в его искренности» [Аполонио, 2020, с. 231] и сравнивает письменный текст

Ставрогина с другими текстами романа: «То, что исповедь Ставрогина оформлена в виде печатного документа, предназначенного для всеобщего ознакомления, явно роднит ее с другой печатной продукцией, упоминаемой в романе, – в частности, с политическими листовками, предполагаемая цель которых – распространять революционные идеи среди рабочих местной фабрики» [Аполлонио, 2020, с. 231].

Еще одной отличительной характеристикой «Бесов» является преобладание слухов и сплетен в художественном мире романа: «При чтении «Бесов» возникает вопрос: есть ли среди персонажей те, кто не участвует в распространении слухов, сторонится сплетен? Во-первых, Николай Ставрогин, но он сам является постоянным объектом слухов, поэтому трудно сказать, что он стоит вне их. Также это персонажи, которые сами лишь мало или косвенно участвуют в действии (хотя при этом могут играть в романе очень значимую роль), как, например, Шатов, его сестра Дарья Павловна или Кириллов, выражающий явное отвращение к сплетням. Но едва ли найдётся хоть кто-то, кто, пусть даже не участвуя в сплетне, не становится её предметом» [Пирусская, 2018, с. 149]. «Слух» или «сплетня» находится в своеобразном положении между разведенными древними греками доксой и эпистемой, т. е. мнением и знанием. Мнения не обязательно обосновывать и доказывать, в отличие от знания, но их нужно взять на себя. Мнение – это всегда чье-то мнение. Единственная форма его существования и высказывания – форма первого лица: «Я считаю, что...». Уязвимость мнения в плане доказуемости и аргументации компенсируется тем, что ответственность за мнение открыто берет на себя личность. Знание же необходимо обосновывать фактами и доказательствами, но благодаря этому знание становится объективным, оно отрывается от Я, так что личную ответственность за знание никто не несет – при его опровержении конкретные личности не терпят репутационных потерь. Сплетня же существует в промежуточном состоянии – это сведение, которое не было доказано и аргументировано, но при этом никто не берет на себя ответственность за это сведение. Даже выступая проводником сплетни, люди говорят вещи вроде «Я сам в это не верю, но слышал, что...» [Долар, 2022, с. 8–47].

Мнение можно сравнить с духом – тем, что существует только личностно, субъект(ив)но, а знание – с материей, которую можно измерить и изучить. Тогда сплетня оказывается чем-то вроде приведения – духа, покрытого флюидом, псевдоматерией. А так как для Достоевского черти и призраки имеют одну у ту же природу, то не удивительно, что самый демонический персонаж оказывается и самым большим сплетником: «Вездесущность» сплетни неожиданным образом перекликается с «вездесущностью» «гения сплетни» – Петра Степановича: его непрерывное вмешательство во все события в городе, умение узнавать «всё про всех» обретает пугающую, почти мистическую окраску в глазах его сообщников» [Пирусская, 2018, с. 149]. Петр Верховенский, являющийся бесом сам по себе – поскольку является экстернализацией голоса и идеи Ставрогина, распространяет свои власть и влияние демоническим способом – через сплетни и слухи – и через демоническое медиа – письменные тексты.

Эпизодом, являющимся квинтэссенцией демонического в романе «Бесы», является сцена с запиской. Кириллов заявляет Петру Верховенскому, что акт самоубийства является воплощением высочайшей непокорности: «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволие! Это всё, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою» [Достоевский, 1974, т. 10, с. 472]. Но, как было сказано выше, одним и тем же актом, актом самоубийства, Кириллов утверждает свое абсолютное господство – становление Богом – и абсолютную покорность – жертвование жизнью по воле другого. Парадоксальность действия одновременно выявляет онтологическую парадоксальность воплощенного голоса и дьявольской софистической риторики. Затем Верховенский начинает диктовать Кириллову текст записки, отобрав у него голос, т. е. субъектность, и увеличивая степень его материализации – превращая звуки в буквы, поскольку письменный текст, полностью воплощенный текст, куда удобнее служит бесовским манипуляциям. Таким же образом работают и спиритические сеансы – медиум, фигура якобы пассивная, забирает субъектность у (предположительного) умершего человека,

материализует его в виде голоса или письменного текста, а затем подвергает необходимым манипуляциям.

Психологически бес у Достоевского выступает в двух крайностях – в том, кто превращает себя в пустого проводника чужой воли (медиум), и в том, кто своей волей овладевает другим (привидение/черт): «Для Достоевского бес – это то, что, обнаружив пустоту, проникает в личность извне и насильственным образом лишает ее перспективы столкнуться с тем, что находится внутри. Часто представляя собой идею или идеологию, бес в этом смысле может также принимать форму внутренне пустой личности, которая стремится слиться с другими личностями и овладеть ими» [Корриган, 2023, С. 176].

Таким образом, составными элементами демонического для Достоевского являются: экстернализация собственного голоса, идеи, мыслей или чувств путем их материализации (степень которой увеличивается от голоса до письма, от призрака к двойнику) и отказ от собственной свободы, ответственности и решимости в отношении этой материализации, которая впоследствии запускает динамику господства и подчинения с самим экстернализирующим субъектом и/или другими людьми. Самым ярким примером такого субъекта выступает Ставрогин – фрагментированная личность, фрагменты которой становятся отдельными людьми, двойниками и призраками, в отношении которых Ставрогин сохраняет молчание и бездействие, отказывается признавать свою ответственность за них, позволяя им вершить хаос и злодеяния. Бердяев писал о Ставrogине, что «последние и крайние идеи родились в нем: идея русского народа-богоносца, идея человекобога, идея социальной революции и человеческого муравейника. Великие идеи вышли из него, породили других людей, в других людей перешли» [Бердяев, 1914], но что в воплощенном виде, в виде людей они «демократизировались, вульгаризировались. И собственные ходячие идеи и чувства вызывают в нем отвращение, брезгливость» [Бердяев, 1914]. Но мы не видим брезгливости и отвращения от Ставrogина, мы видим игнорирование и избегание. Если бы персонажи «Бесов» воплощали «вульгаризированные» идеи Ставrogина, он мог бы возразить тому же Шатову и изложить свою идею в оригинальном виде. Но он этого не делает – он не признает

за собой даже отдаленного авторства. Возможно, именно потому, что воплощенные идеи не искажены, Ставрогин и избегает их. Опровергнуть искаженную идею значило бы взять на себя ответственность за чистую идею, но Ставрогин этого не делает, поскольку взять на себя ответственность требуют именно чистые идеи, хотя и материализованные.

Неудивительно поэтому, что спиритический сеанс был однозначно и бескомпромиссно отнесен Достоевским к проделкам чертей, но есть ещё одна сфера деятельности человека, где все эти элементы встречаются – это художественная литература. Писатель, создавая художественный мир и персонажей, экстернализирует в их лице свои собственные голос и идеи, материализует их в виде письменного текста, после чего они становятся квазисамостоятельными личностями, вроде привидений, предметом обсуждений и спекуляций. Значит ли это, что Достоевский занимался тем, что сам считал дьявольским делом? Исследователи отмечали, что в романе «Братья Карамазовы» Достоевский в отношении читателей находится в том же положении, в каком Черт находится в отношении Ивана: «Создавая сцены с чертом, Достоевский переосмысливает вопрос о галлюцинации, превращая его в вопрос об этике и вере. Он берет традиционное для русской литературы эпистемическое сомнение и переносит его, а также своих читателей, в сферу этики и метафизики. Заставляя читателей, как и Ивана, пережить эпистемический кризис, Достоевский вынуждает нас задаваться вечными вопросами» [Мартинсен, 2020], а Роуэн Уильямс пишет, что Черт у Достоевского «не кто иной, как «святой» – покровитель (в понимании Достоевского) романистов» [Уильямс, 2013, с. 103].

Черт является такой же экстернализацией Ивана, возвращающей ему его собственные идеи и мысли, за которые он не хочет брать ответственность. Черт, как частичная материализация, мечтает о материализации полной «в семипудовую купчиху», поскольку, как он сам говорит, в мире материальном, земном, все понятно и решено, в отличие от его мира: «Тут у вас всё очерчено, тут формула, тут геометрия, а у нас всё какие-то неопределенные уравнения!» [Достоевский, 1974, т. 10, с. 165]. Для Черта формула и геометрия – это желаемый исход, он

тяготится неопределенностью, хочет покончить с ней, ища исход в материи. Сомнения в Иване он сеет из злого умысла, поскольку считает неопределенность проклятием, на которое он обречен в силу своего солипсизма. Черт – это псевдотворец, поскольку производит «происшествия» и «сомнения», но уже заранее зная финал: «Я ведь знаю, в конце концов я помирюсь, дойду и я мой квадриллион и узнаю секрет» [Достоевский, 1974, т. 10, с. 177]. «Дьявол – враг реального повествования, т. е. повествования с открытым концом, с вариантами дальнейшего развития событий и выбора» [Уильямс, 2013, с. 103].

Художественная литература в общем и роман в частности – это тот жанр высказывания, который, по Достоевскому, ближе всего к тому, чтобы стать дьявольским орудием, быть инструментом чертей, но при этом его свойства делают его и наиболее эффективным инструментом и для противоположной задачи – быть для человека толчком в сторону веры, т. е. свободного выбора, личного волеизъявления. Это возможно только в том случае, если человек не будет полагаться на воплощенное как на нечто внешнее, а как на что-то, являющееся частью его я. Роман – это высказывание, призывающее к диалогу, а не обязывающий к чему-то документ, имеющий объективное значение и силу. «Цель Достоевского – явить читателям произведение «подвижное», лишенное искусственного деструктивного финала, катарсиса, и одновременно возводящее процесс повествования к целительной конвергенции безоговорочного отпущения грехов; этой цели Достоевский достигает через диалог» [Уильямс, 2013, с. 103].

Письменный текст – это самый большой соблазн, самое опасное орудие, он легче всего становится средством дьявольских уловок, но именно вследствие этого, если его использовать для блага – предоставления человеку свободы, – он будет наиболее эффективен. Чем выше ставка, тем выше и выигрыш – Достоевский, как большой любитель игры в рулетку, не мог не учитывать этого обстоятельства.

3.2. Вокруг «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевского

Историки всегда любили разделять исторические эпохи по датам ключевых событий, ставящих смысловую точку или открывающих чистую страницу для новых политических режимов, искусств и мировоззрений. Проблема заключается в том, что точные даты для таких событий редко находятся. Поэтому крупной удачей оказывается существование точной даты возникновения новой эпохи в середине XIX века – 1848 год, – эпохи, названной британским историком Эриком Хобсбаумом «Веком капитала».

Хобсбаум в одноименной работе говорит о том, что «1848 год, знаменитая «весна народов», был первой и последней европейской революцией в (почти) буквальном смысле мгновенная реализация мечтаний левых, кошмары правых, фактически одновременное ниспровержение старых режимов на большей части континентальной Европы к западу от Русской и Турецкой империй, от Копенгагена до Палермо, от Брасова до Барселоны» [Хобсбаум, 1999, с. 7–8]. 1848 год был годом опубликования «Манифеста коммунистической партии» и последующего расцвета левых идеологий и движений. 1848 год также был годом мистических стуков в доме сестер Фокс в Гайдсвиле – годом рождения спиритизма, самого характерного для этой эпохи религиозного движения. Исследователь Клара Голдфарб пишет: «Истинно верующие считали спиритизм частью духа времени 1848 года: быстрой индустриализации, культурных и политических изменений, реформ во всех аспектах человеческой жизни. Спиритические чудеса конкурировали с новейшими научными изобретениями, а также с общим стремлением к реформам и прогрессу. «Эмма Хардиндж Бриттен, ведущий американский спирит, настаивала на том, что спиритизм – это новая религия, религия, основанная на фактах, подкрепленная историей и доказанная наукой» [Goldfarb, 1989, с. 229].

Это была эпоха, в которой научный позитивизм, современные религиозные движения и политическое воображение в форме социального утопизма переплетались и отражались друг в друге и в каждом аспекте человеческой

деятельности, объединенные общим стремлением к прогрессу, который был одним из ключевых слов эпохи [Хобсбаум, 1999, с. 10].

Спиритизм поэтому – как концентрированный дух времени – может выступать метафорой для различных воззрений и практик, характерных для эпохи. В данном исследовании мы бы хотели применить этот спиритический код для анализа «Пушкинской речи» Достоевского не только как текста, впоследствии опубликованного на страницах «Дневника писателя», но как целостной ситуации (по словам современников писателя – «события»), включающей как место её произнесения, так и всех слушающих её.

Как известно, литература с начала XIX столетия занимала в русском обществе привилегированное положение, а фигура автора-творца, поэта в широком смысле, в эпоху романтизма получила статус «пророка», который не утратила и во второй половине века, в эпоху реализма. В пантеоне писателей-пророков первое место занимал, разумеется, Пушкин, окончательно ставший символом и мифом после своей смерти.

Спириты регулярно занимались практикой коммуникации с духами умерших писателей, получали загробные произведения или ответы на вопросы о жизни писателей и их посмертном существовании. Этот феномен был достаточно известен в массовом обществе, и Достоевский в своей статье о спиритизме с известной долей иронии писал: «Гоголь пишет в Москву с того света утвердительно, что это черти. Я читал письмо, слог его» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 32] Конечно, не обошла эта практика и умершего Пушкина, сестра которого, Ольга Павлищева, на спиритическом сеансе в начале 1850-х годов получила от брата стихотворение «с того света»: «Входя в небесные селенья, / Печалилась душа моя, / Что средь земного треволненья / Вас оставлял надолго я...» [Vinitsky, 2009, с. 66].

Основываясь на полученных загробных текстах, письмах и сообщениях авторов, спириты утверждали, что могут выступать авторитетными толкователями смысла произведений этих авторов, их воззрений и взглядов. Илья Виноцкий в книге «Ghostly Paradoxes», посвященной связи спиритизма и литературы во второй

половине XIX века, пишет: «Спиритические тексты были, как уже отмечено, слабыми, скучными и предсказуемыми; но они также были идеологическими и остро социальными. Они были проявлением амбиции – такой характерной для самонадеянности девятнадцатого века – прийти к конечному и решительному подтверждению провозглашаемой идеологии, и они пытались сделать это с позиции абсолютного авторитета, который можно было найти только в эпистемологическом раю, где все загадки разрешены и все земные устремления реализованы» [Vinitsky, 2009, с. 62].

Следует отметить, что умершие авторы на спиритических сеансах, озвучивая мнения о своих текстах, загробной жизни или социальном устройстве земного общества, выдавали те же мнения, которых придерживался сам медиум (и весь спиритический кружок). Таким образом, медиумы–спириты, выступая с позиции авторитета, в их представлении научно подтвержденного, использовали умерших авторов в качестве рупора для своих религиозных и социальных представлений (для остальных, разумеется, эта ситуация выглядела наоборот – медиум в качестве рупора для автора).

Но эта позиция не сильно отличалась от появившегося во второй половине XIX века подхода профессионального литературного критика или исследователя: «Романтический автор как Бог, или как медиум, чьими губами двигает Бог, умер и был заменен на духа, целиком зависящего от нового медиума – будь то читатель, литературный критик или исследователь – который спросит умершего о предметах, связанных с современными общественными проблемами и ожиданиями, перед тем, как проинформировать общество о его «подлинных» ответах» [Vinitsky, 2009, с. 62]. Интерпретаторы, критики и исследователи соревновались в своих трактовках, пытаясь поймать «подлинные» мысли писателя и сообщить о них читающей публике.

Вместе с этим в русской культуре происходил процесс увековечивания памяти Пушкина и, соответственно, материализации пушкинского мифа. Посмертная маска Пушкина, сделанная под наблюдением скульптора С. И. Гальберга, стала основой для создания памятников и бюстов по всей стране [Vinitsky, 2009, с. 79],

так что у пушкинского мифа с самого момента его зарождения присутствовал загробный флер. Для спиритов же «материализацией» было частичное материальное воплощения духа, появлявшееся на сеансе и выступающее земным его аватаром. С материализованных духов делались «гипсовые отливки» путем помещения частей тел призраков в растопленный парафин и холодную воду – так спириты хранили доказательства возможности материализации духов [Аксаков, 2001, с. 162]. Можно провести параллель между «материализацией умершего в виде статуи» и «материализацией умершего в виде гипсовой фигуры» как двумя разными версиями полусекулярного культа. А. А. Панченко, касаясь этой темы, писал: «С антропологической точки зрения именно памятник – неважно, надгробный или мемориальный, – во многих культурах служит одним из главных средств коммуникации живых с умершим, своеобразным "ритуальным двойником", замещающим преданное земле или испепеленное тело» [Панченко, 2006, с. 138].

Апогеем этих тенденций стал пушкинский праздник 1880 года, когда Общество любителей русской словесности собрало на открытие памятника Пушкину в Москве большое количество писателей, поэтов, критиков и публицистов, чтобы каждый из них сказал для аудитории слушателей речь о Пушкине и его роли в современной жизни. Этот диспозитив может быть прочитан и спиритически: группа медиумов (интерпретаторы) должна передать мысли и мнения умершего поэта на сеансе (для аудитории) у его материализации (памятник Пушкину). При таком взгляде и сами речи и реакция аудитории воспринимаются иначе. А.А. Панченко отмечал: «Вполне вероятно, что пушкинские торжества 1880 г., совпавшие по времени с массовым распространением русского спиритизма, оказали на него если не прямое, то косвенное воздействие» [Панченко, 2006, с. 139].

Г. И. Успенский, присутствовавший на празднике, очень точно уловил и особенности содержания речи и формы её подачи, сказав, что Достоевский «нашел возможным, так сказать, привести Пушкина в этот зал и устами его объяснить обществу, собравшемуся здесь, кое-что в теперешнем его положении, в теперешней

заботе, в теперешней тоске» [Успенский, 1953, т. 6, с. 422]. И это проглядывает даже в форме графической организации текста, впоследствии опубликованного: весь монолог «Смирись, гордый человек...» подан в виде заковыченной цитаты, прямой речи, но цитатой не является [Достоевский, 1984, т. 26, с. 139]. Это мнение самого Достоевского, поданное как бы от лица Пушкина.

Речь Достоевского завершается проповедью «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [Достоевский, 1984, т. 26, с. 148]. Достичь этой гармонии на земле возможно лишь при соединении социальных преобразовательских тенденций русского народа с обращением к почве «русских скитальцев». И в таком идеале нельзя не увидеть отражение духа 1848 года, духа прогресса. Конечно, этот вид прогрессизма отличается от чисто социалистического, заявляющего о том, что мировая гармония может быть достигнута после материального преобразования экономических и политических отношений, своей «идеалистической направленностью»: у Достоевского духовное преображение предшествует общественному, братская любовь – социальным преобразованиям.

Сам Достоевский считал, что преобразование материи без предварительного преобразования духа заставит людей взбунтоваться против рациональной организации нового общества. Критику социалистических идей писатель изложил в «Записках из подполья». Спиритическую же утопию Достоевский считал аналогичной социалистической и описал её неизбежный финал в своей статье о спиритизме: «Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов! Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них всё украл разом; что исчез человеческий лик и настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницею, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной <...> что *счастье не в счастье, а лишь в его достижении*» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 34].

Но спириты бы скорее согласились с Достоевским в его критике материализма. Эндрю Джексон Дэвис, один из самых известных проповедников спиритизма своего времени, считал связку преображения духовного и

преображения общественного неразрывной, сравнивая социалистическое учение Фурье и учение Христа [Davis, 1847, с. 585]. Стоит отметить, что целью своего учения (как и учения Фурье и Христа) Дэвис называет «гармонию вселенной» [Davis, 1847, с. 585] – почти полный аналог «мировой гармонии» Достоевского.

Эта идея Достоевского о возможности достижения мировой гармонии с помощью Христа, Пушкина, народа, почвы и братской любви вызвала закономерную критику со стороны консервативных христиан, самым ярким из которых был К. Н. Леонтьев.

Леонтьев в статье «О всемирной любви» говорит о том, что идеи «всеобщего мира» и «гармонии» – это идеи, которые проповедовали социальные реформаторы вроде Кабе, Фурье и Прудона, а с точки зрения ортодоксального христианства «мировая гармония» в земном мире невозможна: «пророчество всеобщего примирения людей о Христе не есть православное пророчество, а какое-то общегуманитарное. Церковь этого мира не обещает» [Леонтьев, 1992, с. 409]. Если отвлечься от эпатажно-пессимистических формулировок, свойственных стилю и мышлению Леонтьева («Христос пророчествовал не гармонию всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение» и т.п.), то его возражения вполне справедливы. Христианство всегда отрицало возможность построения «Рая на земле», перенаправляя все надежды и стремления верующих на царство небесное. Сплав социального реформизма с христианским учением – это порождение модерна, XIX века, возникшее в начале столетия в текстах социальных утопистов и ставшие основой для движений, объединений и кружков во второй половине века. После 1848 года подобный сплав уже не воспринимался как что-то исключительное, а стал частью идеологического мейнстрима.

Как уже было сказано выше, спиритизм может считаться наглядным способом выражения формы мышления второй половины века, в которой черты такого мышления доведены до крайности (иногда фантастически гротескной), поэтому сопоставление различных идеологий с идеологией спиритизма позволяет различить эти особенности мышления эпохи. И спиритизм использовал (псевдо)научные доказательства существования загробного мира (а часто и многих

загробных миров) и якобы переданные оттуда сообщения для преобразования общества на земле.

Несмотря на то, что Достоевский не пользуется аргументацией спиритов и не основывает свои рассуждения на научных доказательствах (как, впрочем, и на чуде – что Леонтьева задело: «от тела скончавшегося старца Зосимы для чего-то исходит тлетворный дух»), в какой-то момент их способы мышления сближаются.

Достоевский в «Дневнике писателя» говорил, что отвергает спиритическое учение, потому что «был возмущен лишь мистическим смыслом его учения» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 127], а «явлений же спиритских <...> не в состоянии был вполне отрицать никогда» [Достоевский, 1981, т. 22, с. 127]. Мистический смысл спиритизма был действительно чужд Достоевскому, поскольку идея сохранения земного сознания в ином мире полностью противоречила антропологическим взглядам писателя. Спиритические явления Достоевский не отрицал, но и не интересовался ими. Однако социальное учение спиритизма вполне напоминает соответствующие идеи Достоевского из «Сна смешного человека» и «Пушкинской речи» и расходится с предполагаемой утопией чертей в спиритической статье «Дневника писателя». Вряд ли, впрочем, из этого можно делать далекоидущие выводы о том, что спиритические утопии повлияли на мировоззрение Достоевского (хотя с социальными идеями Дэвиса Достоевский мог познакомиться через общение с убежденным спиритом и проповедником взглядов Дэвиса А. Н. Аксаковым). Скорее, под влиянием общих для Достоевского и спиритизма источников и духа эпохи сложились характерные для второй половины века модели мышления, нашедшие свои проявления в разных доктринальных и индивидуальных формах.

В. Н. Топоров предлагает говорить о «тексте Золотого века» в творчестве Достоевского, лексически и семантически объединяющем «Пушкинскую речь», монолог Версилова из «Подростка» и «Сон смешного человека» [Топоров, 2009, с. 465–466]. В данном случае нас больше интересует «Сон...», поскольку в жанровом аспекте исповедь смешного человека ближе к проповеди «Пушкинской речи». Смешной человек посещает отдаленную планету/загробный мир, где наблюдает за

«мировой гармонией», а по возвращении начинает проповедовать её возможность. В «Пушкинской речи» сам Достоевский не посещает других планет, но о «мировой гармонии» узнает иным способом – из текстов Пушкина, в которых она воплотилась. Пушкин, как уже говорилось выше, часто выступал в качестве загробного собеседника на спиритических сеансах. В «Новых заметках Петербургского Туриста» А. В. Дружинина пародируется спиритический сеанс с вызовом духа Пушкина, на котором последний передает загробное стихотворение с фразой «За гробом все поэты суть друзья» поэту Букашкину, а в качестве места пребывания Пушкина указывается «Планета Сатурн» [Дружинин, 1865, т. 8, с. 632]. Выбор Сатурна для таких целей может быть объяснен как влиянием повести Вольтера «Микромегас» (которая, таким образом, становится общим источником для очерка Дружинина и «Сна смешного человека»), так и спиритическим учением Дэвиса, описывавшего жителей Сатурна – существ «небесных форм» [Davis, 1847, с. 212]. Оба они – смешной человек и Достоевский – оказываются медиумами, передающими людям социальное учение из других миров.

Рай иного мира из «Сна смешного человека» в творчестве Достоевского ближе всего к изображенной Версиловым утопии в романе «Подросток». Утопия Версилова (в черновиках «Подростка» Достоевский напишет о ней: «прорывается спиритизм» [Достоевский, 1976, т. 16, с. 366]) перешла в «Подростка» из «Бесов», где изначально принадлежала Ставрогину и была описана им в его исповеди в главе «У Тихона», от которой Достоевскому по цензурным соображениям пришлось отказаться. Ставрогин, как уже не раз отмечалось исследователями, вступает в роман как живой мертвец. Если «Америка» для Достоевского – это загробный мир, куда отправляется Свидригайлов [Кибальник, 2021a], то можно вспомнить, что Верховенский сравнивает себя с Колумбом, а Ставрoгину – с Америкой [Достоевский, 1974, т. 10, с. 326]. Ставрогин не просто мертвец – он целая страна духов. Когда Шатов описывает Ставрoгину свою жизнь в Америке, он перечисляет её аспекты: «Мы всё хвалили: спиритизм, закон Линча, револьверы, бродяг» [Достоевский, 1974, т. 10, с. 112]. Показательно, что все эти почти элементы превращаются в ключевые события и образы романа: бродяги с помощью

револьвера казнят Шатова судом Линча. Менее очевидным в этом ряду оказывается спиритизм. Можно было бы посчитать спиритической частью идею одержимости бесами. И действительно, Достоевский в статье о спиритизме пишет о том, что за спиритическими феноменами стоят черти (те же бесы). Но одержимость – состояние недобровольное, в отличие от медиумизма. Так что либо Достоевский считал, что Россия добровольно одержима бесами (что вполне возможно), либо спиритизм романа находится где-то еще.

Немецкий философ Макс Штирнер (связь идей которого с идеями Достоевского не раз отмечалась [Кибальник, 2021b, с. 281–297]) называл идеи «привидениями». В привидения можно верить, их можно бояться, их можно вызывать и прогонять – как и идеи. Каждый герой «Бесов», имеющий какую-то идею, заявляет, что взял её от Ставрогина. Ставрогин-Америка, страна духов, – это тот мир, связь с которым пытаются установить герои-медиумы, вызвать своего, нужного им духа-идею. И «мировую гармонию», «Золотой век» сам Ставрогин видит тоже в стране мертвых – в самом себе.

В заключение скажем и еще об одном. Когда люди читали о спиритических сеансах в газетах, то воспринимали медиумические феномены с куда большим скепсисом, чем когда лично присутствовали на сеансах. Это заставляло популяризаторов спиритизма требовать от критиков личного присутствия на сеансах, а критиков – посещать их. Сама ситуация сеанса – его настроение, антураж, аудитория – ослабляли критичность восприятия и заставляли людей сразу после сеанса признавать реальность явлений, что в более спокойной обстановке вызывало недоверие.

«Пушкинская речь» была прочитана Достоевским для аудитории, одновременно уставшей и возбужденной от длительных пушкинских торжеств. Такое сочетание смысла речи, её формы и ситуации произнесения вызвало бурную реакцию публики на выступление Достоевского. И. Ф. Василевский написал, что Достоевский «электризовал всех», а А. Г. Достоевская назвала этот эффект «гипнозом». Подобное состояние было скорее состоянием религиозного энтузиазма, характерного для радений, но принявшего особую форму, характерную

для секулярной эпохи XIX века. И уже на следующий день участники устыдились своей экзальтации, что особенно заметно по реакции Тургенева. Достоевский в письме к С. А. Толстой от 13 июня 1880 года писал: «Все плакали, даже немножко Тургенев. Тургенев и Анненков (последний положительно враг мне) кричали мне вслух, в восторге, что речь моя гениальная и пророческая» [Достоевский, 1988, т. 30, с. 188]. Эту реакцию Тургенева отмечают и современники [Викторович, 2020]. Однако вскоре Тургенев напишет, что «речь всецело покоится на фальши, но фальши крайне приятной для русского самолюбия» [Тургенев, 1978, т. 12, с. 272], и т.д. Такое же изменение отношения к речи произошло у Г. И. Успенского [Достоевский, 1984, т. 26, с. 461]. Удивительным образом здесь сработала подробно исследованная самим Достоевским «динамика стыда», заставляющая мстить за свой стыд его причине. Магия Достоевского непроизвольно продолжилась и в этом.

Подытоживая исследованные в третьей главе проблемы, особое внимание обратим на один семантический механизм, связанный прежде всего с фигурой Ставрогина. Коллажность его образа и расщепленность его личности позволили некоторым исследователям и критикам, начиная с Вальтера Беньямина, рассматривать его в качестве фигуры сюрреалистской эстетики. Но эта же фрагментация человека, возможность вызова отдельных его частей (конечностей, голоса) была характерной чертой спиритических воззрений и практик, а влияние спиритизма на художественные приемы сюрреалистов отмечались последними, начиная с Бретона.

Экстернализация и отчуждения были описаны во второй главе в качестве основных социальных проекций демонического у Достоевского. В третьей же главе нами было прослежено, как подобное же выведение вовне голосов, идей и переживаний в «Бесах» функционирует в рамках этики и концепции личности Достоевского.

Персоналистская этика Достоевского подразумевает принятие идей, языка и чувств в качестве части своего Я, личную ответственность за них, но необходимость коммуникации требует их материализации – в голосе или письме. Но материализация внутреннего мира без принятия на себя ответственности за него подвергает эти материализации опасности быть захваченными темными силами, бесами и чертями. Голос, как наименее материальный и наиболее личностный носитель, оказывается менее всего подверженным одержимости, а устная беседа – самым безопасным и этичным способом коммуникации. Такая безопасность устной коммуникации соответствует его малой эффективности в сравнении со словом письменным, которое может дойти до большего количества людей, но вместе с этим – уйти из-под сферы ответственности создавшей его личности. Именно поэтому «Бесы», как мы показали, является наиболее литературным и наиболее демоническим романом писателя. В спиритизме же голос настолько же оторван от субъекта, как и письмо, поэтому спиритические медиа и медиумы в представлении Достоевского неизбежно оказываются игрушками в руках темных сил.

Также нами была отмечена схожая логика овеществления у Достоевского и Штирнера, для которых идеи, оторвавшись от создавших их личностей, приобретают псевдообъективность и начинают пытаться подчинить себе создателей. Это и происходит со Ставрогиным, который отказался от своих былых идей, после чего последние стали людьми, постоянно требующими от Ставрогина признать их и взять ответственность за них на себя. Подобную же логику мы отметили в семиотике двойничества Достоевского.

Подобную же логику мы проследили в философии творчества Достоевского: писатель, произведя художественный текст, борется с желанием отказаться от материализованных в нем идей и речи. В случае, если автор не способен совладать с этим желанием, текст становится открытым для захвата чертями. Именно это и произошло с Иваном Карамазовым и его творениями, вызвав встречу героя с материализованным чертом.

В нашем исследовании было показано, что Достоевский отвергал спиритизм во всех его положениях – теологическом, антропологическом, этическом и др. – и

кардинально расходился с его представителями во взглядах. Другое дело – спиритический код. Дух эпохи, произведшей на свет спиритическое учения, оставил свой отпечаток и в творческом мышлении Достоевского, что в последней части работы было продемонстрировано нами крупным планом на примере «Пушкинской речи».

Достоевский, выступая на Пушкинском празднике 1880 года, принял на себя позицию критика, доносящего до публики истинные мысли и взгляды Пушкина, а в некоторых частях речи даже как бы от его имени. Эта диспозиция была соотнесена нами с тем, что в первой главе мы назвали «спиритической актантной формацией», задающей определенную коммуникативную логику: медиум для публики выражает истинные взгляды и мысли умершего. Подобное отношение Я и Другого, поддерживаемое и оправдываемое с помощью позитивистских аргументов, позволяет Я выступать от лица Другого при коммуникации с публикой. Подчеркнем, что эта актантная формация, обнаруженная нами в выступлении Достоевского на Пушкинском празднике, может быть обнаружена и в литературно-критическом дискурсе эпохи в целом, предполагающем, что критики доносят до читающей публики «истинные» мысли и взгляды писателей.

Заключение

Таким образом, можно подвести итоги нашего исследования. Мы определили спиритизм как доктрину, провозглашавшую бессмертие души и возможность коммуникации с ней посредством определенных практик. Его истоки можно проследить в учении Сведенборга, Месмера, Канта и ряде научных и псевдонаучных теорий XVIII-XIX вв., своеобразный сплав которых и представляет то, что можно назвать «спиритической философией». Классификация спиритических учений и история их возникновения позволили нам выделить его наиболее актуальные для Достоевского формы и направления. Кроме того, мы проследили, как сменялись различные этапы эволюции спиритизма и его восприятия обществом. Переходя к 1870-м годам, времени взаимодействия со спиритизмом Достоевского, мы отметили три критики спиритизма, с которыми взаимодействовал писатель: научную – в лице Д. М. Менделеева, в которой эмпирика спиритов опровергалась эмпирикой ученых; философскую – в лице Н. Н. Страхова, в которой спиритизм опровергался на рациональных философских основаниях; православную – в лице святителя Феофана Затворника, в которой спиритизм отвергался на основе догматов Православной Церкви.

Анализируя произведения русских писателей второй половины XIX века, мы обнаружили серию схождений и расхождений в том, как и для каких целей использовалось изображение спиритических идей и практик. Для Достоевского, так же как для Тургенева и Толстого, общим местом в изображении спиритизма является социологическая демонстрация праздного и полного мистических суеверий образа жизни высшего общества. Сатирическое описание деятельности увлекавшихся спиритизмом представителей высшего общества в «Дневнике писателя» вполне перекликается с соответствующими зарисовками в романе Тургенева «Дым», в романе Боборыкина «Жертва вечерняя», в пьесе Толстого «Плоды просвещения» и в его романе «Анна Каренина».

Но это не единственное назначение спиритизма в художественных текстах. У Боборыкина и Тургенева, к примеру, он выполняет некоторые функции, которых

у Достоевского нет. Так, главная героиня «Жертвы вечерней» под влиянием образа жизни и размышлений членов спиритического кружка начинает задумываться о собственной жизни, что становится толчком для её сюжетного пути. И вся эта траектория может прочитываться в духе спиритической поэтики: героиня переживает ряд реинкарнаций, как душа в системе Кардека. Спиритизм здесь связан и с женской эмансипацией: как в реальной жизни, он дает возможность женщине высказаться через медиума и, как в реальной жизни, недостаточен для триумфа на этом пути.

Близкая логика наблюдается у Тургенева, у которого спиритический расклад актантов служит проявителем пассивности мужских героев, которые выступают в роли медиумов – роли, чаще всего достававшейся в действительности женщинами, так как именно они воспринимались обычно как пассивное и принимающее начало. Но, помимо этого, у Тургенева спиритизм ещё выступает способом осмысления творческого метода – как в повести «Песнь торжествующей любви», в которой стилизация в организации текста симметрична некромантии его содержания. Сходным, но менее явным образом спиритизм работает в романе Достоевского «Бесы», где литературное творчество, чертовщина и одержимость, если взглянуть на них сквозь призму спиритических концепций, позволяют понять ту силу и опасность, которую видел Достоевский в художественном творчестве.

Проанализировав отношение Достоевского к спиритизму и функционирование последнего в художественных текстах писателя, мы пришли к нескольким выводам.

Достоевский не принимал спиритического учения, но отнюдь не по тем причинам, по каким его не принимал Менделеев и прочие скептики из числа сциентистов. Самым распространенным в критике спиритизма было отрицание реальности спиритических феноменов и обвинение медиумов в подлогах и фокусничестве. Несмотря на то, что на самом сеансе, в котором принимал участие Достоевский, он пошутил над «ловкостью медиума», тем самым вызвав скандал и резкое окончание сеанса, в своих статьях в «Дневнике писателя» он говорит о том, что никогда не отрицал реальности спиритических феноменов. Расхождения

Достоевского со спиритами касались интерпретации феноменов. Спириты утверждали, что за спиритическими феноменами стоят души умерших людей, общение с которыми научно подтверждает существование загробной жизни, возможность посмертного существования души. Христианские спириты (подавляющее большинство русских спиритов было православным) использовали спиритические сеансы в качестве доказательства истинности христианской веры и христианского учения.

Достоевский не мог принять такого хода мысли, поскольку это было бы равносильно отказу от свободы, дарованной Христом людям. Доказательство загробной жизни, истинности христианской веры было хотя и научно обоснованным, но все же чудом – то есть именно тем, чем совращал Христа в пустыне Сатана. По сути, здесь тот же соблазн (в новом облиии), перед которым не устоял Великий инквизитор, основав свою церковь, устранившую Христа и свободу и поставившую на их место дьявола и чудо. Христос бы не забрал у человечества дарованной им свободы, поэтому Достоевский считал, что к спиритическим феноменам могли быть причастны только черти. Эти размышления о природе веры и демонического лейтмотивом проходят в творчестве Достоевского, начиная с «Записок из подполья», и достигают своего апогея в последнем романе писателя «Братья Карамазовы».

Спиритизм у Достоевского, как и прочие демонические феномены, связывается с логикой отчуждения. Разделение – стратегия дьявола, которую черти, его слуги, реализуют через последователей спиритизма. Это стратегия пускается в ход в социальной сфере, когда бесы-революционеры (те же черти) через скандалы и преступления устраивают хаос, ополчают людей друг против друга. Эта же стратегия используется и в жизни индивидуальной, когда внутреннее отчуждение объективируется через экстернализацию – самый демонический из психических механизмов: таково, к примеру, появление Черта в «Братьях Карамазовых».

Спиритизм работает в обоих этих планах – социальном и индивидуальном, поскольку черти стравливают сторонников и противников спиритизма, вызывают

общественные расколы, чтобы им было проще установить свое царство раздора. А попутно они заставляют человека усомниться в своей целостности, единстве своей личности, способствуя выведению своих внутренних желаний, мыслей, переживаний, страхов вовне – материализуя их, придавая им псевдонезависимый модус. Отчетливее прояснить взгляд Достоевского на темные силы нам помогло сравнение с творчеством Эдгара По – автора, которого интересовали схожие проблемы, что и Достоевского, но для которого зло имело самостоятельную природу, вторгалось в человеческий мир извне, а не создавалось, как в случае Достоевского, проецированием человеческой психики.

Как мы показываем, через спиритическую перспективу могут быть рассмотрены ключевые для понимания Достоевского категории – идея, голос и письмо. Голос и письмо как градационные степени материализации субъектной позиции играют двойную роль – и как необходимые носители для выражения личности, и как внешние инстанции, выступающие соблазном для человека отречься от своей ответственности за выраженное в них. Устное слово для Достоевского ближе к личности, в нем присутствует меньшая демоническая сила – сила самоотречения и отъединения. Письменные тексты в силу своей большей материальности и удаленности от носителя сильнее подвержены возможной одержимости чертами и бесами, что отчетливее всего выражено в романе «Бесы» – самом литературном и самом демоническом романе Достоевского. Идея, которая может быть выражена только посредством этих носителей, при попустительстве её производителя может приобрести демоническое свойство оторванности от субъекта, заявить права на свою самостоятельность, материализоваться.

Ярче всего в творчестве Достоевского это проявляется в фигуре Ставрогина – героя, отказавшегося от ответственности за свои идеи, вследствие чего они оторвались от него, стали людьми-бесами, порождающими хаос и преступления, вызывающими раздор. Такому же искусу подвергается и любой писатель, создающий в своих текстах личности и идеи. При большей медийной эффективности письменного текста существует и большая опасность отречься от написанного, выпустить идеи на волю, хотя при правильном использовании

художественный текст станет не демоническим проклятием, а освобождающей силой.

То, что можно назвать «спиритическим кодом», проявляет себя и в публицистике Достоевского – в частности, в его «Пушкинской речи». В такой перспективе спиритический код дает нам определенную конфигурацию – отношение критика, автора и его текста. Критик-исследователь выступает в роли своего рода медиума, который должен установить контакт с изучаемым художником и объявить публике о его истинных интенциях и мыслях. Явные отражения такой логики прослеживаются в «Пушкинской речи», в которой Достоевский выступает как бы от лица Пушкина и дает толкование его взглядам и воззрениям, что было воспринято, по словам Глеба Успенского, как будто Достоевский «нашел возможным, так сказать, привести Пушкина в этот зал и устами его объяснить обществу, собравшемуся здесь, кое-что в теперешнем его положении, в теперешней заботе, в теперешней тоске» [Успенский, 1953, т. 6, с. 422].

Добавим, что в дальнейшем необходимо расширение корпуса как художественных, так и публицистических текстов, причастных к феномену спиритизма в эпоху Достоевского. Это позволило бы лучше и точнее понять то изменение мыслительных паттернов, которое совершилось во второй половине XIX века, и скорректировать представление о том, как оно повлияло на создание, восприятие и интерпретацию литературы.

Связь «спиритического кода» с пониманием литературы может быть прослежена и в более широком контексте. Расцвет «литературоведческого медиумизма» совпадает с расцветом биографического метода и стремления реконструировать позитивистским методом фигуру автора, которая должна помочь нам понять его тексты. Так же как для самого спиритизма романтическая натурфилософия выступала мощным идейным толчком, который впоследствии был скрыт под научной терминологией, так и предком биографического метода выступала романтическая герменевтика, стремившаяся получить доступ к личности автора-творца через интуицию гения-толкователя. Впоследствии на

смену Божественным откровениям романтика пришли выверенные методы реалиста, но стремление «услышать голос с того света» имелось в обоих случаях. «Спиритический код» сохраняется в любой форме описания литературы, для которого фигура автора остается принципиальным элементом для постижения текста.

В такой перспективе первыми методами современного литературоведения, осуществившими своеобразный «литературоведческий экзорцизм», не случайно стали русский формализм и американская новая критика. Обе эти школы отказались от попыток в своих исследованиях вызвать дух автора и расспросить его о смыслах, заложенных в текст. Новая методология отбросила оккультный балласт XIX века и выстроила свою научность на новых основаниях. Интересно, что процесс распространения и усиления влияния формальных и структурных методов совпал с процессом упадка популярности спиритических практик, а финальный аккорд этого подхода, «смерть автора», можно назвать окончательным избавлением литературоведения от звания *haunted*.

Другой сферой, в которой можно было бы проследить работу «спиритического кода», выступает идеология. Как и в случае со спиритизмом, идеология стремится выдать себя за что-то объективное и научное, не имея на то каких-то серьезных оснований; она регулярно обращается для утверждения себя к умершим историческим личностям и выступает от их лица; каждый носитель и проповедник идеологии всегда позиционирует себя в качестве проводника чего-то вне него существующего. Регулярным аргументом в пользу каких-то политических решений и юридических интерпретаций в США выступает фраза «Что бы сказали отцы-основатели?», не говоря уже о культе исторических деятелей в других странах. Как и в случае с литературоведением, основными критиками «политического спиритизма» выступают те системы, которые предлагают отказаться от притязаний идеологии на научность, а умерших людей – на авторитетность. Ведь и социально-политические проекты спиритов функционировали по той же схеме – медиумы сообщали о лучшем политическом устройстве от имени духов, для которых идеальная система якобы открылась в виде

законов мироздания, становящихся понятными и очевидными только в потусторонней перспективе.

С момента выхода «Призраков Маркса» Жака Деррида призракология как дисциплина стала очень разнообразна и многоаспектна, поэтому включение исследования «спиритического кода» политических идеологий могло бы стать еще одной ветвью исследования. И схему этой версии хонтологии дал нам Достоевский в своей критике спиритизма и в своей политической философии – в отказе от признания любых форм детерминизма: научного, исторического, авторитетного (сливавшихся в спиритическом учении); в преобладании, если перефразировать Бахтина, отталкиваясь от его мысли, синхронического диалогизма над диахроническим детерминизмом. Достоевский провозглашал свободу веры, противопоставляя её рабству необходимости, слово Христа – царству чертей.

Спиритизм 1870-х годов, который и застал Достоевский, был, наверное, самым научным и секулярным видом спиритизма за всю его достаточно долгую историю. Тем не менее, Достоевский ощутил его мощную демоническую основу и указал на неё в то время, когда общество пыталось возражать спиритизму на его же научных основаниях. Ближе к концу века, когда и Достоевский, и поколение спиритов 1870-х годов уже покинули этот мир, спиритизм перешел на новые основания, осознав и продемонстрировав свои демонические черты. Спиритизм 1890-х годов и более поздний спиритизм Серебряного века, уже открыто связавшие себя с оккультизмом и теософией, использовался для коммуникации не только с духами умерших, но и с оккультными темными силами. Так что эту потенцию спиритизма Достоевский заметил задолго до её открытого признания спиритами и теософами.

Наша диссертация не заходит хронологически за рамку жизни Достоевского, поэтому можно только начерно обозначить потенциальное продолжение этого исследования и развитие его тем. И ключевой вопрос здесь в том, стал ли спиритизм лишь частью оккультного ландшафта эпохи Серебряного века или сохранил хотя бы в анамнезе свою индивидуальность? Г. Обатнин считает, что «...полемику, называемую “кризисом символизма», можно рассматривать и как

конфликт между символистским и декадентским оккультизмом, т. е. в первую очередь между теософией и спиритизмом. Оккультизм теософского толка в таком ракурсе предполагает формальную вовлеченность искусства в мистическое творчество, в то время как спиритизм лишь отвечает декадентскому поиску новых ощущений» [Обатнин, 2000, с. 77]. Можно было бы наметить путь изучения этой оппозиции через сопоставление того, что мы называли «спиритической актантной формацией», в которой *Я* становится добровольным проводником идей и воли *Другого*, с «теософской» диспозицией, когда *Другой-учитель* передает знания и идеи *Я-ученику*. Разница между этими формациями тонкая, поскольку ученик усваивает знания для себя, а медиум через себя передает их остальным: теософия эзотерична, а спиритизм экзотеричен.

Эту линию исследования можно вывести и за национальную границу и проследить связь демонического потенциала спиритизма с социальным развитием – связь, которая открыта Достоевским, но оказалась не востребованной в кругозоре русского Серебряного века. Местом и временем расцвета оккультного спиритизма во времена социально-политического хаоса стала Германия 1920-х годов. То, как социальное отчуждение послевоенной страны, стремление переложить вину за последствия разрухи на кого-то и желание добровольно отдаться во власть какой-то личности повлияло на становление самой чудовищной диктатуры в истории человечества, было не раз подробно описано. Так вот, репрезентация этих проблем в искусстве симптоматично связывалась исследователями с фигурами медиумов, гипнотизеров и призраков (то есть – типичных спиритических образов, из которых гипнотизер встречается реже, но все равно регулярно), распространившимися в немецких литературе и кинематографе. З. Кракауэр и Л. Айснер отмечали, как персонажи вроде Калигари и Мабузе (в обоих присутствуют спиритические элементы) стали психологической проекцией чаяний немецкой нации, что привело к катастрофическим последствиям. Анализируя один из эпизодов фильма «Доктор Мабузе, Игрок», Кракауэр пишет: «Образы этого эпизода намеренно вызывали в памяти бурные послевоенные месяцы с их уличными боями <...> Затейливо выложенный пол в новом игорном доме и кольцо сомкнутых рук во время

спиритического сеанса сняты сверху, чтобы произвести на зрителя впечатление замкнутого круга. Здесь, как и в "Калигари", круг символизирует хаос <...> Доктор Мабузе примыкает к Калигари вот еще почему: фильм пытается показать, как нераздельны хаос и тирания» [Кракауэр, 1977, с. 88-89].

Удивительно, что Достоевский смог задолго до этих событий увидеть и отметить диктаторскую и дьявольскую сущность, скрывающуюся в на первый взгляд невинных взглядах и практиках салонов XIX века. Его пророческие способности и глубина анализа социальных проблем в очередной раз нашли свое подтверждение. Исследователи, отмечающие в повседневных мелочах, деталях, маргинальных воззрениях и невинных практиках признаки надвигающейся катастрофы, – это обычно историки. Задним числом всегда находилось множество незаметных свидетельств будущих трагедий, но современникам почти никогда не хватало способностей увидеть их заранее. О Достоевском такого сказать нельзя – его внимательность к человеческой психологии, готовность изучать феномены с разных сторон, открытость к иному позволили ему увидеть все те опасные тенденции, индикатором и катализатором которых был спиритизм.

Список литературы

1. Боборыкин, П. Д. Жертва вечерняя / П. Д. Боборыкин // Сочинения : в 3 т. / П. Д. Боборыкин; сост., подгот. текста и примеч. С. Чуприна. – Москва : Художественная литература, 1993. – Т.3. Василий Теркин. Роман; Однокурсники : Повесть. – 623 с. – Режим доступа: http://az.lib.ru/b/boborykin_p_d/text_0090.shtml – Дата обращения: 10.01.2024.
2. Боборыкин, П. Д. Жертва вечерняя / П. Д. Боборыкин // Сочинения : в 12 т. / П.Д. Боборыкин. Т. 5. – Санкт-Петербург ; Москва : Издательство Товарищества М. О. Вольф, 1885. – Т. 5. – 388 с.
3. Достоевский Ф. М. Бесы : Роман в 3 ч. / Ф. М. Достоевский ; Сост., подгот. текста, послесловие, коммент. Л.И. Сараскиной. – Москва : АО «Согласие», 1996. – 744 с. – ISBN 5–86884–045–3.
4. Достоевский, Ф.М. Бедные люди, повести и рассказы. 1846–1847 / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1971. – Т.1 – 519 с.
5. Достоевский, Ф.М. Повести и рассказы. 1862–1866 : (Скверный анекдот. Зимние заметки о летних впечатлениях. Записки из подполья. Крокодил. Необыкновенное событие, или Пассаж в Пассаже). I Игрок : Роман / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф. М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. – Т.5 – 407 с.
6. Достоевский, Ф.М. Бесы: роман в 3 ч. / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1974. – Т.10. – 520 с.
7. Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. Кн. 1–10 / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. – Т.14 – 511 с.
8. Достоевский, Ф.М. Подросток Рукописные ред. / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. – Т.16. – 440 с.

9. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя, 1873; Статьи и заметки, 1873–1878 / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1980. – Т.21. – 551 с.
10. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя за 1876 год. Январь–апрель / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1981. – Т.22. – 407 с.
11. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь–декабрь / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1982. – Т.24. – 518 с.
12. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя за 1877 год. Январь–август / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1983. – Т.25. – 471 с.
13. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя, 1877, сентябрь–декабрь – 1880, август / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. – Т.26. – 518 с.
14. Достоевский, Ф.М. Письма, 1878–1881 / Ф.М. Достоевский // Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1988. – Т. 30, кн. 1. – 455 с.
15. По, Э. А. Полное собрание рассказов в одном томе : рассказы / Э. А. По. – Москва : Эксмо, 2014. – 864 с. – ISBN 987–5–699–52717–5.
16. Толстой, Л. Н. : Анна Каренина [Роман в восьми частях]. Примечания Б.И. Бурсова и Э.Г. Бабаева / Л.Н. Толстой // Собрание сочинений : в 20 т. / Л.Н. Толстой. – Москва : Государственное издательство Художественной литературы, 1963. – Т.8. – 524 с.
17. Толстой, Л.Н. : Драматические произведения 1864–1910 гг. / Л.Н. Толстой; подгот. текста комедий «Зараженное семейство» и «Нигилист» и текстологические примеч. В.С. Мишина; примеч. К.Н. Ломунова // Собрание сочинений : в 20 т. / Л.Н. Толстой. – Москва : Государственное издательство Художественной литературы, 1963. – Т.11. – 618 с.

18.Тургенев, И. С. Письма, 1855–1858 / И.С. Тургенев // Полное собрание сочинений и писем : в 30 т. / И.С. Тургенев. – Москва : Наука 1987. – Т. 3. – 701 с.

19.Тургенев, И. С. Дым : [Роман] / И.С. Тургенев // Полное собрание сочинений и писем : в 30 т. / И.С. Тургенев. – Москва : Наука, 1981. – Т. 7 : Отцы и дети : [Роман] ; Повести и рассказы ; Дым : [Роман], 1861–1867. – 559 с.

20.Тургенев, И. С. Повести и рассказы, 1868–1872 / И.С. Тургенев // Полное собрание сочинений и писем : в 30 т. / И.С. Тургенев. – Москва : Наука, 1981. – Т.8. – 542 с.

21.Тургенев, И. С. Повести и рассказы 1881–1883 / И.С. Тургенев // Полное собрание сочинений и писем : в 30 т. / И.С. Тургенев. – Москва : Наука, 1982. – Т. 10 : Повести и рассказы 1881–1883; Стихотворения в прозе, 1878–1883; Произведения разных годов – 607 с.

22.Тургенев, И. С. Письма. 1872–1873 / И.С. Тургенев // Полное собрание сочинений и писем : в 30 т. / И.С. Тургенев. – Москва : Наука. 1978. – Т. 12. – 503 с.

23.Аксаков, А. Н. Анимизм и спиритизм: Критическое исследование / А.Н. Аксаков; вступ. ст. и коммент. С.В. Сучкова. – Москва: Аграф, 2001. – 704 с. – ISBN 5–7784–0144–2.

24.Аллен, Л. Достоевский и Бог / Л. Аллен. – Санкт-Петербург : Голубой всадник, 1993. – 161 с. – ISBN 5–7282–0018–4.

25.Аллен, Л. Ф. М. Достоевский: Поэтика. Мироощущение. Богоискательство / Л. Аллен. – Санкт-Петербург : Logos, 1996. – 176 с. – ISBN 5–87288–137–1.

26.Альтман, М. С. Достоевский. По вехам имен / М. С. Альтман. – Саратов: Издательство Саратовского университета, 1975. – 280 с.

27.Андреева, В. Г. «Жертва вечерняя» П. Д. Боборыкина и «Анна Каренина» Л. Н. Толстого / В. Г. Андреева // Ярославский педагогический вестник. – 2013. – Т. 1. – № 4. – С. 236–242.

28.Аполлонио, К. Секреты Достоевского: чтение против течения / К. Аполлонио / пер. с англ. Е. Цыпина. – Санкт-Петербург : Academic Studies Press / БиблиоРоссика, 2020. – 320 с. – ISBN: 978–1–6446935–9–9.

29.Барт Р. Мифологии / Р. Барт; вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. – Москва: Академический проект, 2021. – 351 с.

30.Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. – Москва : Издательство «Э», 2017. – 640 с. – ISBN: 978–5–699–95749–1.

31.Безносков, В. Г. «Смогу ли уверовать?»: Ф. М. Достоевский и нравственно–религиозные искания в духовной культуре России конца XIX – начала XX века / В. Г. Безносков. – Санкт-Петербург : Издательство РНИИ «Электронстандарт», 1993. – 200 с. – ISBN 5–8464–0056–6.

32.Беньямин, В. Сюрреализм. Моментальный снимок нынешней европейской интеллигенции [Электронный ресурс] / В. Беньямин; пер. с нем. И. Болдырева. – Новое литературное обозрение, 2004. – Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/nlo/2004/4/surrealism.html> – Дата обращения: 10.07.2024.

33.Бердяев, Н. А. Миросозерцание Достоевского / Н. А. Бердяев. – Paris : YMCA–press, 1968. – 238 с.

34.Бердяев Н. А. Ставрогин [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев // Русская мысль. – Москва, 1914. – С. 80–89. – Режим доступа: [https://ru.wikisource.org/wiki/Ставрогин_\(Бердяев\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Ставрогин_(Бердяев)) – Дата обращения: 25.06.2024.

35.Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание / сост. Н. Ф. Буданова [и др.]. – Санкт-Петербург : Наука, 2005. – 338 с. – ISBN 5–02–028554–4.

36.Боборыкин, П.Д. Ни взад – ни вперед / П. Д. Боборыкин // Санкт-Петербургские ведомости. – 1876. – №82.

37.Богословие Достоевского: коллективная монография / ред. Т. А. Касаткина. – Москва : ИМЛИ РАН, 2021. – 415 с. – ISBN: 978–5–9208–0663–5.

38.Боград, Г. Л. Достоевский и Эдгар Аллан По / Г. Л. Боград // Достоевский и мировая культура. – Москва, 2008. – Т. 24. – С. 66–75. – ISBN 978–5–902238–46–1.

39.Болтин А. П. Догматы христовой Церкви, изложенные согласно спиритическому учению / А.П. Болтин. – Санкт-Петербург, 1864. – 182 с.

40.Болтин А. П. Замечания на статью [Г. И. Сеченова]: Рефлексы головного мозга / А. П. Болтин. – Санкт-Петербург : типография Дома призрения малолетних бедных, 1867. – 23 с.

41.Болтин А. П. Спиритизм : [Ответ на ст. г. Дебольского «О спиритизме»] / А. П. Болтин // Радуга. – Санкт-Петербург, 1865. – 96 с.

42. Борисова, В. В. Национально-религиозные основы публицистики Ф. М. Достоевского / В.В. Борисова // Ф. М. Достоевский и национальная культура / Челябинский государственный университет, Научно-исследовательский институт русской культуры при Уральском государственном университете ; под ред. Г. К. Щенникова, А. В. Подчиненова. – Челябинск, 1994. – Вып. 1. – С. 281–305.

43.Борисова, В. В. Национальное и религиозное в творчестве Ф. М. Достоевского : дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.01 / Борисова Валентина Васильевна. – Башкирский государственный педагогический институт. – Уфа, 1997. – 312 с.

44.Бочаров, С. Г. Леонтьев и Достоевский / С. Г. Бочаров // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин. – 1996. – Т. 12. – С. 162–189.

45.Буданова, Н. Ф. Достоевский о Христе и истине / Н. Ф. Буданова // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург : Наука.– 1992. – Т. 10. – С. 21–29.

46.Бузина, т. В. Мотивы духовных стихов в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / Т. В. Бузина // Достоевский и мировая культура. –Санкт-Петербург : Акрополь, 1996. – Вып.6. – С. 62–81.

47. Бузина, т. В. Православие и проповедь истинной веры: Достоевский, Шатов и духовные стихи / Т. В. Бузина // Достоевский и мировая культура. – Москва : Издатель С.Т. Корнеев, 2003. – Вып. 17. – С.110–124.

48.Булгаков, С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип / С. Н. Булгаков // Властитель дум : Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург: Художественная литература, 1997. – С. 343–374.

49.Бэлнеп, Р. Л. Генезис «Братьев Карамазовых». Эстетические, идеологические и психологические аспекты создания текста / Р. Л. Бэлнеп // пер. с англ. Л. Высоцкого. – Санкт-Петербург : Академический проект, 2003. – 264 с. – ISBN 5–7331–0272–1.

50.Бэлнеп, Р.Л. Структура «Братьев Карамазовых» / Р.Л. Бэлнеп. – Санкт-Петербург : Академический проект, 1997. – 146 с. – ISBN 5–7331–0035–4.

51.Вальта, Ж.-К. Демоны перверсии: По, Бодлер, Достоевский и новый субъект модернитета / Ж.-К. Вальта // По, Бодлер, Достоевский: Блеск и нищета национального гения : коллективная монография / под ред. С. Фокина, А. Уракова [и др.]. – Москва : Новое литературное обозрение, 2017. – С. 51–67. – ISBN 978–5–4448–0662–3.

52.Вдовин, А. В. Тургенев между мистикой и наукой / А. В. Вдовин // Таинственные повести и рассказы / И. С. Тургенев. – Москва : Rosebud, 2019. – С. 17–38. – ISBN 978–5–905712–41–8.

53.Ветловская, В. Е. «Идеал Мадонны» в «Братьях Карамазовых» / В. Е. Ветловская // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург : Наука.– 2000. – Т. 15. – С. 305–326.

54.Ветловская, В. Е. Поэтика романа «Братья Карамазовы» / В. Е. Ветловская. – АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом). – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1977. – 200 с.

55.Ветловская, В. Е. Проблема источников художественного произведения / В. Е. Ветловская // Русская литература. – 1993. – № 1. – С. 100–116.

56.Ветловская, В. Е. Символика чисел в «Братьях Карамазовых» / В. Е. Ветловская // Труды отдела древнерусской литературы. – 1971. – Т. 26. – С. 139–150.

57.Ветловская, В. Е. Средневековая и фольклорная символика у Достоевского / В. Е. Ветловская // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции : сборник статей. – Москва : Наука, 1976. – С. 315–322.

58.Ветринский, Ч. Муза-вампи́р / Ч. Ветринский // Творчество Тургенева : сборник статей. – Москва : Заруда, 1933. – С. 152–167.

59.Викторович, В. А. Роман познания и веры / В. А. Викторович // Роман Ф.М. Достоевского «Подросток»: возможности прочтения : сборник статей. – Коломна: Коломенский государственный педагогический институт, 2003. – С. 17–27.

60.Викторович, В. А. «Пушкинская речь» Достоевского в свидетельствах современников / В. А. Викторович // Неизвестный Достоевский. – 2020. – №4. – С. 48–69.

61.Виницкий, И. Ю. Русский Глабдаббдриб: тень Димитрия и историческое воображение эпохи реализма / И. Ю. Виницкий // Новое литературное обозрение. – 2023. – № 180 [2/2023]. – С. 121–134.

62.Виницкий, И. Ю. Видение топора. Достоевский и космонавтика / И. Ю. Виницкий // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 2021. – № 1 (13). – С. 124–152.

63.Власкин, А. П. Творчество Ф. М. Достоевского и народная религиозная культура / А. П. Власкин ; Челябинский государственный университет, Магнитогорский государственный педагогический институт. – Магнитогорск : Издательство Магнитогорского государственного педагогического института, 1994. – 196 с. – ISBN 5–230–19934–2.

64.Волгин, И. Л. Достоевский и Менделеев: антиспиритический диалог / И. Л. Волгин, В. Л. Рабинович // Вопросы философии. – 1971. – № 11. – С. 103–115.

65.Волгин, И. Л. Нравственные основы публицистики Достоевского: (Восточный вопрос в «Дневнике писателя») / И. Л. Волгин // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. – 1971. – Т. XXX. – Вып. 4. – С. 312–324.

66.Волгин, И. Л. Последний год Достоевского: исторические записки / И. Л. Волгин. – Москва : Советский писатель, 1986. – 576 с.

67.Габель, М. О. «Песнь торжествующей любви» Тургенева (Опыт анализа) / М. О. Габель // Творческий путь Тургенева : сборник статей. – Петроград : Сеятель, 1923. – С. 202–225.

68.Галкин, А. Б. Смерть или бессмертие? : (Достоевский против Толстого) / А. Б. Галкин // Вопросы литературы. – 1993. – № 1. – С. 157–172.

69.Гальцева, Р. А. «Миросозерцание Достоевского» / Р. А. Гальцева // Очерки русской утопической мысли. – Москва : Наука, 1992. – С. 24–44.

70.Гачева, А. Г. Царство Божие на земле в понимании Ф. М. Достоевского / А. Г. Гачева // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр : сб. науч. тр. – Петрозаводск : Издательство Петрозаводского государственного университета, 2005. – Вып. 4. – С. 312–327.

71.Гачева, А. Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется» : Достоевский и Тютчев / А.Г. Гачева. – Москва : ИМЛИ РАН, 2004. – 640 с. – ISBN 5–9208–0200–6.

72.Гессен, С. И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева / Гессен С. И. // Избранные сочинения / С.И. Гессен. – Москва : РОССПЭН, 1999. – С. 609–677. – ISBN 5–86004–144–6.

73.Гессен, С. И. Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» / Гессен С. И. // Избранные сочинения / С.И. Гессен. – Москва : РОССПЭН, 1999. – С. 577–608. – ISBN 5–86004–144–6.

74.Гессен, С. И. Трагедия зла : (Философский смысл образа Ставрогина) / Гессен С. И. // Избранные сочинения / С.И. Гессен. – Москва : РОССПЭН, 1999. – С. 678–706. – ISBN 5–86004–144–6.

75.Голиков А. К. Духовные основы социально-политических воззрений Ф. М. Достоевского / А. К. Голиков, А. А. Голубев // Клио: Журнал для ученых. – 2000. – N. 2(11) – С. 90–99.

76.Горичева, т. М. Достоевский – русская «феноменология духа» / Т. М. Горичева // Достоевский в конце XX века : сборник статей. – Москва : Классика плюс, 1996. – С. 31– 47.

77.Горностаев, А. К. Рай на земле : к идеологии творчества Ф. М. Достоевского : Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров / А. К. Горностаев. – Харбин : [б. и.], 1929. – 88 с.

78.Григорьев, Д. Д. Достоевский и церковь : У истоков религиозных убеждений писателя / Протоиерей Дмитрий Григорьев. – Москва : Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002. – 176 с. – ISBN 5–7429–0177–1.

79.Гроссман, Л. П. Достоевский – художник / Л. П. Гроссман // Творчество Ф. М. Достоевского: сборник статей. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1959. – С. 330–416.

80.Гроссман, Л. П. Семинарий по Достоевскому : Материалы, библиография и комментарии / Л. П. Гроссман. – Москва : Государственное издательство ; Петроград : Государственный трест «Петропечать», 1922. – 120 с.

81.Деррида, Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. – 208 с. – ISBN 5–89329–171–9.

82. Джексон, Р. Л. Проблема веры и добродетели в «Братьях Карамазовых» / Р. Л. Джексон // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. / Ан СССР, ИРЛИ; отв. ред. Г. М. Фридлендер. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1991. – Т. 9. – С. 124–131.

83.Джексон, Р. Л. Искусство Достоевского. Бреды и ноктюрны / Р. Л. Джексон. – Москва : Радикс, 1998. – 288 с. – ISBN 5–86463–064–0.

84.Джонс, М. Достоевский и динамика религиозного опыта / М. Джонс; пер. с англ. Т. Грошевой. – Санкт-Петербург : БиблиоРоссика, 2022. – 287 с. – ISBN 978–5–907532–37–3.

85.Дойл, А.К. История спиритизма : монография / А. К. Дойл; пер. с англ. М. Джурри. – Москва : КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2022. – 528 с. – ISBN 978–5–389–20423–2.

86.Долар, М. «Двойник» Отто Ранка / М. Долар // «Двойник» Отто Ранка / М. Долар; пер. Е. Палесской // Отто Ранк. Двойник. Серия «Психоаналитические горизонты» / М. Долар. – Санкт-Петербург : Скифия-принт, 2017. – С. 8–24.

87.Долар, М. Голос и ничего больше / М. Долар. – Санкт-Петербург : Издательство Ивана Лимбаха, 2018. – 383 с. – ISBN 978–5–89059–318–4.

88.Долар, М. «Посмотрите, какую ложь распустили» / М. Долар. – Санкт-Петербург : Скифия-принт, 2022. – 238 с.

89.Долинин, А. С. Достоевский и другие. Статьи и исследования о русской классической литературе / А. С. Долинин. – Ленинград : Художественная литература : Ленингр. отд-ние, 1989. – 480 с. – ISBN 5–280–00727–7.

90.Долинин, А. С. Последние романы Достоевского: Как создавались «Подросток» и «Братья Карамазовы» / А. С. Долинин. – Москва ; Ленинград : Советский писатель. Ленингр. отд-ние, 1963. – 344 с.

91.Достоевский и время : сборник статей / под ред. Е.Г. Новиковой и А.А. Казакова. – Томск : Издательство Томского государственного университета, 2004. – 157 с.

92.Достоевский и его время / под ред. В. Г. Базанова и Г. М. Фридлендера. – Ленинград : Наука, 1971. – 368 с.

93.Достоевский и православие: публицистический сборник о творчестве Ф.М. Достоевского / Международный фонд единства православных народов ; сост. В.А. Алексеев. – Москва : Издательство «Дом К единству!», 2003. – 448 с.

94.Достоевский: Эстетика и поэтика : словарь-справочник / сост. Г.К. Щенников, А. А. Алексеев. – Челябинск : Металл, 1997. – 272 с. – ISBN 5–87324–042–6.

95.Дружинин, А. В. Собрание сочинений / А.В. Дружинин. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии Наук, 1865. – Т.8. – 773 с.

- 96.Дудкин, В. В. Великий инквизитор Достоевского и Жрец Ницше / В. В. Дудкин // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1994. – № 2. – С. 127–150.
- 97.Дуккон, А. Диалог текстов: «Голос» В. Г. Белинского» в «Записках из подполья» Ф. М. Достоевского / А. Дуккон // Культура и текст. – 2013. – №1 (14). – С. 4–28.
- 98.Дунаев, М. М. Православие и русская литература : в 6 ч. / М. М. Дунаев. – Москва : Христианская литература, 2001–2004. – 574 с. – ISBN 5–900988–14–7.
- 99.Евлампиев, И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского / И. И. Евлампиев. – Санкт-Петербург : Издательство РХГА, 2021. – 600 с. – ISBN 978–5–907505–01–8.
- 100.Ерохин, А. В. Ф.М. Достоевский в оценке Вальтера Беньямина / А. В. Ерохин // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2021. – (72). – С. 212–231.
- 101.Ермилова, Г. Г. Христология Достоевского / Г. Г. Ермилова // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1999. – № 13. – С. 37–44.
- 102.Есаулов, И. А. Категория соборности в русской литературе / И. А. Есаулов. – Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, 1995. – 288 с. – ISBN 5–230–09032–4.
- 103.Есаулов, И. А. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского / И. А. Есаулов // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр : сб. науч. тр. – Петрозаводск : Издательство Петрозаводского государственного университета, 1998. – Вып. 2. – С. 349–362.
- 104.Захаров, В. Н. О христианском значении основной идеи творчества Достоевского / В. Н. Захаров // Достоевский в конце XX века : сборник статей. – Москва : Классика плюс, 1996. – С. 137–146.
- 105.Зеньковский, В. В. Из истории эстетических идей (Ф. М. Достоевский) / В. В. Зеньковский // Вестник русского христианского движения. – Париж–Нью-Йорк–Москва. – 2003. – № 1 (185). – С. 108–119.

106.Золотько, О. В. Психология сна о «золотом веке» героя рассказа Достоевского «Сон смешного человека» / О. В. Золотько // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 2018. – № 1. – С. 107–120.

107.Иванов, В. И. Достоевский и роман-трагедия / В. И. Иванов // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов : сборник статей. – Москва : Книга, 1990. – С. 164–192. – ISBN 5–212–00409–8.

108.Иванов, В. И. Экскурс: основной миф в романе «Бесы» / В. И. Иванов // Властитель дум : Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург: Художественная литература, 1997. – С. 432–439. – ISBN 5–280–01362–5.

109.Иванов, В. И. Достоевский: трагедия – миф – мистика / В. И. Иванов. – Санкт-Петербург : Издательство «Пушкинский Дом», 2021. – С. 1–106.

110.Иванов–Разумник, Р. В. Достоевский и К. Леонтьев: Дискуссия в «Вольфиле» / Р. В. Иванов–Разумник // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. – Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук, – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – Т.15. – С. 407–462.

111.Иваск, Ю. П. Савлы, не ставшие Павлами: (Опыт посюстороннего христианства Достоевского) / Ю. П. Иваск // Вестник русского христианского движения. – 1981. – № 1 (133). – С. 95–104.

112.Ильин, В. Н. Тургенев – мистик и метапсихик / В. Н. Ильин // Арфа Давида: религиозно-философские мотивы русской литературы. – Санкт-Петербург : Русский Миръ, 2009. – С. 169–198. – ISBN 978–5–904088–06–4.

113.Казак, В. Образ Христа в «Великом инквизиторе» Достоевского / В. Казак // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1995. – № 5. – С. 37–54.

114.Кардек, А. Книга Духов : содержащая принципы спиритической доктрины о бессмертии души, природе духов и их общении с людьми; моральных законов, теперешней жизни, жизни будущей и будущего человечества в соответствии с учением, данным высшими Духами с помощью различных

медиумов / А. Кардек. – Бразилиа, ДФ (Бразилия) : Международный Спиритический Совет, 2011. – 612 с.

115.Кардек, А. Книга медиумов / А. Кардек. – Москва : Издательство «Ренессанс» СП «ИВо-СиД», 1993. – 486 с.

116.Касаткина, т. А. «Христос вне Истины» в творчестве Достоевского / Т. А. Касаткина // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1998. – № 11. – С. 113–120.

117.Касаткина, т. А. О творящей природе слова : Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле» / Т. А. Касаткина. – Москва : ИМЛИ РАН, 2004. – 480 с. – ISBN 5–9208–0173–5.

118.Касаткина, т. А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского / Т. А. Касаткина. – Москва : ИМЛИ, 2015. – 528 с. – ISBN 978–5–9208–0481–5.

119.Кибальник, С. А. Метафора свободы или аллегория самоубийства? «Америка» в художественном мире Достоевского / С. А. Кибальник // Литература двух Америк: историко-литературный журнал, 2021. – № 11. – С. 8–33. (a)

120.Кибальник, С. А. Философский интертекст творчества Достоевского / С. А. Кибальник. – Санкт-Петербург : Издательский дом «Петрополис», 2021. – 364 с. – 978–5–9676–1300–5. (b)

121.Кириллова, И. А. «Маша лежит на столе» – утопические и христианские мотивы (к обозначению темы) / И. А. Кириллова // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1997. – № 9. – С. 22–27.

122.Кириллова, И. А. Христос в жизни и творчестве Достоевского / И. А. Кириллова // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург : Наука. – Т.14. – С. 17–25.

123.Клюс, Э. Образ Христа у Достоевского и Ницше / Э. Клюс // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1993. – №. 14. – С. 106–131.

124.Комарович, В. Л. «Мировая гармония» Достоевского / В. Л. Комарович // Властитель дум : Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX

века. : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург: Художественная литература, 1997. – С. 583–611. – ISBN 5–280–01362–5.

125.Корриган, Ю. Достоевский и загадка личности / Ю. Корриган. – Санкт-Петербург : БиблиоРоссика, 2023. – 292 с. – ISBN 978–5–907532–79–3.

126.Котельников, В. А. Христородица Достоевского / В. А. Котельников // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1998. – № 11. – С. 20–28.

127.Кракауэр, З. Психологическая история немецкого кино. От Калигари до Гитлера / З. Кракауэр. – Москва : Искусство, 1977. – 352 с.

128.Криницын, А. Б. «Истинно, истинно говорю вам»: О евангельском эпиграфе к роману Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / А. Б. Криницын // Православная беседа. – 1993. – №5/6. – С. 51–53.

129.Криницын А. Б. Исповедь подпольного человека : К антропологии Ф. М. Достоевского / А. Б. Криницын. – Москва : Диалог МГУ : МАКС Пресс, 2001. – 372 с. – ISBN 5–317–00273–7.

130.Криницын А. Б. О притчевой основе идей в романах Ф. М. Достоевского / А.Б. Криницын // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология, 1993. – № 5. – С. 54–59.

131.Криницын А. Б. О счастье и радости в мире Ф. М. Достоевского / А. Б. Криницын. – Москва : Издательский дом ЯСК, 2022. – 328 с. – ISBN 978–5–907498–29–7.

132.Кроо, К. Перевоплощения смысла в творчестве Достоевского: семиотические заметки: монография / К. Кроо, А. А. Фаустов, С. В. Савинков; Воронежский государственный университет. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2022. – 395 с.

133.Круговой, Г. Г. Христианство Достоевского и русская религиозность / Г. Г. Круговой // Мосты : Литературно-художественный и общественно-политический альманах. – Мюнхен : Центральное объединение политических эмигрантов из СССР (ЦОПЭ): Мосты, 1965. – №11. – С. 286–308.

134.Кунильский, А. Е. О христианском контексте в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» / А. Е. Кунильский // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр : сб. науч. тр. – Петрозаводск : Издательство Петрозаводского государственного университета, 1998. – Вып. 2. – С. 391–408.

135.Лапшин, И. И. Достоевский и Паскаль / И. И. Лапшин // Научные труды Русского народного университета в Праге. – Прага : издание Русского народного университета в Праге, 1928. – Т. 1. – С. 55–63.

136.Лаут, Р. Философия Достоевского в систематическом изложении / Р. Лаут ; под ред. А.В. Гулыги; пер. с нем. И.С. Андреевой. – Москва : Республика, 1996. – 447 с. ISBN 5–250–02608–7.

137.Леонтьев, К. Н. О всемирной любви / К. Н. Леонтьев // Записки отшельника. – Москва : Русская книга, 1992. – 544 с.

138.Лосский, Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание / Н. О. Лосский // Бог и мировое зло: сборник. – Москва : Республика, 1994. – С. 5–248. – ISBN 5–250–02399–1.

139.Лурье, В. М. Догматика «религии любви»: Догматические представления позднего Достоевского / В. М. Лурье // Христианство и русская литература. – Санкт-Петербург : Наука, 1996. – Сб. 2. – С. 290–309.

140.Мартинсен, Д. Настигнутые стыдом / Д. Мартинсен. – Москва : РГГУ, 2011. – 328 с. – ISBN 978–5–7281–1113–9.

141.Мартинсен, Д. Черт Ивана Карамазова и эпистемическое сомнение / Д. Мартинсен // Вопросы философии. – No. 5. – 2020. – С. 73–77.

142.Меерсон, О. Библейские интертексты у Достоевского: Кошунство или богословие любви? / О. Меерсон // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1999. – № 12. – С. 40–53.

143.Мелетинский, Е. М. О «Бесах» Достоевского / Е. М. Мелетинский // Поэтика. История литературы. Лингвистика: сборник к 70-летию Вяч. Вс. Иванова. – Москва : Объединенное гуманитарное издательство, 1999. – С. 177–193.

144.Миллер, Р. Ф. Неоконченное путешествие Достоевского / Р. Ф. Миллер ; пер. с англ. А. Степанова. – Санкт-Петербург : БиблиоРоссика ; Бостон : Academic Studies Press, 2022. – 359 с. – ISBN 978–5–907532–31–1.

145.Милош, Ч. Достоевский и западное религиозное воображение / Ч. Милош // Вестник русского христианского движения. – 1981. – № 1 (133). – С. 79–94.

146.Михнюкевич, В. А. Аргументы от «народного православия» в полемике автора с Иваном Карамазовым / В. А. Михнюкевич // Достоевский и современность: материалы IX Международных Старорусских чтений. – Новгород : [Б.и.], 1995. – С. 141–145.

147.Михнюкевич, В. А. Достоевский и «народное» христианство / В. А. Михнюкевич // Достоевский и современность: материалы VIII Международных Старорусских чтений. – Новгород : [Б.и.], 1994. – С. 178–183.

148.Молоховец, Е. И. Краткая история домостроительства вселенной / Е. И. Молоховец. – Санкт-Петербург : типография Попечительства Человеколюбивого общества, 1906. – 63 с.

149.Муратов, А. Б. Тургенев-новеллист (1870–1880–е годы) / А. Б. Муратов. – Ленинград : Издательство Ленинградского государственного университета, 1985. – 119 с.

150.Назирова, Р. Г. Творческие принципы Ф. М. Достоевского / Р. Г. Назирова. – Саратов : Издательство Саратовского государственного университета, 1982. – 160 с.

151.Натова, Н. А. Метафизический символизм Достоевского / Н. А. Натова // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. – Санкт-Петербурга : Наука. – 1997. – Т.14. – С. 26–45.

152.Натова, Н. А. Троекратность как символ диавола искушения грехом у Достоевского / Н. А. Натова // Записки Русской академической группы в США : Русская эмиграция не в изгнании, а в послании. Ч.3. К 175-летию со дня рождения Ф.М. Достоевского. – 1997. – Т.28. – С. 213–255.

153.Обатнин, Г. В. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)) / Г. В. Обатнин. – Москва : Новое литературное обозрение, 2000. – 240 с.

154.О Великом Инквизиторе : Достоевский и последующие / сост. Ю. Селиверстов. – Москва : Молодая гвардия, 1991. – 270 с. – ISBN 5–235–01119–8.

155.Олливье, С. Симона Вейль и Достоевский / С. Олливье // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1999. – №12. – С. 210–215.

156.Осипова, Э. Черт в рассказах По и в романе Достоевского «Братья Карамазовы» / Э. Осипова // По, Бодлер, Достоевский: Блеск и нищета национального гения / под ред. А. Уракова, С. Фокина. – Москва : Новое литературное обозрение, 2017. – С. 165–175. – ISBN: 978–5–4448–0662–3.

157.Осьмакова, Л. Н. «Таинственные» повести и рассказы И. С. Тургенева в контексте естественнонаучных открытий второй половины XIX века / Л. Н. Осьмакова // Филологические науки. – 1984. – № 1. – С. 9–14.

158.Панченко, А. А. Русский спиритизм: культурная практика и литературная репрезентация / А. А. Панченко // Русская литература и медицина: Тело, предписания и социальная практика : сборник статей. – Москва : Новое издательство, 2006. – Вып.1. – С. 123–147.

159.Петренко, Н. А. Особенности изображения образа главной героини в романе П. Д. Боборыкина «Жертва вечерняя» / Н. А. Петренко // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – 2016. – №1 (10). – С. 55–59.

160.Петренко, Н. А. Творческий диалог П. Д. Боборыкина с Ф. М. Достоевским в романе «Жертва вечерняя» / Н. А. Петренко // Вопросы русской литературы. – 2012. – №21 (78). – С. 165–174.

161.Печерская, т. И. Мотив смерти-воскресения в поэтике сна Ф. М. Достоевского (первый сон Раскольникова) / Т. И. Печерская // От сюжета к мотиву : сб. науч. тр. – Новосибирск : Институт филологии, 1996. – С. 140–147.

162.Пигин, А. В. Роман Ф. М. Достоевского «Бесы» и видения рая и ада / А. В. Пигин // Современные проблемы метода, жанра и поэтики русской литературы:

межвузовский сборник. – Петрозаводск : Петрозаводский государственный университет, 1991. – С. 132–139.

163.Пирусская Т. А. Идея социальности и опыт переосмысления романной формы в XIX веке : на материале творчества Ф. М. Достоевского и Джордж Элиот : дис. ... кандидата филол. наук : 10.01.08 / Пирусская Татьяна Александровна. – Москва, 2018. – 265 с.

164.Плетнев, Р. В. Земля (Из работы «Природа в творчестве Достоевского») / Р. В. Плетнев // О Достоевском : сборник статей / под ред. А.Л. Бема . – Прага : [Б.и], 1929. – Т.1. – С. 129–150.

165.Плетнев, Р. В. Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский: Из истории русского утопизма / Р. В. Плетнев // Новый журнал. – Нью-Йорк, 1957. – Кн. 50 (Сентябрь). – С. 220–245.

166.Плетнев, Р. В. О духах зла и дьяволе у Достоевского и Толстого / Р. В. Плетнев // Новый журнал. – Нью-Йорк, 1975. – № 119 (Июнь). – С. 92–107.

167.Плетнев, Р. В. Об искушении Христа в пустыне и Достоевском / Р. В. Плетнев // Вече. – 1981. – №3. – С. 93–105.

168.Плетнев, Р. В. Преображение мира: (Природа в творчестве Достоевского) / Р. В. Плетнев // Новый журнал. – Нью-Йорк, 1955. – Кн. 43 (Декабрь). – С. 63–80.

169.Погодин, А. П. От Фурье к св. Серафиму Саровскому (Эволюция Достоевского) / А. П. Погодин // Русские эмигранты о Достоевском: сборник. – Санкт-Петербург : Андреев и сыновья. 1994. – С. 106 – 110.

170.Поддубная, Р. Н. «Создатели и творцы» («поэма» Ивана и сон Алеши в «Братьях Карамазовых») / Р. Н. Поддубная // Достоевский и современность: материалы VIII Международных Старорусских чтений. – Новгород : [Б.и.], 1994. – С. 192–197.

171.Померанц, Г. С. Борьба с двойником (Сергей Фудель – исследователь Достоевского) / Г. С. Померанц // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1998. – № 11. – С. 9–19.

172.Померанц, Г. С. Два порочных круга / Г. С. Померанц // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 2000. – № 15. – С. 9–21.

173. Померанц, Г. С. Открытость бездне : Встречи с Достоевским / Г. С. Померанц. – Москва : Советский писатель, 1990. – 382 с. – ISBN 5–265–01527–2.

174. Пономарева, Г. Б. «Житие великого грешника» Достоевского (структура и жанр) / Г. Б. Пономарева // Исследования по поэтике и стилистике : сборник статей. – Ленинград : Наука, 1972. – С. 66–86.

175. Пономарева, Г. Б. Житийный круг Ивана Карамазова / Г. Б. Пономарева // Достоевский. Материалы и исследования. – Ленинград : Наука, 1991. – Т. 9. – С. 144–166.

176. Пономарева, Г. Б. Иван Карамазов в религиозном опыте Достоевского / Г. Б. Пономарева // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1994. – № 2. – С. 51–74.

177. Пумпянский, Л. В. Группа таинственных повестей / Л. В. Пумпянский // Классическая традиция: Собрание трудов по истории русской литературы. – Москва : Языки русской культуры, 2000. – С. 448–463. – ISBN 5–7859–0092–0.

178. Раздьяконов, В. С. Духовные авторитеты секулярного века: спиритический дневник М. П. Сабуровой / В. С. Раздьяконов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2015. – №6 (62). – С. 55–69.

179. Раздьяконов, В. С. Между молотом и любовью: женский спиритуализм в России конца XIX – начала XX столетия / В. С. Раздьяконов // Религиоведческие исследования. – 2020. – №1 (21). – С. 56–72.

180. Раздьяконов, В. С. Русское спиритуалистическое движение второй половины XIX – начала XX века : дис. ... д-ра филос. наук : 5.7.9. / Раздьяконов Владислав Станиславович. – Москва, 2022. – 526 с.

181. Редько, Н. Н. Философско-религиозный гротеск Ф. М. Достоевского / Н. Н. Редько // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 1992. – № 3. – С. 29–38.

182. Роднянская, И. Б. Общественный идеал Достоевского: (Публичная лекция) / И. Б. Роднянская // Новая Европа. – 1995. – № 8. – С. 49–66.

183.Розанов, В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского: Опыт критического комментария / В. В. Розанов // Несовместимые контрасты жития: Литературно-эстетические работы разных лет. – Москва : Искусство, 1990. – С. 37–224. – ISBN 5–210–00101–6.

184.Румянцева, т. Г. И. Кант, Э. Сведенборг и метафизика сверхчувственного / Т. Г. Румянцева // Кантовский сборник. – 2011. – №4. – С.7–16.

185.Савинков С. В. Аспекты русской литературной характерологии / С. В. Савинков, А. А. Фаустов. – Москва : Издательство Кулагиной – Intrada, 2010. – 332 с. – ISBN 978–5–87604–223–1

186.Сараскина, Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение / Л. И. Сараскина. – Москва : Советский писатель, 1990. – 480 с. – ISBN 5–265–01528–0.

187.Сараскина, Л. И. Модный писатель в салоне и дома (версия П. Д. Боборыкина) / Л. И. Сараскина // Знамя. – 1998. – № 4. – С. 205–219.

188.Сведенборг, Э. О небесах, о мире духов и об аде / Э. Сведенборг. – Санкт-Петербург : ООО «Издательство «Пальмира» ; ООО «Книга по требованию», 2018. – 404 с. – ISBN 978–5–521–00000–5.

189.Свительский, В. А. Личность в мире ценностей (Аксиология русской психологической прозы 1860–1870-х гг. / В. А. Свительский. – Воронеж : Воронежский государственный университет, 2005. – 232 с. – ISBN 5–9273–0922–42005.

190.Семиотика скандала : Сборник статей / ред.-сост. Н. Букс. – Москва : Издательство «Европа», 2008. – 584 с. – ISBN 978–5–9739–0167–7.

191.Соловьев, В. С. Заметка в защиту от обвинения Достоевского в «новом христианстве» / В. С. Соловьев // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов : сборник статей. – Москва : Книга, 1990. – С. 55–58.

192.Степанян, К. «Сознать и сказать». «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского / К. Степанян. – Москва : Раритет, 2005. – 512 с. – ISBN 5–85735–146–4.

193. Страхов, Н. Н. О вечных истинах (мой спор о спиритизме) / Н. Н. Страхов. – Санкт-Петербург : Типография братьев Пантелеевых, 1887. – 176 с.
194. Тарасов, Б. Н. «Закон Я» и «Закон любви» : (Нравственная философия Достоевского) : (Из цикла «История этических учений») / Б. Н. Тарасов. – Москва : Знание, 1991. – 64 с. – ISBN 5–07–001923–6.
195. Тарасов, Б. Н. «Тайна человека», или «Фантастический реализм»: уроки Достоевского / Б. Н. Тарасов // В мире человека. – Москва : Знание, 1986. – С. 6–121.
196. Телье, В. От «Новых необычайных историй» к «Запискам из подполья»: писать от первого лица / В. Телье // По, Бодлер, Достоевский: Блеск и нищета национального гения / под ред. А. Уракова, С. Фокина. – Москва : Новое литературное обозрение, 2017. – С. 132–146. – ISBN: 978–5–4448–0662–3.
197. Тихомиров, Б. Н. Достоевский на спиритическом сеансе. К истории одной угасшей темы в «Дневнике писателя» / Б. Н. Тихомиров // Достоевский и журнализм. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2013. – С. 280–298.
198. Тихомиров, Б. Н. О христологии Достоевского / Б. Н. Тихомиров // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург : Наука. – 1994. – Т. 11. – С. 102–121.
199. Тихомиров, Б. Н. «Записки из подполья» как художественное целое / Б. Н. Тихомиров // Достоевский и мировая культура. – Санкт-Петербург : «Серебряный век», 2010. – Вып. 17. – С. 40–73.
200. Тихомиров, Б. Н. Комментарий к роману Ф. М. Достоевского «Бесы» / Б. Н. Тихомиров. – Санкт-Петербург : СЗКО, 2022. – С. 760.
201. Тихомиров, Б. Н. Религиозные аспекты творчества Ф. М. Достоевского: Проблемы интерпретации, комментирования, текстологии: дис. ... д-ра филол. наук / Тихомиров Б. Н. – Петрозаводск : Петрозаводский государственный университет, 2006. – 567 с.
202. Тоичкина, А. В. «И как пишет критик Страхов...» : тема спиритизма в публицистике Достоевского, Н. Н. Страхова и в романе «Братья Карамазовы» /

А. В. Тоичкина // Достоевский и журнализм (Dostoevsky Monographs). – Санкт-Петербург, 2013. – Вып.4. – С. 299–315.

203.Томпсон, Д. Э. «Братья Карамазовы» и поэтика памяти / Д. Э. Томпсон. – Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. – 352 с.

204.Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ : исследования в области мифопоэтического : избранное / В. Н. Топоров. – Москва : Прогресс : Культура, 1995. – 624 с. – ISBN 5–01–003942–7.

205.Топоров, В. Н. Петербургский текст / В. Н. Топоров. – Москва : Наука, 2009. – 820 с. – ISBN 978–5–02–036015–0.

206.Трофимов, Е. А. Христианская онтологичность эстетики Ф. М. Достоевского / Е. А. Трофимов // Достоевский и мировая культура. – Москва. – 1997. – № 8. – С. 7–30.

207.Тусичишный, А. П. О конфликте в повести «Двойник» в контексте философии Макса Штирнера / А. П. Тусичишный // Болгарская русистика. – 2009. – № 3–4. – С. 111–122.

208.Уильямс, Р. Достоевский: язык, вера, повествование / Р. Уильямс ; пер. с англ. Н.М. Пальцева. – Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – 295 с. – ISBN 978–5–8243–1556–1.

209.Успенский, Г. И. Очерки, рассказы, статьи. 1875–1880 / Г.И. Успенский // Полное собрание сочинений : в 14 т. – Москва : Издательство АН СССР, 1953. – Т. 6. – 660 с.

210.Устимов, О. В. Спиритические мотивы в творчестве И. С. Тургенева (на материале «Таинственных повестей») / О. В. Устимов // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – 2023. – № 3(300). – С. 165–169.

211.Фаустов, А. А. Воплощение голоса: вокруг одного бахтинского термина / А. А. Фаустов, Е. О. Козюра // Порядок хаоса – хаос порядка. Сборник статей в честь Леонида Геллера. – Bern etc., 2010. – С. 173–194.

212.Фаустов, А. А. Очерки по характерологии русской литературы: середина XIX века / А. А. Фаустов, С. В. Савинков. – Воронеж : Воронежский государственный педагогический университет, 1998. – 156 с.

213. Федоренко, Б. В. Из творческой истории романа Ф. М. Достоевского «Бесы» / Б. В. Федоренко // Новые аспекты в изучении Достоевского: сб. науч. тр. – Петрозаводск : Издательство Петрозаводского государственного университета, 1994. – С. 265–294.

214. Феофан Затворник, свт. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений / сост. игумен Феофан (Крюков). – Москва : Даниловский благовестник, 2005. – 680 с.

215. Фетисенко, О. Л. К истории восприятия Пушкинской речи (Достоевский в неизданной переписке К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова) / О. Л. Фетисенко // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург : Наука. – 2001. – Т. 16. – С. 330–342.

216. Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – Москва : Советская энциклопедия, 1983. – С. 648.

217. Флорес, Л. Х. Восстановление личности как путь к осуществлению рая на земле / Л. Х. Флорес // Достоевский и современность: Материалы VIII Международных Старорусских чтений. – Новгород : [Б.и.], 1994. – С. 261–265.

218. Флорес, Л. Х. Грехопадение в понимании Ф. М. Достоевского / Л. Х. Флорес // Достоевский и современность: Материалы IX Международных Старорусских чтений. – Новгород : [Б.и.], 1995. – С. 201–209.

219. Флорес, Л. Х. От страдания к счастью и от счастья к страданию / Л. Х. Флорес // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 1994. – № 3. – С. 45–61.

220. Флоровский, Г. В. Религиозные темы Достоевского / Г. В. Флоровский // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов : сборник статей. – Москва : Книга, 1990. – С. 386–390.

221. Фокин, П. Е. Поэма «Великий инквизитор» и футурология Достоевского / П. Е. Фокин // Достоевский. Материалы и исследования : сб. науч. ст. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1996. – Т. 12. – С. 190–200.

222.Хобсбаум, Э. Век капитала, 1848 – 1875 / Э. Хобсбаум. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – 476 с. – ISBN: 5–222–00597–6.

223.Штейнберг, А. З. Система свободы Ф. М. Достоевского / А. З. Штейнберг. – Париж: YMCA-Press, 1980. – 146 с.

224.Щеблыкин, С. И. Романы П. Д. Боборыкина в контексте русской прозы второй половины XIX века / С. И. Щеблыкин. – Тамбов: Издательство Тамбовского государственного университета им. Г. Р. Державина, 2002. – 258 с.

225.Щенников, Г. К. Художественное мышление Ф. М. Достоевского / Г. К. Щенников. – Свердловск : Средне-Уральское книжное издательство, 1978. – 176 с.

226.Энгельс, Ф. Анти-Дюринг ; Диалектика природы / Ф. Энгельс. – Москва : Издательство «Э», 2017. – 832 с. – ISBN 978–5–699–94737–9.

227.Юран, А. Голос как объект а или пятый элемент Лакана [Электронный ресурс] / А. Юран // URL: <http://freud-lacan.spb.ru/lakanaliya/18–2015–golos/ajten-yuran-golos-kak-obekt-a-ili-pyatyj-element-lakana> – Дата обращения: 27.06.2024.

228.Bjelica, P. (2020). «The ambivalence of Stavrogin: Benjamin's reading of Dostoevsky's character as a precursor of Surrealism» / P. Bjelica // Humanities: approaches, contamination and perspectives Conference proceedings, Verona 17-18th October 2019. – Nordest nuova serie, 2020. – pp. 231-239.

229.Blumenfeld, J. All Things are Nothing to Me: The Unique Philosophy of Max Stirner / J. Blumenfeld. – London : UK: Zero Books, 2018. – 168 p. – ISBN 978–1–78099–663–9.

230.Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "spiritualism". Encyclopedia Britannica, 3 Oct. 2023, <https://www.britannica.com/topic/spiritualism-philosophy>. – Дата обращения: 22.03.2024.

231.Davis, A.J. The Principles of Nature, her Divine Revelations and a Voice to Mankind / A.J. Davis. – New-York: S.S. Lyon and Wm. Fishbough, 1847. – 782 p.

232.Frankelis, A. J. (2020) The Ghostly Other: A Study of the Relationship Between Spiritualism, Psychoanalysis, and Surrealism Through Reflections of Mortality / A. J. Frankelis // Visionary Women Art x Bric-a-Brac Magazine. – №6, 2023. – pp. 44–54.
URL:

https://www.academia.edu/108339122/Bric_%C3%A0_Brac_and_Visionary_Women_Art

233.Fusco, R. A. Poe and the Perfectability of Man / R. A. Fusco. – Oxford : University of Mississippi, 1982. – 80 p.

234.Goldfarb, C. R. From Hydesville to Yasnaya Polyana: Leo Tolstoy and Modern Spiritualism / C. R. Goldfarb // The Centennial Review. – vol. 33, no. 3, 1989. – pp. 228–242.

235.Good, J. The Dark Circle: Spiritualism in Victorian and Neo-Victorian Fiction / J. Good. – Tampa, FL : University of South Florida, 2012. – 182 p.

236.Kontou, T. Spiritualism and Women's Writing. From the Fin de Siècle to the Neo-Victorian / Kontou T. – Basingstoke : Palgrave MacMillan, 2009. – 256 p. – ISBN 978-0-23020-005-0.

237.Kucich, J. Ghostly Communion: Cross-Cultural Spiritualism in Nineteenth-Century American Literature. Reencounters with Colonialism: New Perspectives on the Americas Series / J. Kucich. – Hanover, N.H.: Dartmouth College Press, 2004. – 225 p. – ISBN 1-58465-433-3

238.Mays, S. The Machine and the Ghost: Technology and Spiritualism in Nineteenth- to Twenty-First-Century Art and Culture / S. Mays, N. Matheson. – Manchester: Manchester University Press, 2013. – 256 p. – 978–1–5261–1211–8.

239.McGarry, M. Ghosts of Futures Past: Spiritualism and the Cultural Politics of Nineteenth-Century America / M. McGarry. – Berkeley : University of California Press, 2008. – 288 p. – ISBN 1–282–35930–4.

240.Melton, J. Gordon Encyclopedia of Occultism & Parapsychology / ed. by J. G. Melton. – Detroit : Gale Research Inc., 2001. – p. 1939.

241.Morson, G.S. The Boundaries of Genre: Dostoevsky's Diary of a Writer and the Traditions of Literary Utopia / G.S. Morson. – Austin, TX: University of Texas Press, 1981. – 219 p.

242.Pattison, G. Dostoevsky and the Christian Tradition / G. Pattison, D. O. Thompson. – Cambridge; New-York : Cambridge University Press, 2001. – 281 p. – ISBN 978–0–511–39734–9.

243.Sova, D. B. Edgar Allan Poe A to Z: The Essential Reference to His Life and Work / D. B. Sova. – New York City: Checkmark Books, 2001. – 384 p. – ISBN 978-0816041619.

244.Vinitsky, I. Ghostly Paradoxes: Modern Spiritualism and Russian Culture in the Age of Realism / I. Vinitsky. – Toronto: University of Toronto Press, 2009. – 320 p. – ISBN 978-0802099358.

245.Vinitsky, I. Table Talks: The Spiritualist Controversy of the 1870s and Dostoevsky / I. Vinitsky // The Russian Review. – Vol. 67, No. 1, Jan., 2008. – pp. 88–109.