ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ЧАСТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ А. С. ГРИБОЕДОВА»

На правах рукописи

Карпачева Татьяна Сергеевна

ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА СЕКТ И ОБРАЗОВ СЕКТАНТОВ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Специальность 5.9.1. – Русская литература
и литературы народов Российской Федерации

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Научный консультант:
доктор филологических наук,
профессор Кихней Любовь Геннадьевна

Москва – 2026

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ 3

ГЛАВА I ФЕНОМЕН «КУЛЬТОВОЙ АДДИКЦИИ» В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО: ПОВЕСТЬ «ХОЗЯЙКА» 29

1.1. Секта и криминал в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» 29

1.2. Противоречивость образа Катерины в повести «Хозяйка»: зависимость и власть.... 76

ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ 109

ГЛАВА II ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СЕКТ, ПСИХОЛОГИИ ЗАВИСИМОСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕСТУПЛЕНИЙ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО 1860–х ГОДОВ 113

2.1. Психология культовой зависимости в «Селе Степанчикове и его обитателях» 113

2.2. Образы старика-старовера и бегунов в «Записках из Мертвого дома» 157

ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ 202

ГЛАВА III 206

ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЕКТОРЫ ОСМЫСЛЕНИЯ СЕКТ И ОБРАЗОВ СЕКТАНТОВ В «ВЕЛИКОМ ПЯТИКНИЖИИ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО 206

3.1. Образ Миколки в романе «Преступление и наказание» 206

3.2. Скопцы и скопчество в романе «Идиот» 227

3.3. Лжепророчества и сектантство в романе «Бесы». Группа Петра Верховенского. ... 258

3.4. К осмыслению вопроса о соотношении образа Макара Ивановича Долгорукого (роман «Подросток») и идеологии секты бегунов 294

3.5. Образ Смердякова и проблема скопчества в романе .....

«Братья Карамазовы» 309

ВЫВОДЫ ПО ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ 336

ГЛАВА IV ОТРАЖЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СЕКТ В «ДНЕВНИКЕ ПИСАТЕЛЯ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО 344

4.1. Секта штундистов и ее осмысление в «Дневнике писателя» 344

4.2. Образ лорда Редстока в «Дневнике писателя» и проблема распространения редстокизма (пашковщины) 367

ВЫВОДЫ ПО ЧЕТВЕРТОЙ ГЛАВЕ 398

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 401

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ 413

ВВЕДЕНИЕ

В настоящее время как в научном сообществе, так и среди широкого круга общественности усилился интерес к осмыслению религиозно-философских проблем в творчестве Ф. М. Достоевского; немало работ посвящено изучению православной традиции в художественном мире писателя: библейских сюжетов и аллюзий на них в его произведениях, перекличек со святоотеческим христианским наследием. Ряд исследователей рассматривает интерес писателя к старообрядчеству и отражение темы старообрядчества в его творчестве.

Гораздо меньше внимания в литературоведческой науке уделено теме сект в художественном наследии писателя, проблемам вовлечения человека в различные альтернативные религиозные группы, психологии сектанта и руководителя культовой группы. Уже можно считать утвердившейся в исследованиях творчества Достоевского мысль о том, что впервые писатель обратился к теме сект в ранней повести «Хозяйка» (1847). В романном творчестве исследуемая тема представлена в «Преступлении и наказании» (образ красильщика Миколки); в романе «Идиот» (неоднократное упоминание о скопческом соседстве в доме Рогожина); в «Бесах» (рассказ Марьи Лебядкиной о хлыстовском «пророчестве» и образ Семена Яковлевича); в «Братьях Карамазовых» (образ Смердякова, предположительно принадлежавшего к скопчеству). В публицистических статьях, входящих в «Дневник писателя», отражена проблема распространения штундизма и редстокизма. Интерес писателя к вопросу нетрадиционной религиозности подтверждает, в том числе, наличие в его библиотеке книги А. М. Иванцова-Платонова «Ереси и расколы первых трех веков христианства»[1].

Исследователями Достоевского неоднократно отмечалось, что в творчестве писателя на художественно-интуитивном уровне предвосхищаются, или «предчувствуются», открытия в самых различных

[1] Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука, 2005. С. 117.

областях научного знания: юриспруденции, социологии, психиатрии, психологии. Так, А. Ф. Кони акцентировал внимание современников на том, что Достоевский внес неоценимый вклад в становление и развитие российской юридической науки[1].

Учеными-психиатрами также уже с конца XIX века была выявлена роль «художественных открытий» Достоевского для медицинской науки: целый ряд заболеваний, еще не описанных в середине XIX века в медицине, нашел точное и детальное отображение в творчестве писателя[2]. Среди современных психиатров также наблюдается стойкий интерес к творчеству Достоевского[3]. Исследователями неоднократно подчеркивалась и на сегодняшний день уже прочно вошла в науку мысль о художественной антропологии Достоевского, сформулировавшего в своих произведениях новое знание о человеке вообще[4].

«Художественные открытия» Достоевского, живо интересовавшегося всем, что касается духовной и душевной жизни человека, его психологии и религиозности, простираются и на такую малоизученную до сих пор область знаний, как сектоведение (знание о культах). Однако на системной основе феномен сект, тема культовой зависимости, образы культовых лидеров в художественном мире писателя еще не становились предметом изучения. Настоящее диссертационное исследование стало первой попыткой комплексно осмыслить реализуемое в художественных образах знание о сектах, психологии участника культовой группы и культового лидера в творчестве Достоевского.

Актуальность исследования обусловлена, с одной стороны, неослабевающим интересом в России и в мире к художественному и философскому наследию Достоевского, с другой — интересом современного

[1] Кони А. Ф. Федор Михайлович Достоевский // Собр. соч.: в 8 т. М.: Юридическая наука, 1968. Т. VI. С. 406–427.
[2] См. об этом, напр.: Чиж В. Ф. Достоевский как психопатолог. М.: Унив. тип., 1885. 123 с.; Аменицкий Д. А. Психиатрический анализ Николая Ставрогина // Современная психиатрия, 1915. № 1. С. 28–41.
[3] См., напр.: Ефремов В. С. Самоубийство в художественном мире Достоевского. СПб.: Диалект, 2008. 584 с. Богданов Н. Н. Вокруг Достоевского. Поиски, находки, размышления. СПб.: Серебряный век, 2019. 170 с.
[4] См. об этом, напр.: Захаров В. Н. Антропологические открытия Достоевского // Достоевский и мировая культура. Петербургский альманах № 40. СПб.: Серебряный век, 2022. С. 97–110; Богданова О. А. Человек Достоевского в свете синергийной антропологии // ЧЕЛОВЕК.RU, 2010, № 6. С. 161–194 и др.

литературоведения и гуманитарных наук в целом к социокультурным проблемам и их отражению в литературе. Актуальность работы определяется также недостаточной изученностью темы сект и образов сектантов в творческом наследии Достоевского. Рассмотрение этой проблемы в творчестве писателя позволяет раскрыть новые грани понимания его психологизма и художественной антропологии — знания о человеческой природе, о «границах» человеческой свободы и формах зависимости, о способах манипулирования религиозными и иными чувствами. Сектоведческая проблематика в творчестве Достоевского, тесно связанная с правовой, помогает также выявить и особенности понимания писателем правовых вопросов: преступления, наказания, соучастия, категории вины и др.

Степень научной разработанности темы исследования.

К изучению феномена сект и образов сектантов в художественном наследии Ф. М. Достоевского обращались Г. Л. Боград[1], Н. Ф. Буданова[2], А. П. Власкин[3], И. Л. Волгин[4], М. Джоунс[5], О. Г. Дилакторская[6], С. А. Ипатова[7], К. К. Истомин[8], В. А. Михнюкевич[9], Н. Н. Подосокорский[10],

[1] Боград Г. Л. Предположения о Смердякове (К вопросу об отношении Достоевского к расколу) // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 18. СПб.: Наука, 2007. С. 161–169.
[2] Буданова Н. Ф. И свет во тьме светит… СПб.: ИД «Петрополис», 2012. С. 195–203.
[3] Власкин А. П. Творчество Ф. М. Достоевского и народная религиозная культура. Челябинск; Челябинский гос. ун-т; Магнитогорск, изд-во МГПИ, 1994. 204 с.
[4] Волгин И. Л. Родиться в России Достоевский и современники: жизнь в документах. М.: Книга, 1991. С. 262–265.
[5] Джоунс М. Достоевский, Засецкая и учение лорда Редстока // Достоевский. Дополнение к комментарию. М.: Наука, 2005. Пер. с англ. Т. А. Касаткиной. С. 297–313.
[6] Дилакторская О. Г. Скопцы и скопчество в изображении Достоевского (К истолкованию повести «Хозяйка») // Philologica, Двуязычный журнал по русской и теоретической филологии. Т. 2, № ¾, 1995. С. 59–84.
[7] Ипатова С. А. Достоевский, Лесков и Ю. Д. Засецкая: спор о редстокизме (Письма Ю. Д. Засецкой к Достоевскому) // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2001. Т. 16. С. 409–436.
[8] Истомин К. К. Из жизни и творчества Достоевского в молодости // Творческий путь Достоевского. Сборник статей под ред. Н. Л. Бродского Л.: Сеятель, 1924. С. 3–48.
[9] Михнюкевич В. А. Русский фольклор в художественной системе Ф. М. Достоевского. Челябинск: Челябинский гос. ун-т, 1994. 320 с.
[10] Подосокорский Н. Н. Наполеоновская тема в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Диалог культур: Россия – Запад – Восток: Материалы Международной научно-практической конференции «Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие. X Юбилейные Кирилло-Мефодиевские чтения» 12–14 мая 2009 года. М.-Ярославль, 2009. С. 210–215.

О. В. Седельникова[1], С. Д. Снигирева[2], В. Ф. Соколова[3], А. П. Тусичишный[4], Л. Н. Цой[5] и другие ученые.

В большей части работ исследуемая тема затрагивается лишь фрагментарно: рассматривается один какой-либо аспект, связанный с функционированием сект и нашедший отражение в творчестве или биографии писателя. Так, Г. Л. Боград весьма убедительно доказывает принадлежность к скопчеству Смердякова в романе «Братья Карамазовы». Н. Ф. Буданова, М. Джоунс, С. А. Ипатова изучают отношение писателя к явлению редстокизма (Н. Ф. Буданова прослеживает отражение редстокизма в рассказе Ивана Карамазова о Ришаре в «Братьях Карамазовых»; С. А. Ипатова и М. Джоунс анализируют восприятие Достоевским редстокизма в «Дневнике писателя» и обращаются к осмыслению его диспутов с Ю. Д. Засецкой). И. Л. Волгин, О. Г. Дилакторская, К. К. Истомин, О. В. Седельникова, А. П. Тусичишный рассматривают изображение хлыстовско-скопческой среды в отдельных произведениях Ф. М. Достоевского. В. Ф. Соколова обращает внимание на то, как идеология бегунов находит свое отражение в образе Миколки из «Преступления и наказания». Н. Н. Подосокорский предлагает оригинальную версию происхождения фамилии Раскольникова от раскольников-наполеонитов, поклонявшихся бюсту Наполеона.

По сути то же явление сектантства, отраженное в художественном мире писателя, только определяя его как «народную религиозную культуру» / «народное православие»[6], рассматривают А. П. Власкин и В. А. Михнюкевич,

---

[1] Седельникова О. В. Ф. М. Достоевский и кружок Майковых. Томск: изд-во ТПУ, 2006. С. 73–78.

[2] Снигирева С. Д. Мотив самозванства и сектантский контекст в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Русская литература, 2019, № 4. С. 81–91; Снигирева С. Д. Старообрядчество и сектантство в творчестве Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук. М., 2020. 152 с.

[3] Соколова В. Ф. Тема церковного раскола в публицистике и художественном творчестве Ф. М. Достоевского // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. Музей истории и культуры старообрядчества, Боровский ист.-краевед. музей; М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2005. Т. II. С. 288–294.

[4] Тусичишный А. П. Сектантство в романе «Идиот» // Идейные источники образов Ф. М. Достоевского. М.: МГЭИ, 2010. С. 61–67.

[5] Цой Л. Н. Проблема раскола и народных ересей в творчестве Ф. М. Достоевского. Якутск: ЯГУ, 1995. 114 с.

[6] Впрочем, А. П. Власкин, делая «народную религиозную культуру» предметом своего исследования, сам указывает на то, что дать определение этому понятию очень сложно // Власкин А. П. Указ. соч. С. 3–4.

сосредотачиваясь на фольклоре, народных легендах, бытовавших в этой среде, и совершенно не замечая выявленных Достоевским деструктивных, разрушительных для личности и общества ее проявлений.

Системному рассмотрению исследуемой проблемы посвящены работы Л. Н. Цой и С. Д. Снигиревой. Монография Л. Н. Цой интересна тем, что в ней впервые обращение писателя к проблеме сект (которые автор работы определяет как «народные ереси») вписано в историко-культурный и общественно-политический контекст. Автор приходит к выводу о деструктивности сектантства в изображении Достоевского: отмечает замкнутость, «духовный индивидуализм», торжествующий «над соборностью»[1], а «в склонности русского народа к сектантству», по мысли автора, писатель видит «ничем не истребимую духовную жажду, в способности доходить до любых крайностей — необъятную "животную" силу»[2]. Показательна метафора, с помощью которой автор исследования характеризует духовный мир сектанта в художественном мире писателя: «…душа человека становится "алтарем без божества"»[3]. Однако совершенно несправедливо в данной работе «обвиняются» в сектантстве и Раскольников, и Дуня, и даже Соня Мармеладова[4], с чем согласиться невозможно.

В работе С. Д. Снигиревой хоть и заявлена «необходимость пересмотра темы раскола и сектантства в творчестве Достоевского, поиска новых подходов и принципов ее описания, позволяющих прояснить историософские взгляды писателя и особенности его мировоззрения в целом»[5], тем не менее явственно прослеживаются черты марксистско-ленинского подхода, ставящего во главу угла общественно-политическую борьбу и народно-освободительное движение. Секты представлены как протестное движение, показатель развития «демократической мысли в России», «политической

[1] Цой Л. Н. Указ. соч. С. 110.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 60–61.
[5] Снигирева С. Д. Старообрядчество и сектантство в творчестве Ф. М. Достоевского: автореферат дисс. … канд. филол. наук. М., 2020. С. 4.

сознательности» народа, его стремления «заявить о себе и отстаивать свою волю»[1], рассматриваются как как своего рода «религиозное диссидентство»[2]; в работе в изрядном количестве используются «штампы» советской печати: «накануне отмены крепостного права с ростом общественного движения…»[3], «с подъемом общественного движения в 60-е годы, в связи с формированием демократической исторической мысли, оппозиционной официальной концепции истории…»[4], «раскол, понимаемый как народная оппозиция государственному гнету…»[5] и т. д. Исследовательница склонна не доверять ученым, чья деятельность как-либо связана с православной церковью. По ее мнению, «…сочинения церковных деятелей XIX века, суждения которых в силу их *ангажированности* (курсив наш — Т. К.), как правило, не могут считаться авторитетными»[6]. Работа не лишена противоречий: понимая раскол и сектантство как явление в высшей степени прогрессивное и революционное (и ставя между «прогрессивным» и «революционным» знак равенства), Снигирева тем не менее планы Петра Верховенского «пустить легенду», сравнимую со скопческой, с тем чтобы «поднять народ» на борьбу, называет «сумасбродными»[7] (с чем нельзя не согласиться, но неясно, как тогда понимать присутствующие в работе в изрядном количестве утверждения о «прогрессивности», «политической сознательности» и «желании заявить свою волю» неких, по мнению исследовательницы, революционно настроенных раскольников).

[1] Там же. С. 3. Неизвестно, имеется ли здесь в виду революционная партия «Народная воля», но стилистика работы указывает на симпатии автора к общественным явлениям именно такого рода.
[2] Там же. С. 3–5.
[3] Там же. С. 3.
[4] Там же. С. 14.
[5] Там же. С. 16.
[6] Там же. С. 5. Используя современную политическую лексику («ангажированность»), исследовательница утверждает, что не доверяет и современным работам в области сектоведения. Также и труды всех преподавателей духовных академий: Московской, Киевской, Казанской, где были к XIX веку сформированы серьезные научные школы, Снигирева не удостаивает своим вниманием в силу якобы «ангажированности» их авторов.
[7] Там же. С. 17.

Таким образом, следует отметить, что проблема осмысления сект и образов сектантов в творчестве Достоевского остается еще недостаточно изученной.

Присутствующая в исследовательских работах избыточная идеализация и романтизация образов сектантов и сектантской идеологии в художественных произведениях Достоевского (можно выделить тенденцию к романтизации образов Миколки («Преступление и наказание»), Хромоножки («Бесы»), старика-старовера («Записки из Мертвого дома»), а также «присвоение» «сектантских» черт Макару Ивановичу («Подросток»)), вероятно, объясняется «отголосками» советской идеологии, стремившейся представить русских классиков если не атеистами, то еретиками, и давно требует переосмысления. Как справедливо отмечает А. Е. Кунильский, «сложившееся много десятилетий назад мнение, разводящее Достоевского и Церковь, не умерло с исчезновением идеологического пресса»[1].

Чтобы иметь возможность делать выводы о соотносимости того или иного героя Достоевского с той или иной квазирелигиозной идеологией, а также выявить авторское отношение к исследуемой проблеме, необходимо обратиться к работам, непосредственно посвященным изучению социального и психологического феномена сект в его динамике. Массовое появление сект в России ученые традиционно связывают с церковным расколом, последовавшим после реформ патриарха Никона 1650–1680 годов[2]. Впрочем, есть и другая точка зрения: известный исследователь русского старообрядчества С. А. Зеньковский придерживался мнения о том, что движение хлыстовщины возникло в середине XVII века «безотносительно раскола», но почти одновременно с ним, «под влиянием западной мистической мысли»[3].

---

[1] Кунильский А. Е. Христианские основы мировосприятия и изображения героя в произведениях Ф. М. Достоевского: автореферат дисс. … докт. филол. наук. Петрозаводск, 2006. С. 33.

[2] См., напр.: Надеждин Н. И. Исследование о скопческой ереси. Изд. 2. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. С. 6.

[3] Зеньковский С. А. Русское старообрядчество [в 2 т.]. Статьи. Сост. Г. М. Прохоров. Общ. ред. В. В. Нехотина. М.: ин-т ДИ-ДИК, 2006. С. 342.

Определение самого понятия секты с течением времени претерпело изменения. Так, в словаре В. И. Даля секта определяется как «братство, принявшее свое, отдельное учение о вере; согласие, толк, раскол или ересь»[1].

На законодательном уровне различие понятий «секта», «раскол» и «ересь» было закреплено лишь в Указе Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 года. С этого времени в официальных документах было разрешено использовать название «старообрядчество», и тем самым старообрядчество и сектантство было окончательно дифференцировано[2]. На нечеткость различия дефиниций «секта», «ересь», «раскол» в XIX веке, а также их историческую изменчивость неоднократно указывали многие ученые: как во время Достоевского, так и позднее[3].

Так, современник Достоевского юрист А. В. Лохвиций отмечал отсутствие разграничения этих понятий в нормах уголовного законодательства, хотя целый ряд норм предусматривал уголовную ответственность за принадлежность к тем или иным сектам и вовлечение в них: «Раскол и ересь не определены точно в уголовном законе. <…> Под расколом <…> сначала разумелось одно старообрядчество. Но впоследствии под то же название подводили не только разные ереси, образовавшиеся из старообрядчества, каковы, например беспоповщина, филипповщина, федосеевщина, но и учения, не имеющие ничего общего со старообрядчеством — малаканское, духоборческое и т. п. и даже чудовищные тайные общества противообщественного характера, каковы скопчество, хлыстовщина, душильщики и пр. В ст. 196–206 (Уложения о наказаниях уголовных и

[1] Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Совмещенная ред. В. И. Даля и И. А. Бодуэна де Куртене в современном написании. М.: Олма, 2007. Т. 4. С. 45.

[2] Именной высочайший указ Правительствующему Сенату «Об укреплении начал веротерпимости» // Законодательные акты переходного времени 1904–1906 гг. Сб. законов, манифестов, относящихся к преображению государственного строя России, с приложением алфавитного предметного указателя. Изд. 2, пересм. и доп. по 1 января 1907 г. СПб.: изд. юр. книж. склада «Право», 1907. С. 48–49.

[3] Напр.: Лохвицкий А. В. Курс русского права. 2 изд., испр. и доп., сведенное с кассационными решениями СПб.: скоропечатная Ю. О. Шрейера, 1871. С. 309–310; Попов А. В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Исследование Ардалиона Попова. Казань: Типо-Литография Императорского Университета, 1904. С. 320; Александров И. А. Правовое регулирование функционирования деструктивных религиозных объединений во второй половине XIX — начале XX вв. в России: дисс. … канд. юрид. наук. Тольятти, 2017. С. 16.

исправительных — Т. К.) мы встречаем собрание узаконений, относящихся как к расколу в собственном смысле слова, так и к разным противообщественным учениям»[1]. На нечеткость понятия «раскол» указывал и Г. П. Добротин: «Под именем раскола оно (законодательство — Т. К.) разумеет в настоящее время как старообрядчество, отделившееся от законной иерархической власти, при полном сохранении всех существенных обрядов, а тем более догматов веры, так и разные направления, выродившиеся из него около половины XVII века и образовавшие, кроме двух главных ветвей раскола *поповщины* и *беспоповщины* множество толков и сект обрядового раскола, а в связи с ними, под иностранным воздействием, немалое также количество еретических сект мистического (скопцы, хлысты и др.) и рационалистического характера (молокане, духоборцы, штундисты и др.)[2].

П. И. Мельников (Андрей Печерский), признанный современниками непревзойденным специалистом в области изучения раскола и сектантства второй половины XIX века[3], неоднократно подчеркивал разницу между этими явлениями: «…сектаторы[4] — не раскольники и не имеют ничего общего с раскольниками. Только одно невежество наше ставит их в одну группу с раскольниками»[5].

К осмыслению феномена сект в XIX и даже еще в XVIII веке обращались как теологи и церковные историки, так и публицисты, писатели, журналисты и общественные деятели. Началом изучения сект в России, пожалуй, можно считать книгу митрополита Дмитрия Ростовского (Туптало) «Розыск о раскольнической брынской вере», где, в том числе, рассматривается и проблема раскольничьих скитов.

---

[1] Лохвицкий А. В. Указ. соч. С. 309–310.

[2] Добротин Г. П. Закон и свобода совести в отношении к лжеучению и расколу. Киев: тип. Кульженко, 1896. С. 3.

[3] О роли Мельникова-Печерского в изучении феномена сект см., напр.: Измайлов А. А. П. И. Мельников-Печерский (Критико-биографический очерк) // Мельников-Печерский П. И. Полное собрание сочинений: В 9 т. Изд. 2. СПб.: изд. т-ва А. Ф. Маркс, 1909. Т. 1. С. 23.

[4] В цитируемой работе Мельникова-Печерского речь идет о следующих сектах: духоборцы, молоканы, хлысты, скопцы, шелапуты, богомилы / Мельников П. И. (Андрей Печерский) Письма о расколе // Собр. соч.: В 6 т. М.: Правда, 1963. Т. 6. С. 242.

[5] Мельников П. И. (Андрей Печерский). Там же.

Первым исследователем, посвятившим отдельную работу сектам хлыстов и скопцов, был сельский священник Калужского уезда Иоанн Сергеев. В 1809 году он направил свой труд в Священный Синод. Книга, однако, не была напечатана, но разошлась в списках среди лиц, интересующихся данной проблемой. На рукопись Сергеева опирались исследователи «сектантского» вопроса на протяжении всего XIX века. Лишь в 1917 году книга Сергеева была издана Н. Г. Высоцким, который справедливо посчитал необходимым «восполнить этот пробел в литературе по истории русского мистического сектантства»[1].

В 40-е годы XIX века над изучением феномена сект трудился В. И. Даль. Его исследование двух наиболее распространенных сект своего времени: хлыстов и скопцов, их общественной опасности и способов вовлечения в них, предназначенное «для служебного пользования» в Министерстве внутренних дел, лишь в наше время стало доступным широкому кругу читателей. Вслед за В. И. Далем к проблеме сект в течение XIX века на уровне вероучительном (рассмотрение особенностей сектантских учений и их отличий от православия), равно как и социальном (изучение степени замкнутости таких групп, их идеологии противопоставления обществу и общепринятым нормам морали) обращались Н. И. Барсов[2], проф. прот. Т. И. Буткевич[3], Н. Г. Высоцкий[4], И. М. Добротворский[5], Д. Г. Коновалов[6], К. В. Кутепов[7],

[1] Высоцкий Н. Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих» М.: Синодальная типография, 1917. С. 21.
[2] Барсов Н. И. Русский народный мистицизм (хлыстовщина) // Исторические, критические и полемические опыты Николая Барсова. СПб.: Типография Департамента Уделов, 1879. С. 99.
[3] Буткевич Т. И. Обзор русских сект и их толков с изложением их происхождения, распространения и вероучения с опровержением последнего. Изд. 2., Петроград: изд-во И. Л. Тузова, 1915. 566 с.
[4] Высоцкий Н. Г. Указ. соч.; Высоцкий Н. Г. Первый скопческий процесс. Материалы, относящиеся к начальной истории скопческой секты. М.: Московский Археологический институт, 1915. 346 с.
[5] Добротворский И. М. Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Исследование профессора Казанского университета И. Добротворского. Казань: Университетская тип., 1869. 200 с.
[6] Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. Сергиев Посад: тип. Св.–Тр. Сергиевой лавры, 1908. 256 с.
[7] Кутепов К. В. Секты хлыстов и скопцов. Казань: тип. Императорского университета, 1883. 575 с.

С. Д. Маргаритов[1], П. И. Мельников (Андрей Печерский)[2], Н. И. Надеждин[3], К. Н. Плотников[4], А. С. Пругавин[5], Н. В. Реутский[6], прот. А. В. Рождественский[7], А. П. Щапов[8] и другие исследователи.

С середины XIX века проблема сект как антиобщественного явления стала интересовать и юристов. К рассмотрению преступлений, совершаемых руководителями и участниками культов, а также проблемы «сращивания» сект с криминалом обращались Н. В. Варадинов[9], Г. П. Добротин[10], А. Ф. Кони[11], А. П. Липранди[12], А. В. Лохвицкий[13], А. В. Попов[14], В. Д. Спасович[15], Н. С. Тимашев[16], В. Н. Ширяев[17] и др. Интересен взгляд В. Д. Спасовича, отождествлявшего секты с организованными преступными группами, или «…шайками, устроенными с целью совершать преступления»[18], и призывавшего не акцентировать внимания на их «религиозной подкладке»[19].

---

[1] Маргаритов С. Д. История русских мистических и рационалистических сект. Изд. 3, испр. и доп. Симферополь: Таврическая губернская типография, 1910. 250 с.

[2] Мельников П. И. (Андрей Печерский) Письма о расколе; Белые голуби // Собр. соч.: в 6 т. М.: Правда, 1963. Т. 6. С. 193–376.

[3] Надеждин Н. И. Указ. соч.

[4] Плотников К. Н. История и обличение русского сектантства, изд. 2, перераб. Петроград: тип. М. И. Акинфеева, 1914. 340 с.

[5] Пругавин А. С. Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине) Вып. 1. М.: Задруга, 1917. 128 с.

[6] Реутский Н. В. Московские «божьи люди» во второй половине XVIII и XIX столетии // Русский Вестник, 1882. № 5. С. 5–79.

[7] Рождественский А. В. Южнорусский штундизм. СПб.: тип. Департамента Уделов, 1889. 295 с.

[8] Щапов А. П. Земство и раскол. I. // Сочинения А. Щапова. Собр. соч.: в 3 т. СПб.: изд. М. В. Пирожкова, 1906–1937. Т. 1. С. 451–504; Земство и раскол. II (Бегуны) // Там же. С. 505–579; Щапов А. П. Умственные направления русского раскола // Там же. С. 580–647.

[9] Варадинов Н. В. История Министерства внутренних дел. Кн. 8, доп. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. 656 с.

[10] Добротин Г. П. Указ. соч.

[11] Кони А. Ф. Штундисты // На жизненном пути. Т. 1. М.: тип. Сытина, 1914. С. 601–631.

[12] Липранди И. П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект как в религиозном, так и в политическом их значении / Сост. Липранди (1853). Лейпциг: Э. Л. Каспрович, 1883. 84 с.

[13] Лохвицкий А. В. Указ. соч.

[14] Попов А. В. Указ. соч.

[15] Протоколы уголовного отделения Санкт-Петербургского юридического общества за 1881 г. Заседание 14 февраля // Журнал гражданского и уголовного права. Изд. Санкт-Петербургского юридического общества, 1882. Кн. 5. СПб.: тип. Правительствующего Сената, 1882. С. 9–21.

[16] Тимашев Н. С. Религиозные преступления по действующему русскому праву. Пг.: Сенатская тип., 1916. 104 с.

[17] Ширяев В. Н. Религиозные преступления. Историко-догматические очерки. Ярославль: тип. губернского правления. 1909. 422 с.

[18] Протоколы уголовного отделения Санкт-Петербургского юридического общества за 1881 г. Заседание 14 февраля // Журнал гражданского и уголовного права. Изд. Санкт-Петербургского юридического общества, 1882. Кн. 5. СПб.: тип. Правительствующего Сената, 1882. С. 18. Впрочем, нельзя буквально соотносить группы культового характера с организованными преступными группами, потому что участники культовых групп, не осведомленные о целях руководства организаций и характере их деятельности, вовлекаются в них путем обмана.

[19] Там же.

Свой вклад в изучение исследуемой проблемы внес будущий академик В. В. Виноградов. Его первая публикация «О самосожжении у раскольников-старообрядцев (XVII–XX в.)», выходившая в 1917 году частями в рязанском журнале «Миссионерский сборник», была посвящена осмыслению одной из самых трагических страниц в истории нашей страны, — массовым самоубийствам в раскольничьей среде[1]. Публикация не была закончена в связи с революцией и сменой власти. В работе В. В. Виноградова «раскол» рассматривается как родовое понятие, а «секта» — как видовое («раскол в дальнейшем развитии своем распался на множество отдельных сект»[2]).

В начале XX века к изучению феномена сект обратился американский социолог М. Вебер, выделивший «кастовое высокомерие» сектантов как их «исконное качество»[3], а также чувство избранничества и тесную связь между финансовым успехом и Божьим благословением, «нисхождением благодати»[4]. Э. Трёльч, наследовавший идеи Вебера, структурировал, в том числе, смыслоразличительные признаки понятий «церковь» и «секта» и пришел к выводу о том, что церковь принимает и одобряет социальный порядок; секта же противопоставляет себя обществу и пытается исполнять пророческую миссию[5], и если «церковь рассматривает весь мирской порядок как средство и подступ к сверхмирской цели жизни и включает подлинную аскезу в свою структуру…»[6], то «секты ориентируют своих членов непосредственно на сверхмирную цель жизни и <…> рассматривают противостояние миру и его властям, к которым они относят и по мирским меркам скроенную церковь»[7]. Впоследствии эта концепция получила название «типология "церковь-секта"

[1] Виноградов В. В. О самосожжении раскольников-старообрядцев (XVII–XX в.). // Миссионерский сборник. Рязань: тип. Братства св. Василия, 1917. Приложения. № 1–2. С. 1–16; № 8–9. С. 17–24.
[2] Там же. С. 3.
[3] Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-Медиа, 2011. С. 171.
[4] Там же. С. 175.
[5] См. об этом, напр.: Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / [Ин-т «Открытое общество». Сост. Гараджа В. И., Руткевич Е. Д.]. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 227.
[6] Там же.
[7] Там же.

Вебера–Трёльча»[1], согласно которой различие между церковью и сектой в том, что церковь тяготеет к универсальности и институционализации, а «вторая группа смиряется с тем, что она мала, и стремится к первичным контактам и непосредственным личным отношениям»[2]. Среди сект, согласно этой типологии, выделяют «агрессивные», которые возникают «преимущественно в смутные времена» и члены которых «убеждены не только в том, что они избранные, знающие правильный путь, но и что они уполномочены и даже обязаны прибегать к мечу»[3]. Г. Беккер предложил свою классификацию типов религиозных объединений: «церковь», «деноминация», «секта», «культ». Под «культом» он понимал сравнительно ограниченный по времени своего существования тип религиозной организации, который не стремится к «овладению» теми характеристиками, которые послужили бы дальнейшему долговременному существованию группы. По мысли Беккера, цель представителей культа в достижении экстатических переживаний, психологического чувства облегчения и т. д.[4]

Интересно также отметить, что в западноевропейской и американской научной мысли термин «культ» наделен более сильной отрицательной коннотацией, чем «секта», однако в научных работах, посвященных этому вопросу, встречаются оба понятия. Так, американский ученый Н. Смелзер предлагает следующее определение современных культов: «Это крайняя форма секты. Как правило, он <культ> "отрывается" от господствующей церкви в результате разногласий по поводу специфических религиозных ритуалов, но культы призывают к радикальным изменениям индивида, общества или того и другого одновременно»[5].

---

[1] См., напр.: Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. Перевод с нем. В. М. Корзинкина, Ю. В. Семенова. Общ. ред. и послесловие проф. Д. И. Чеснокова. М.: изд-во Иностранной литературы, 1961. С. 531.

[2] Там же. С. 530.

[3] Там же.

[4] См. об этом, напр.: Мартинович В. А. Становление понятий «секта» и «культ» в западном религиоведении XX века // Философия и социальные науки, 2009, № ½. С. 39. См. также: Унрау В. В. Становление теории сект в западной науке в XX веке: от М. Вебера до Б. Джонсона // Культура. Духовность. Общество, 2012, № 2. С. 47–53.

[5] Смелзер Н. Социология: пер. с англ. М.: Феникс, 1994. С. 470.

Российский ученый А. В. Кузьмин не согласен со Смелзером в том, что культ как организация образовывается в результате «отрыва» от какой-либо церкви, так как «большинство новообразованных сект, как правило, берут за основу учение или культовую практику не только какой-либо одной церкви или конфессии, а нередко суммируют учение множества религиозных доктрин, никак не относящихся к традиционной религиозности…»[1].

В настоящее время укрепились две версии происхождения и, соответственно, смыслового наполнения термина «секта»: от латинского «secare» — «отсекать» (часть от целого), либо от «sequi» («sequor») — «следовать» (за кем-либо)[2]. Современными исследователями выявлены общие признаки групп, идентифицируемых как секты: замкнутость в групповых интересах, чувство отчужденности, изоляционизм по отношению к остальному миру, наличие авторитарного лидера и контроль с его стороны над сознанием и поведением адептов[3].

Современные ученые полемизируют по вопросу использования понятий «секта», «культ», «новые религиозные движения», «нетрадиционные религиозные объединения», их сходств и различий. Ряд исследователей, например В. Ю. Бирюков[4], А. В. Кузьмин[5], В. В. Кулыгин и И. В. Иванишко[6], Ю. В. Тихонравов[7] и др., считают эти понятия синонимами. В. А. Мартинович белорусский ученый, доктор теологии Венского университета, использует термины «нетрадиционная религиозность» / «новые религиозные движения» /

---

[1] Кузьмин А. В. Феномен деструктивности новых религиозных движений: дисс. … канд. филос. наук. Белгород, 2009. С. 34.

[2] См., напр.: Арсеньев И. В. Секты Европы от Карла Великого до Реформации. М.: Вече, 2005. С. 3.; Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Изд. 3, перераб. и доп. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2012. С. 43.

[3] См., напр.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-Медиа, 2011. 178 с.; Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: справочник. Белгород: Миссионерский Отд. Московского Патриархата Русской Православной Церкви, 1997. С. 9–10; Здоровец Я. И., Мухин А. А. Религиозные конфессии и секты / Под общ. ред. А. А. Мухина. М.: Алгоритм, 2005. С. 6–7.

[4] Бирюков В. Ю. Нетрадиционные религиозные объединения: выявление потенциала деструктивности и анализ угроз. СПб.: Наука, 2009. С. 9.

[5] Кузьмин А. В. Указ. соч. С. 4.

[6] Кулыгин В. В., Иванишко И. В. Противодействие деструктивным культам в Дальневосточном регионе // Власть и управление на Дальнем Востоке, 2008. № 2 (43). С. 139–146.

[7] Тихонравов Ю. В. Судебное религиоведение. Фундаментальный курс. М.: ЗАО «Бизнес-школа «Интел-Синтез», 1998. С. 5.

«секты» как синонимы[1]. Мартинович отмечает, что за время работы ему удалось собрать «не менее 200 альтернативных понятию "секта" терминов, передающих его различные смысловые оттенки и призванных его заменить»[2]. Л. И. Григорьева также использует термин «нетрадиционная религиозность» («нетрадиционные религии», «нетрадиционные культы») в качестве синонимов к понятиям «новые культы», «новые религиозные течения»[3]. В настоящее время все большее распространение получает термин «тоталитарные секты», которыми называют «…авторитарные организации, лидеры которых, стремясь к власти над своими последователями и к их эксплуатации, скрывают свои намерения под религиозными, политико-религиозными, психотерапевтическими, оздоровительными, образовательными, научно-познавательными, культурологическими и иными масками»[4]. Свое определение понятию «тоталитарная секта» дает и А. В. Кузьмин, согласно которому это организация, где «лидеры <…> стремятся к абсолютному контролю всех сторон жизнедеятельности своих последователей на основании исповедуемого вероучения»[5].

Следует отметить, что изучение феномена сект не ограничивается одной областью знаний; проблема носит междисциплинарный характер и является

[1] Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность в Беларуси. Тенденции и опасности. Минск: изд-во Белорусского Экзархата, 2010. С. 3–4.
[2] Там же. С. 15.
[3] Григорьева Л. И. Нетрадиционные религии в современной России: социальная природа и тенденции эволюции: автореферат дисс. … канд. филос. наук. М., 1994. С. 3, 4, 8, 9, 12 и т.д.
[4] Дворкин А. Л. Указ. соч. С. 44.
[5] Кузьмин А. В. Указ. соч. С. 40.

предметом изучения теологов и историков церкви[1], философов[2], социологов[3], юристов[4], психологов[5] и психиатров[6].

Сектоведение — относительно молодая отрасль знаний, возникшая как богословская дисциплина и впервые введенная в программу Московской Духовной академии в 1912 году. История возникновения этой дисциплины весьма показательна и как нельзя лучше иллюстрирует ее междисциплинарный характер. В начале 1900-х годов в Московской Духовной академии разработка программы по сектоведению была поручена Д. Г. Коновалову, с тем чтобы он возглавил соответствующую кафедру после защиты им магистерской диссертации. Интересно, что изучение феномена сектантства привело ученого-богослова к мысли о необходимости получить системные знания в области медицины. В 1903–1904 годах он слушал лекции на медицинском факультете Московского университета и работал в нервной и психиатрической клиниках у профессоров В. К. Рота и В. П. Сербского. В 1908 году Д. Г. Коновалов защитил диссертацию «Религиозный экстаз

[1] Арсеньев И. В. Указ. соч.; Дворкин А. Л. Указ. соч.; Мартинович В. А. Сектантство: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. М.: Познание, 2018. 552 с.; Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность в Беларуси. Тенденции и опасности. Минск: изд-во Белорусского экзархата, 2010. 143 с. и др.

[2] Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности: дисс. … докт. филос. наук. М., 2013. 324 с.; Кузьмин А. В. Указ. соч.; Тонконогов А. В. Сектантство как социальный феномен: исследование в среде осужденных к лишению свободы: дисс. ... канд. филос. наук. М., 2004. 207 с. и др.

[3] Бирюков В. Ю. Нетрадиционные религиозные объединения: выявление потенциала деструктивности и анализ угроз. СПб.: Наука, 2009. 288 с.; Григорьева Л. И. Религии «Нового века» и современное государство (Социально-философский очерк). Красноярск: СибГТУ, 2002. 400 с. и др.

[4] Воробьева И. Б. Термин «секта» и его использование в юриспруденции // Вестник Саратовской государственной академии права: научный журнал, № 3 (73), 2010. С. 160–164; Пилявец В. В. Уголовная ответственность за организацию и участие в объединениях, посягающих на личность и права граждан: дисс. … канд. юрид. наук. М., 1998. 190 с.; Полянская В. А. Анализ личности потерпевшего как объекта скрытого психологического воздействия // Сибирский юридический вестник, 2011, № 4. С. 94–100; Розенко С. В. Криминальное сектантство: проблемы криминализации и наказуемости // Вестник Пермского университета, 2011. Вып. 4 (14). С. 180–185 и др.

[5] Асланян В. Ю. Психологическое воздействие служителей деструктивных религиозных культов как предмет профессиональной оценки экспертами-психологами: дисс. … канд. псих. наук. М., 2009. 203 с.; Волков Е. Н. Преступный вызов практической психологии: феномен деструктивных культов и контроля сознания (введение в проблему) // Журнал практического психолога, 1996, № 2. С. 87–93; Кроз М. В., Ратинова Н. А., Онищенко О. Р. Криминальное психологическое воздействие. М.: Юрлитинформ, 2008. 200 с.; Хассен С. Противостояние сектам и контролю над сознанием. М.: АСТ, 2006. 315 с. и др.

[6] Кондратьев Ф. В. Проблема религиозных культовых новообразований («сект») в психолого-психиатрическом аспекте. Аналитический обзор. М.: изд-во ГНЦ ССП им. В. П. Сербского, 2000. 100 с.; Кондратьев Ф. В., Осколкова С. Н., Клембовская Е. В. Медико-социальные последствия деструктивной деятельности тоталитарных сект: аналитический обзор. М.: ГНЦ ССП им. В. П. Сербского, 1998. 60 с. и др.

в русском мистическом сектантстве». В 1909 году Синод пересмотрел диссертацию Коновалова и лишил его ученой степени в связи с несоответствием сочинения требованиям, предъявляемым к диссертации, а также самой научной специальности — богословию. Еще во время магистерского диспута коллега Коновалова И. Г. Айвазов, называя диссертацию «первым опытом истинно научной разработки вопросов русского сектантства», тем не менее обвинял автора в «злоупотреблении физиологией», что и стало причиной лишения автора магистерской степени, поэтому кафедру ранее 1912 года открыть не удалось[1]. На самом деле междисциплинарное исследование Д. Г. Коновалова опередило свое время: сейчас ученые уже не сомневаются в том, что изучение феномена сект должно включать в себя не только богословские, но и юридические, психологические и даже медицинские аспекты. Интересно, что исследователь творчества Достоевского первой половины XX века К. К. Истомин при анализе повести «Хозяйка» опирался на труд Коновалова и пришел к выводу о том, что в ней «каждое слово художника находит себе оправдание в научных работах по сектоведению»[2]. В настоящей работе термины «секта», «культ», «культовая группа» и подобные употребляются как синонимы, и в задачу автора не входит осмысление и переосмысление религиоведческих классификаций. Однако необходимые характеристики исследуемого явления, признаки нетрадиционных религиозных объединений, или сект, выявленные учеными религиоведами, социологами, историками, изучавшими данный феномен, представляют интерес для более полного и детального понимания проблемы.

Научная новизна работы определятся тем, что в ней впервые выявлено и осмыслено отраженное в художественно-публицистическом наследии Достоевского комплексное знание о феномене сект и психологии сектанта — выделены признаки, идентифицирующие группу такого рода, рассматривается

[1] См. об этом: Сухова Н. Ю. Коновалов // Православная энциклопедия. Электронная версия. Электронный ресурс. Режим доступа: https://www.pravenc.ru/text/1841946.html Дата обращения: 02.07.2026.
[2] Истомин К. К. Из жизни и творчества Достоевского в молодости // Творческий путь Достоевского. Сборник статей под ред. Н. Л. Бродского Л.: Сеятель, 1924. С. 35.

феномен так называемой «культовой аддикции» (зависимости), а также проблема характерного для такого рода сообществ «культового» криминала. Тема сект и особенности отображения образов сектантов в художественном творчестве и публицистике Достоевского впервые рассматриваются с применением междисциплинарного подхода, то есть с опорой на исследования, непосредственно посвященные изучению этого явления.

Объектом исследования является феномен сект и образы сектантов в художественном и публицистическом наследии Ф. М. Достоевского.

Предметом исследования является образное воплощение в творчестве Достоевского групп, сходных по идентифицирующим признакам с сектами; героев, чей менталитет близок сектантской идеологии, осуществляющих функции как руководителя, наставника, так и участника такой группы; способы художественной выразительности, используемые автором для изображения сект и образов сектантов (портрет, речевая характеристика, детали и т. д.), а также особенности отображения исследуемой проблемы в «Дневнике писателя».

Материалом исследования являются художественные и публицистические произведения Ф. М. Достоевского, архивные материалы, отражающие время заключения писателя в Омском остроге (Российский государственный военно-исторический архив), законодательные акты, научные статьи, воспоминания и иные материалы, посвященные изучению проблемы сект: как времени Достоевского, так и более позднего времени — для понимания исследуемого явления в динамике.

Цель исследования: выявить закономерности изображения сект и образов сектантов в творчестве Ф. М. Достоевского; проследить отношение писателя к сектам как к социальному феномену, а также к героям-сектантам как представителям такого рода групп.

Поставленная цель повлекла за собой решение следующих **задач**:

— рассмотреть феномен «культовой аддикции» и особенности психологического манипулирования религиозным чувством в повести «Хозяйка»;

— сравнить изображение «культовой аддикции» в повести «Хозяйка» и романе «Село Степанчиково и его обитатели», а также выявить черты образа Фомы Фомича Опискина, идентифицирующие его как культового лидера;

— проанализировать образы старика-старовера и бегунов в «Записках из Мертвого дома» в соотношении с их квазирелигиозной идеологией;

— выявить черты культовой аддикции в образе красильщика Миколки в романе «Преступление и наказание» в связи с его принадлежностью в прошлом к группе, близкой к бегунам;

— определить роль «скопческой» темы в художественном пространстве романа «Идиот»;

— соотнести образ Хромоножки в структуре романа «Бесы» с лжеюродивым Семеном Яковлевичем и с «легендой» Петра Верховенского;

— проанализировать религиозные взгляды Макара Ивановича Долгорукого в романе «Подросток» и ответить на вопрос, могут ли они быть соотносимы с идеологией бегунов;

— рассмотреть вопрос о возможной принадлежности Смердякова («Братья Карамазовы») к скопчеству;

— проанализировать сюжеты о сектах штундистов и редстокистов в «Дневнике писателя».

Методологической и теоретической основой послужили работы, посвященные поэтике и аксиологии творчества Достоевского: М. С. Альтмана, М. М. Бахтина, А. Л. Бема, О. А. Богдановой, В. В. Борисовой, И. Л. Волгина, Л. П. Гроссмана, В. Н. Захарова, К. К. Истомина, Т. А. Касаткиной, В. Я. Кирпотина, К. В. Мочульского, Л. И. Сараскиной, О. В. Седельниковой, К. А. Степаняна, А. П. Скафтымова, Б. Н. Тихомирова, В. А. Туниманова, Е. А. Федоровой, Г. М. Фридлендера и др.; работа Л. Я. Гинзбург о сюжетно-композиционных особенностях

психологического романа; исследование В. Е. Хализева о роли аксиологического подхода при изучении литературы; работы Ю. Н. Тынянова и В. В. Виноградова о проблемах преемственности и пародии в литературе, а также исследования, посвященные истории и особенностям функционирования нетрадиционных религиозных объединений Т. И. Буткевича, В. И. Даля, К. В. Кутепова, Н. И. Надеждина, П. И. Мельникова, К. Н. Плотникова и др. **Научно значимыми** для диссертационного исследования являются также труды русских религиозных философов: Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, Н. О. Лосского, Д. С. Мережковского, С. Л. Франка и др., обращавшихся к осмыслению роли наследия Ф. М. Достоевского в становлении антропологии и онтологии XX века.

Основные методы исследования. Методология исследования, обусловленная его междисциплинарным характером, включает в себя следующие методы: системно-типологический, метод мотивного и интертекстуального анализа текста, контент-анализ, социокультурный метод изыскания, сравнительно-исторический, сравнительно-сопоставительный методы. Все это способствует расширению возможностей целостного понимания мировоззрения писателя (как оно проявляется в его творчестве) в связи с принципами поэтики, используемыми при создании художественных произведений. Междисциплинарный подход обусловил также необходимость привлечения юридических, религиоведческих, философских, исторических, психологических и иных исследований для разносторонности и глубины понимания проблемы.

Теоретическая значимость исследования состоит в комплексном рассмотрении и систематизации сект и образов сектантов в творческом мире Достоевского, в соотношении исследуемой проблемы с правовой и психологической тематикой творчества писателя, что позволит в дальнейшем на более качественном теоретическом уровне проводить исследования, посвященные творчеству писателя и — шире — золотому веку русской

литературы. Полученные в процессе исследования результаты позволят конкретизировать и в ряде случаев скорректировать имеющиеся в литературоведении представления об отношении писателя к проблеме нетрадиционной религиозности, о понимании им секты как социального и психологического феномена.

Практическая значимость исследования заключается в том, что его результаты могут послужить основой для разработки курсов истории русской литературы XIX века по программам бакалавриата, специалитета, магистратуры, для разработки отдельных спецкурсов, посвященных изучению творчества Ф. М. Достоевского, а также для включения в программы курсов религиоведения, сектоведения, истории церкви или истории религий, для написания учебников и учебно-методических пособий. Отдельные научные выводы будут полезны при составлении научного комментария к собранию сочинений Достоевского.

Степень достоверности и обоснованности научных выводов и предложений. Достоверность и обоснованность результатов обеспечивается методологией исследования, соответствующей его предмету, целям и задачам, и подтверждается широким перечнем доказавших свою состоятельность теоретических источников, соответствующих избранной тематике, а также репрезентативностью использованных архивных материалов, непротиворечивостью сформулированных выводов и предложений, результатами их апробации в публикациях и выступлениях на научных конференциях.

Положения, выносимые на защиту:

1. В творческом наследии Ф. М. Достоевского в художественных образах представлено комплексное знание о феномене сект: выделены признаки, идентифицирующие культовые группы такого рода, в числе которых психологические манипуляции для удержания в подчинении наставнику, наделение его личности сакральными свойствами, оправдание антисоциальных и откровенно преступных действий «идеей», изменчивость

учения, формирование психоэмоциональной зависимости участника группы от наставника и от самой группы, отрицание культурно-исторического опыта предшествующих поколений.

2. В творчестве Достоевского начиная с 1840-х годов осмыслены основные признаки сект и психологии сектантов, задолго до их выявления и описания специалистами психологами, религиоведами, юристами и социологами. Изображение «аддиктивной» личности, находящейся в культовой зависимости, является «антропологическим открытием» Достоевского, предвосхитившим описание феномена такого рода в современной психологической науке.

3. В повести «Хозяйка» впервые в творчестве писателя поднимается проблема «сращивания» сект с криминалом, объясняемая абсолютной властью культового лидера и его вседозволенностью. Достоевский впервые показывает криминальную природу этого «лидерства». Образ Мурина представляет собой художественный ответ образу колдуна в повести Н. В. Гоголя «Страшная месть». Достоевский в этом художественном споре с Гоголем снимает «налет» таинственности с колдовства и понимает его как мошенничество.

4. В «Селе Степанчикове и его обитателях» художественно осмыслен способ подчинения, используемый «харизматическим лидером» культовой группы по сей день, — отказ от прошлого. Писатель задолго до описания признаков сект в современном научном знании интуитивно улавливает механизмы управления людьми в такой группе, когда личность «наставника» наделяется «сверхъестественными» свойствами, чему способствует так называемая «оккультная среда общества»: суеверие, магическое мышление, свойственные не только необразованным людям, но и представителям высших слоев общества.

5. В «Записках из Мертвого дома» отражены вопросы влияния религиозных взглядов на преступное поведение и отношение преступника к наказанию. Особенностью «религиозных» преступлений в изображении писателя является убежденность преступника в своей правоте и даже

интерпретация преступления как геройства. Образ старика-старовера, совершившего поджог церкви, по способу его преступления и степени фанатизма соотносится с самосжигавшимися старообрядцами, также считавшими свои суицидальные акты «подвигом за веру», а его отчаяние позволяет говорить о бессмысленности страдания, в котором нет раскаяния, о ложно понятой идее мученичества. Оправдание преступления «древлим благочестием» позволяет видеть в старике-старовере черты героя-идеолога, который будет впоследствии характерен для романного творчества писателя.

6. Деструктивность идеи о «спасительности» страдания объединяет образы безымянного арестанта, бросившегося на майора («Записки из Мертвого дома»), и красильщика Миколки («Преступление и наказание»). Идея, воспринятая Миколкой, соотносима с теорией Раскольникова и столь же разрушительна, так как обе теории нивелируют ценность человеческой жизни: теория Раскольникова — чужой, а Миколкина — своей.

7. Если в образе Миколки («Преступление и наказание») нашли отражение антисоциальные идеи секты бегунов, то образ «странника» Макара Долгорукого («Подросток»), ошибочно соотносимого в исследовательской литературе с бегунами, напротив, восходит к идеалу святости, и его учение выстроено на основе сочинений свт. Тихона Задонского. Образ Макара Долгорукого в творчестве Достоевского стоит в одном ряду со старцем Зосимой («Братья Карамазовы») и епископом Тихоном («Бесы») и не соотносится ни с бегунами, ни с иными сектантскими или раскольничьими группами.

8. Тема скопчества играет важную роль в идейном содержании романа «Идиот». Неоднократное упоминание о проживании скопцов в доме Рогожина позволяет осмыслить присутствующее в романе сравнение его дома с кладбищем: оскопления, неизбежные в местах проживания скопцов, часто влекли за собой гибель адептов. В романе прослеживается мысль о разрушительности, «убийственности» скопчества для человека и общества в целом.

9. В романе «Бесы» образы «пророчествующих» героев: Хромоножки и Семена Яковлевича — имеют ярко выраженное хлыстовское основание. Образ лжеюродивого Семена Яковлевича соотносится как с образом Хромоножки, проникшейся языческим культом «матери земли», так и с идеей Петра Верховенского «орелигиозить» революционное движение. Суеверие, вера в «предсказания» лжеюродивых делают людей более внушаемыми. В романе прослеживается, таким образом, мысль об опасности «религиозной эклектики», которая может привести к антиобщественным и трагическим для отдельной личности последствиям.

10. Сюжетную линию Смердякова в романе «Братья Карамазовы» следует рассматривать не как периферийную, а как одну из центральных, так как именно она приводит к кульминационному эпизоду убийства. Движущей силой поступков Смердякова является обида: на слугу Григория и на весь мир за свое сиротство. Эта сюжетная линия позволяет сделать вывод о том, что скопчество изображено в романе как антинародная и антиобщественная сила; принадлежность к такой группе влечет за собой разрушение как своей жизни, так и чужой. Скопчество оказывается убийственным не только по отношению к потомкам, но и к родителям. Сквозная для творчества Достоевского «скопческая тема» сопровождается изображением смерти, объединяя потенциально возможный «труп под половицей» в доме Рогожина и реальный труп Федора Павловича Карамазова.

11. В «Дневнике писателя» рассматриваются не только религиозные, но и социально-психологические причины появления и популяризации сект. Пропаганда сектантских учений и их распространение понимаются писателем как чужеродный элемент в российском обществе; сами же сектанты, в частности крестьяне, вовлеченные в штунду, изображены как люди обманутые, привлеченные обещаниями лучшей жизни.

Апробация результатов исследования. Основные результаты исследования были опубликованы в 51 научной работе, в том числе 19 — в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК при

Минобрнауки для опубликования основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора наук; нашли отражение в учебном процессе в Московском городском педагогическом университете при чтении курсов «Евангельский текст русской литературы»; «Правовой дискурс русской прозы» в рамках реализации магистерских программ; были внедрены в практику работы филиала Новгородского государственного объединенного музея-заповедника «Музеи Ф. М. Достоевского в Старой Руссе» при подготовке культурно-просветительских и образовательных мероприятий. Основные положения диссертационного исследования докладывались на научно-практических конференциях: XXXIII — LI Международных конференциях «Достоевский и мировая культура» (Санкт-Петербург, 2008–2026 г.); XXVIII — XL Международных Старорусских чтениях «Достоевский и современность» (Старая Русса, 2013–2025 г.); VI — X Научной конференции «Летние чтения в Даровом» (Зарайск–Даровое, 2018–2024 г.); Международной научной конференции «Виноградовские чтения» (Москва, МГПУ, 2013–2025 г.); II — VII Межвузовской научной конференции «Национальный стиль русской литературной классики» (Москва, МГПУ, 2013–2021 г.); VIII — XI Всероссийской научной конференции (с международным участием) «Евангельский текст в русской словесности» (Петрозаводск, 2014–2023 г.); II — V Всероссийской (с международным участием) научно-богословской конференции «Таинство слова и образа» (Сергиев Посад, Московская духовная академия, 2018–2024 г.); I —VI Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции «Филологические чтения» (Ярославль, ЯрГу им. П. Г. Демидова, 2016–2025 г.); XIII — XV Международной научной конференции «Гуманитарная наука и православная культура. Пасхальные чтения» (Москва, МПГУ, 2015–2017 г.); Научной конференции, посвященной 200-летию со дня рождения И. С. Тургенева «Поздний Тургенев: тексты, события, оценки, проблемы наследия» (Москва, МГУ им. М. В. Ломоносова, 2018 г.) и др.

Структура диссертационного исследования определяется его целью и задачами. Работа состоит из четырех глав, вмещающих в себя 11 параграфов, введения, заключения, списка источников и литературы, насчитывающего 424 наименования.

ГЛАВА I ФЕНОМЕН «КУЛЬТОВОЙ АДДИКЦИИ» В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО: ПОВЕСТЬ «ХОЗЯЙКА»

1.1. Секта и криминал в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка»

Проблема распространения сект, осмысление особенностей психологии культового лидера и участника культового объединения — все эти вопросы привлекали внимание Ф. М. Достоевского уже в раннем творчестве. В современном достоевсковедении можно считать укрепившейся мысль о том, что впервые «сектантская» тема поднята писателем в повести «Хозяйка» (1847), не понятой в свое время В. Г. Белинским. В статье «Взгляд на русскую литературу 1847 года» Белинский дважды повторяет, что не понял «ни единого слова» в этой повести, и заканчивает изложение своего впечатления о «Хозяйке» словами: «Странная вещь! Непонятная вещь!»[1]

В пользу того, что критик действительно «ни единого слова» не понял и не разобрался даже в строении сюжета повести, говорит, в частности, высказанное им предположение о роде занятий Ордынова. Именно он, а не Мурин, по мнению Белинского, занимается «чернокнижием», лженаукой: «Из слов и действий Ордынова нисколько не видно, чтоб он занимался какою-нибудь наукою; но можно догадаться из них, что он сильно занимался кабалистикою, чернокнижием, — словом, *чаромутием*… Но ведь это не наука, а сущий вздор; но тем не менее и она наложила на Ордынова свою печать, то есть сделала его похожим на поврежденного или помешанного»[2]. Нельзя не разделить иронично-пренебрежительного отношения критика к подобного рода занятиям, но нельзя с ним и согласиться, так как в тексте неоднократно говорится о том, что «чернокнижием» и даже буквально колдовством занимается старик Мурин, тогда как Ордынов «получи<л> <…> ученую степень»[3].

[1] Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года. Статья вторая и последняя // Белинский В. Г. Эстетика и литературная критика: в 2 т. Т. 2. М.: ГИХЛ, 1959. С. 713.
[2] Там же. С. 712.
[3] Достоевский Ф. М. Хозяйка // Собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. I. С. 264. Далее ссылки на сочинения Достоевского даются по этому изданию в тексте с указанием тома и страницы.

Взаимоотношения героев, трагическая история Катерины, ставшей соучастницей преступления Мурина — убийства ее родителей, остались в стороне от внимания Белинского: критик признается в том, что даже сам сюжет оказался для него слишком запутанным: «купчиха несла какую-то дичь, в которой мы не поняли ни единого слова, а Ордынов, слушая ее, беспрестанно падал в обморок. <…> Что они говорили друг другу, из чего так махали руками, кривлялись, ломались, замирали, обмирали, приходили в чувство, мы решительно не знаем»[1]. Впрочем, на этот вопрос, поставленный критиком уже почти 200 лет назад, исследователи продолжают отвечать до сих пор. Авторитет Белинского на протяжении всего XX века был столь высок, что ученые редко решались с ним спорить и, обращаясь к «Хозяйке», вслед за ним называли ее «неудачей» или даже «провалом» Достоевского[2].

Поведенческие особенности героев («…махали руками, кривлялись, ломались, замирали, обмирали, приходили в чувство») становятся объяснимыми, если их рассматривать, опираясь на понимание поэтики Достоевского М. М. Бахтиным. Указывая на карнавализацию как на характерный признак творчества писателя, ученый находит в его

[1] Там же. С. 713.

[2] В начале XX века, когда возрос интерес к творчеству Достоевского, у исследователей еще наблюдался плюрализм мнений относительно взгляда Белинского. Так, например, Г. В. Никольская отмечает, что «основная стихия творчества Достоевского еще не была понята Белинским» // Никольская Г. В. Русские писатели о Достоевском // Достоевский. Однодневная газета Русского библиологического общества. 1921. 30 октября (12 ноября). С. 4. А, в свою очередь, А. С. Долинин в статье «Зарождение идеи Великого Инквизитора», опубликованной в том же издании, соглашается с Белинским, назвавшим «Хозяйку» «нервической чепухой», хотя и указывает в качестве достоинства повести, что здесь в образе Мурина уже содержится предчувствие Великого Инквизитора // Долинин А. С. Зарождение главной идеи Великого Инквизитора // Там же. С. 17. Затем до конца XX века взгляд Белинского на «Хозяйку» почти не оспаривался. (См., напр.: Ермилов В. В. Ф. М. Достоевский М.: ГИХЛ, 1956. С. 77–80; Порошенков Е. П. Язык и стиль повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» // Вопросы русской литературы (Ученые записки МГПИ им. Ленина). М., 1968. № 288. С. 181–200; Свительский В. А. Романтическая повесть Достоевского // Индивидуальность писателя и литературно-общественный процесс. Воронеж, 1978. С. 46–55; Кирпотин В. Я. Ф. М. Достоевский. Творческий путь (1821–1859). М.: ГИХЛ, 1960. 607 с.). В 70-е годы XX века было сделано несколько попыток переосмыслить прочно вошедший в литературоведческую науку взгляд Белинского. Так, в статье Г. Ф. Ануфриева впервые за долгие годы представлен в целом положительный взгляд на «Хозяйку»: повесть названа им «началом прорыва к новому, высшему этапу творчества Достоевского», автор приходит к выводу о том, что, «не будучи лучшим произведением писателя», она «все же имеет свои несомненные художественные достоинства» / Ануфриев Г. Ф. «Хозяйка» Достоевского и «Страшное гаданье» Марлинского (К проблеме «Достоевский и романтизм») // Жанровое новаторство русской литературы конца XVIII–XIX веков. Сб. научных работ. Л.: Ленинградский государственный педагогический ин-т им. А. И. Герцена, 1974. С. 58–67. Также в 70-е годы на самостоятельное значение этой повести в творчестве Достоевского, тонкие психологические наблюдения автора в ней указывал и Б. Г. Реизов / Реизов Б Г. «Хозяйка» Ф. М. Достоевского (к проблеме жанра) // Русская литература, 1976. № 1. С. 144–148. В настоящее же время из всего раннего творчества писателя это, пожалуй, самое изучаемое произведение.

произведениях признаки античного жанра мениппеи, для которого свойственны исключительные ситуации, сочетание мистико-религиозного элемента с «трущобным натурализмом». Именно этой «памятью жанра» Бахтин объясняет подобные сцены скандалов у Достоевского: «это <…> площадь со своей специфической логикой каранавально-площадной жизни»[1]. По Бахтину, все участники действия у Достоевского (как и в меннипее) стоят «на пороге»: «жизни и смерти, лжи и правды, ума и безумия»[2], все *решающие* встречи человека с человеком, сознания с сознанием всегда совершаются <…> "в беспредельности" и "в последний раз"»[3].

Л. Я. Гинзбург «высокое напряжение в романах Достоевского», которое, в общем, характерно и для всей его прозы, объясняет превалирующей ролью идей в его художественном творчестве. По ее наблюдению, Достоевский «не знает и не хочет знать» «тонуса среднеежедневного состояния человека»[4], а его герой «по сравнению с персонажами "объясняющего" романа XIX века в своих поступках чрезвычайно свободен, поскольку мотивы этих поступков непосредственно вытекают из его господствующей идеи»[5]. Более того, как отмечает исследовательница, «все (герои Достоевского — Т. К.) располагают неограниченным временем для своих идеологических похождений»[6]. Следует, впрочем, добавить, что больше у них ни на что времени просто не остается, и согласиться с автором в том, что «фоном» для изображения столкновения идей у Достоевского выбирается не повседневное течение жизни и, соответственно, «среднеежедневное состояние человека», а событие, «выхватывающее» героя (героев) из повседневности. М. В. Данчук рыдания и обмороки героев «Хозяйки» объясняет «предельной обнаженностью» их душ, и именно поэтому, по мысли автора, «от малейшего прикосновения к ним они рыдают,

[1] Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. СПб.: Азбука, 2017. С. 220.
[2] Там же. С. 221.
[3] Там же. С. 270–271.
[4] Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. Изд. 2. Л.: Худож. лит., Ленинградское отд., 1977. С. 319.
[5] Там же.
[6] Там же.

падают в обмороки, бледнеют и т. п.»[1]. По ее мнению, с которым следует согласиться, Белинский, как, впрочем, и другие современники, не понял новаторства художественной формы повести, так как Достоевский намного опережает свое время[2].

А. Л. Бем называет часть событий «Хозяйки», а именно любовную линию Ордынова и Катерины, «драматизацией бреда» Ордынова, его галлюцинациями, вызванными одиночеством и романтическими мечтами: «Он и только он один является героем повести "Хозяйка"; образ же Катерины есть лишь художественное обобщение внутреннего конфликта в душе Ордынова»[3]. В качестве главного доказательства своей гипотезы Бем приводит откровенную любовную сцену между Катериной и Ордыновым: «В реальной жизни Катерина не могла держать себя так, как это рисует Достоевский. Он был слишком большим художником, чтобы допустить такое несдержанное проявление чувства у Катерины»[4]. В частности, ученый убежден в том, что «"горячий, долгий поцелуй" Катерины был только осуществленным в бредовом состоянии Ордынова желанием»[5].

Подход Бема уже неоднократно вызывал научные дискуссии. В советское время сходную точку зрения высказывал Е. П. Порошенков. В его прочтении повести весь сюжет представлен «сквозь призму сна мечтателя Ордынова»: «сон Ордынова <…> обретает плоть», и, следовательно, «фигуры Мурина и Катерины <…> являются <…> объективизацией сна Ордынова»[6]. То есть, по мнению исследователя, Мурин и Катерина — это ничем не

---

[1] Данчук М. В. «Неудачи» Достоевского: повесть «Хозяйка» // IX Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте». Избранные доклады и тезисы. М.: Фонд Достоевского, 2012–2014. С. 368.

[2] Мысль об опережении Достоевским своего времени и о настоящем открытии его творчества лишь в XX веке прочно укрепилась в науке. Так, к осмыслению этого вопроса обращался В. А. Келдыш, утверждавший, что «только в XX веке стало ясно, что Достоевский во многом опережал свою эпоху и что некие существенные черты его видения мира и его художественные открытия могло оценить по достоинству лишь новое столетие <…> В полный голос сказала о Достоевском-гении эпоха рубежа XIX–XX вв.» // Келдыш В. А. Наследие Достоевского и русская мысль порубежной эпохи // Связь времен. Проблемы преемственности в русской литературе конца XIX — начала XX века. М.: Наследие, 1992. С. 76.

[3] Бем А. Л. Драматизация бреда («Хозяйка» Достоевского) // О Достоевском. Сборник статей под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929/1933/1936. Репринтное изд. М.: Русский путь, 2007. С. 111.

[4] Там же. С. 108.

[5] Там же. С. 105.

[6] Порошенков Е. П. Указ. соч. С. 182.

примечательные люди: обыкновенный старик и молодая женщина, и лишь засидевшийся в своей «келье» «мечтатель» видит в них «таинственных» и «загадочных» незнакомцев[1]. Криминальный сюжет повести ученый не рассматривает, как будто не замечая его, мало касается и самого событийного ряда, раз решив, что все события выдуманы Ордыновым либо приснились ему.

Из современных ученых разделяют позицию А. Л. Бема О. А. Богданова[2] и Дж. Джиганте[3]. Несогласие с Бемом еще в 1985 году высказывал В. Н. Захаров, доказывая, что сон и явь в произведениях Достоевского всегда четко различаются, и «даже если герой видел кошмар (а в кошмаре человек, по Достоевскому, принимает сон за явь), писатель каждый раз изображал переходы из одного состояния в другое — если не в начале, то обязательно в конце эпизода»[4]. Исследователь категорически не согласен не только с Бемом, но и с теми учеными, чьи точки зрения включают в себя позицию Бема как в принципе возможную: «Бем бездоказательно представил сюжет "Хозяйки" как "драматизацию бреда", тем не менее его точка зрения была усвоена многими писавшими о повести. В попытке примирить эти надуманные интерпретации с текстом произведений (помимо "Хозяйки" тут речь идет и о "Двойнике" — Т. К.) возник популярный в научной литературе тезис о том, что бред и явь в "Двойнике" и "Хозяйке" не разграничены»[5]. Такой точки зрения придерживается, например, А. Б. Криницын, который, не соглашаясь, в свою очередь, с идеей Бема о том, что вся экспозиция повести (рассказ Катерины) есть сон Ордынова, считает тем не менее «весьма условными большинство выделяемых им точек перехода от сна к яви»[6] и предполагает, что сон и явь в этой повести неразделимы «до полного слияния»[7].

---

[1] Там же. С. 184.
[2] Богданова О. А. Синергийная антропология как продуктивный метод литературоведческого анализа (на примере повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка») // Новый филологический вестник, 2012. № 1 (20). С. 109–117.
[3] Джиганте Дж. Сновидения в «Хозяйке» // Достоевский и современность: материалы XII Международных Старорусских чтений 1997 года. Старая Русса, 1998. С. 40–52.
[4] Захаров В. Н. Система жанров Достоевского. Типология и поэтика. Л.: изд-во Ленинградского ун-та, 1985. С. 74.
[5] Там же. С. 73–74.
[6] Криницын А. Б. Сюжетология романов Ф. М. Достоевского. М.: МАКС Пресс, 2017. С. 162.
[7] Там же.

Следует отметить, что попытки рассмотрения сюжета повести «Хозяйка» с опорой на гипотезу о том, что изображенные в ней события не являются отражением реальной жизни, не дает новых идей для понимания этого знакового произведения в раннем творчестве писателя. Однако если принять во внимание предположение, выдвинутое еще К. К. Истоминым и поддержанное современными учеными о принадлежности героев к секте, то отпадает необходимость считать события «Хозяйки» или какую-то их часть сном: в «хлыстовском контексте» сцены с поцелуями и «братаниями» выглядят вполне реалистично. Поведение Мурина в ряде эпизодов Истомин сопоставляет с религиозным экстазом и соотносит с известными религиоведческими работами конца XIX — начала XX века, в которых изучалось это явление. «История экстаза, — отмечает автор, — нарисована здесь до такой степени правильно и детально, что каждое слово художника находит себе оправдание в научных работах по сектоведению»[1].

Исследователь опирается на работы известного специалиста по сектам и расколу А. П. Щапова, современника Ф. М. Достоевского, мнению которого писатель доверял, — его статьи публиковались в журнале «Время». Помимо трудов Щапова, Истомин ссылается также на работу Д. Г. Коновалова и через призму его исследования «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве» рассматривает состояние Мурина как экстатическое. Применительно к этой повести именно Истоминым впервые затронута тема психологических манипуляций руководителя секты для порабощения и удержания жертвы. Однако, при всей глубине осмысления ученым образа Мурина, нельзя все же согласиться с его мыслью о том, что он всего лишь «типичный колдун» — слишком широк «послужной список» его преступных деяний для всякой типичности: разбой и «душегубство», убийство родителей Катерины и, скорее всего, Алеши, принадлежность к культовой группе, где

[1] Истомин К. К. Указ. соч. С. 35. Нельзя не обратить внимания на то, что «Хозяйка» была напечатана раньше статей Щапова — в осмыслении проблемы сектантства художественное произведение предшествует научным исследованиям.

руководитель ставится на место Бога, сожительство с собственной дочерью — все это выводит этот образ из всех возможных границ изображения и понимания в литературе даже преступников, поэтому о какой-либо «типичности» говорить невозможно. Из современных ученых предположение о принадлежности Мурина к сектантской среде, пожалуй, впервые было высказано О. А. Богдановой, справедливо заметившей, что сектантство «в "Хозяйке" воспринимается как сила, чуждая народной душе, мрачная, уродующая»[1].

По мысли И. Л. Волгина, продолжившего осмысление «культовой» темы в «Хозяйке», почерпнуть сведения о хлыстах Достоевский мог во время учебы в Инженерном училище, где сохранялась память о кружке Татариновой, чьи радения проходили в том же здании, в Михайловском замке, переоборудованном в Инженерное училище в 20-х годах XIX века. Также, по предположению исследователя, Достоевский мог узнать о современном состоянии хлыстовщины от А. В. Ханыкова, знакомого ему по кружку петрашевцев. В доме его брата, Я. В. Ханыкова, чиновника министерства внутренних дел, проходили собрания хлыстов с участием его жены и тестя, которым действительный статский советник не препятствовал[2]. Волгин выделяет ряд оснований, позволяющих говорить о принадлежности героев «Хозяйки» к хлыстовству — впоследствии эти же критерии, только более подробно, будут рассматриваться и в других работах: 1) Ордынов встречает героев в православной церкви, что исключает их принадлежность к «традиционному» («поповскому») старообрядчеству; 2) Мурин якобы обладает «силой внушения», а «мистическое откровение и дар пророчества —

[1] Богданова О. А. Достоевский — романист 1860-х годов и традиции натуральной школы (трансформация конфликта «человек и среда»): дисс. … канд. филол. наук. М., 1989. С. 105.

[2] Волгин И. Л. Указ. соч. С. 263–264. Указанная точка зрения нашла отражение в новом издании Полного Собрания сочинений и писем Ф. М. Достоевского: «Иная трактовка этим устремлениям Катерины (имеется в виду ее высказанное Ордынову желание "жить как брат и сестра" — Т. К.) дана в работах, где они связываются с ее причастностью к какой-то секте, хлыстовской или скопческой, и объясняются воззрениями сектантов на брак и отношения полов <…> Достоевский, по-видимому, мог что-то слышать о сектантах в Петербурге и их арестах в период, предшествовавший созданию повести "Хозяйка"» // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. и писем в 35 т. 2 изд., испр. и доп. Т. 2. СПб.: Наука, 2014. С. 626.

две фундаментальные основы хлыстовства»[1]; 3) «настоятельные призывы Катерины к герою повести жить "как брат и сестра"»[2] — характерная для хлыстов лексика и свойственное им смешение братско-сестринских и любовных отношений. Если принять все это во внимание, то, как отмечает ученый, «глухие переклички между миром "Хозяйки" и стихией русского сектантства станут еще ощутимее»[3]. Нежелание Достоевского прямо указывать на нетрадиционную религиозность героев ученый объясняет, во-первых, тем, что «в 40-е годы хлыстовщина (равно как и другие "ереси") — тема, глубоко не одобряемая начальством», и «это неодобрение простирается и на область изящной словесности», а также тем, что Достоевский, в отличие от Лескова и Мельникова-Печерского, «не настолько хорошо знает предмет», поэтому «решает ограничиться полунамеками и набрасывает на потенциально опасную фабулу легкий уголовно-романтический флер»[4].

Л. Н. Цой относит героев предположительно либо к хлыстовству, либо скопчеству[5]. Интерес к этой теме в раннем творчестве писателя исследовательница также объясняет его общением с Ханыковым в кружке Петрашевского и поясняет, что «отношение Достоевского к расколу уже в ту пору, в 40-е годы, свидетельствует об ориентации писателя на общенародные чаяния и убеждения и недоверии к разного рода сектантству»[6].

Подробному и системному изучению вопроса религиозной принадлежности героев «Хозяйки» посвящена статья О. Г. Дилакторской «Скопцы и скопчество в изображении Достоевского (к истолкованию повести "Хозяйка")». «Банальный любовный треугольник Ордынов — Катерина — Мурин на поверку выходит столкновением и мировоззренческим спором ученого историка-религиоведа с сектантами из русского простонародья»[7], — именно так рассматривает исследовательница конфликт повести. «Мурин —

[1] Волгин И. Л. Указ. соч. С. 265.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Цой Л. Н. Указ. соч. С. 26.
[6] Там же. С. 28.
[7] Дилакторская О. Г. Указ. соч. С. 77.

сектант-идеолог, — отмечает Дилакторская, — он читает, пересказывает и толкует "старинные", "раскольничьи книги", обращается к излюбленной раскольниками теме конца света»[1]; «под эмоциональным воздействием Мурина Катерина живет в предчувствии Страшного Суда — "как приговоренная к смерти, не чая помилования"»[2]. Дилакторская приходит к выводу о том, что дом Кошмарова в Петербурге, где происходит действие повести, является «скопческим кораблем». Причисляя героев к секте скопцов, автор опирается на следующие признаки:

1. Местонахождение дома Кошмарова: «в 1840-х годах один из больших скопческих кораблей находился в Московской части на Кабинетной улице <…>, поблизости от того района, где обитали герои "Хозяйки" и где в 1846 году жил сам Достоевский»[3];

2. Эпизод встречи Ордынова с Катериной в православной церкви, опровергающий принадлежность героев к «традиционному» старообрядчеству: «…Известно, что старообрядцы-беспоповцы в церковь не ходили, а старообрядцы поповского согласия могли посещать лишь собственные храмы. Раскольники же тайных сект нередко значились прихожанами официальных православных храмов…»[4];

3. Особое значение «пророчеств» и «падучей болезни» для руководителей сектантских общин, подтверждаемое описанием Мурина и рассказом Катерины о нем: «У хлыстов и скопцов особое значение придавалось пророческому Слову кормщиков (это называлось "ходить в слове") <…> в их Слове, по представлению сектантов, воплощался сам Христос. В "Хозяйке" Катерина говорит о Мурине, в котором и она, и многие другие признавали пророческий дар: "Он властен! Велико его слово!"»[5]. «Падучая болезнь», которой страдает Мурин, в некоторых сектантских общинах наделялась сакральным смыслом. Основываясь на этом,

[1] Там же. С. 68.
[2] Там же. С. 64.
[3] Там же. С. 62.
[4] Там же. С. 64.
[5] Там же. Авторская орфография сохранена.

исследовательница отмечает лидирующее положение Мурина в предполагаемой группе: «В его небольшую квартирку часто хаживает сам домохозяин, причем ведет себя там как младший, а не как старший»[1];

4. Изможденность, зябкость, бледное лицо Мурина, что, по мнению ученого, тоже может указывать на принадлежность к скопчеству;

5. Своеобразная речь Катерины: ее обращения к Ордынову «голубь», «братец», «спознай сестрицу», то есть намеренное введение в любовный диалог характерной «сектантской» лексики.

Действительно, эпизод первой встречи Ордынова с Муриным и Катериной в православной церкви не противоречит предположению о принадлежности их обоих (или только Мурина) к сектантской общине. На маскировку представителей запрещенных законом сект под православных и введение духовенства в заблуждение указывали практически все исследователи, обращавшиеся к «сектантской» теме. Так, Н. В. Реутский, описывая роль в хлыстовском движении праправнучки основателя хлыстовщины Данилы Филипповича, Ульяны Васильевны, жившей близ Костромы, в деревне Старая (где жил в свое время и ее предок) и особенно почитавшейся у хлыстов, обращает внимание на то, что она слыла богомольной, ходила в православную церковь, принимала подарки от «кораблей» «людей божиих», но сама в радениях не участвовала. Исследователь подчеркивает, что Ульяна Васильевна была окружена почетом православных (впрочем, знавших о ее принадлежности к хлыстовщине): «…в дом к ней стекались нередко целые толпы богомольцев, приходивших в Кострому для поклонения образу Федоровской Божией Матери. От нее обыкновенно эти богомольцы уходили в село Криушино и служили панихиды в тамошней церкви. <…> Причт Криушинского прихода, к которому она принадлежала, считал ее самою почетною своею прихожанкой. Она и ее домашние строго наблюдали все таинства и обряды православной церкви. Она

[1] Там же. С. 68.

всегда принимала в своем доме церковный причт с молитвой, крестом и св. водой, гостеприимно угощала и щедро наделяла. <…> подавала богатые вклады в Криушинскую церковь»[1].

По наблюдению П. И. Мельникова-Печерского, «…хлысты, фарисеи, скопцы, лазаревщина без всякого принуждения ходят в православную церковь и исполняют все христианские обязанности еще гораздо усерднее православных, считая это, впрочем, ничего не значащим обрядом и поступая так единственно с целью отвлечь от себя подозрение в сектаторстве»[2]. Автор подчеркивает, что в искусстве лицемерия адепты «тайных» сект не знали себе равных: «Было много примеров, что опытные и по действиям своим достойные полного уважения священники чрез несколько десятков лет так искусно были обманываемы наружным благочестием этих еретиков, что считали их самыми усерднейшими сынами православной церкви»[3]. На тот же феномен скрытности в общинах хлыстов обращает внимание И. М. Добротворский: «Эти еретики (в его исследовании речь идет только о хлыстах — Т. К.), обязанные страшными клятвами скрывать от православных все касающееся их секты, нередко почитаются за лучших христиан даже самими священниками»[4]. Ученый поясняет, что сектантские «пророки» намеренно направляли новых членов «кораблей» в православную церковь, чтобы не вызвать у них раньше времени подозрения в незаконной деятельности общины. Так, известный в хлыстовской среде «пророк» из Арзамасского «корабля» Нижегородской губернии Радаев писал своим последователям о необходимости посещать в церковь, ибо «три поклона в церкви дороже 300 домашних»[5]. Таким образом, «новички» из последователей хлыстовства могли посещать церковь, потому что не были посвящены в «тайны», не допускались на «радения» и не видели еще отличия между православием и хлыстовским

[1] Реутский Н. В. Указ. соч. С. 6. Орфография сохранена.
[2] Мельников П. И. (Андрей Печерский) Письма о расколе // Собр. соч.: в 6 т. М.: Правда, 1963. Т. 6. С. 250–251.
[3] Там же. С. 251.
[4] Добротворский И. М. Указ. соч. С. 102.
[5] Там же. С. 34.

учением. «Посвященные» же принимали «присягу», состоявшую в неразглашении принадлежности к хлыстовству, и могли участвовать в церковной жизни «для прикрытия», с целью сокрытия принадлежности к секте. В присяге значилось, что вступающий в общину «людей божиих» должен «чаще в церковь ходить, исповедоваться и причащаться в церкви, но священнику на исповеди про свою веру ни слова не говорить»[1]. В этой связи можно предположить, что и Катерину Мурин еще не посвятил полностью в хлыстовское (или иное сектантское) учение: она молится в церкви вполне искренне, в то время как сам Мурин при первой встрече с Ордыновым заходит туда с целью совершить над ней некий псевдохристианский и даже, можно сказать, кощунственный ритуал, по внешним признакам напоминающий исповедь, а во второй раз, когда Ордынов встречает Катерину в церкви, Мурина там нет.

Странный ритуал в церкви, проведенный Муриным над Катериной, свидетелем которого стал Ордынов, также не противоречит хлыстовской картине мира, а, напротив, вполне «вписывается» в нее. Маскируясь под православных, хлысты посещали православные храмы, однако службам и таинствам не придавали значения. Следует обратить внимание на то, что Мурин и Катерина приходят в церковь для совершения своего ритуала, когда служба уже была окончена. Им навстречу выходит и кланяется церковнослужитель (не священнослужитель), то есть это мог быть пономарь или дьячок, принявший богато одетых посетителей за знатных господ и «на всякий случай» поклонившийся им. Мурин подводит Катерину к образу Богородицы и накрывает ее голову покровом, как будто священник епитрахилью во время исповеди. Таким образом, он «присваивает» себе роль не только священника, но и самого Бога, так как совершителем таинств, согласно христианской догматике, является сам Господь (священник же перед

[1] Мельников П. И. (Андрей Печерский) Белые голуби // Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. С. 296.

тем, как начать исповедовать, свою роль определяет лишь как «токмо свидетель»).

Принадлежность Мурина к некоему течению, маскирующемуся под христианство и использующему христианскую символику, раскрывается также в эпизоде побега с Катериной из родительского дома, когда Мурин говорит ей: «Садись, Катя, со мной! Бог наш нам помочь послал!» (I, 298) Словосочетание «бог наш» в данном случае показательно: у Мурина будто бы некий свой, альтернативный «бог». Примечательно, что дальше он говорит: «Аль не хочешь? я ведь не нехристь какой, не нечистый; вот перекрещусь, коли хочешь», «и тут он крест положил» (I, 298), — вспоминает Катерина. Хотя несколько ранее Достоевский неспроста акцентирует внимание на отличии поведения Мурина от православных традиций: «…бросил шапку, скинул рукавицы — образам не молится, хозяевам не кланяется» (I, 295). Специфические обороты речи («мой / твой / наш бог»; «я / ты бог») были характерны именно для представителей сектантских (хлыстовских и скопческих) общин. Еще первый исследователь хлыстовщины свящ. Иоанн Сергеев отмечал эту свойственную хлыстам особенность: «когда случится двум или трем из них вместе сойтись на одну беседу, между собою спорят, хвалятся и хвастаются, как свойственно невеждам, каждый из них своею Божескою силой, у кого больше благодати и могущества; один из них говорит: "я-то бог велик", а другой вопреки ответствует ему: "я больше тебя"»[1]. На наличие «пророчеств» в хлыстовско-скопческой среде от лица Бога указывает и Н. А. Барсов, приводя в пример следующее хлыстовское «пророчество»: «…и я, дух святой, с вами невидимо пребывал, / Ваши душеньки в убор небесный убирал, / Все ступеньки ваши я сам, дух святой, считал, / За каждую ступень я сторицей заплачу, / А злого ворога во гроб вколочу…»[2]. Интересно,

[1] Сергеев И., свящ. Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина // Цит. по: Высоцкий Н. Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих». М.: Синодальная тип., 1917. С. 55. На такие же свойственные хлыстам обороты речи обращает внимание и А. П. Щапов // Щапов А. П. Умственные направления русского раскола // Сочинения А. Щапова. СПб.: изд. М. В. Пирожкова, 1906. Т. 1. С. 604.

[2] Барсов Н. И. Указ. соч. С. 99.

что здесь же прослеживается и манипулятивный прием, заставляющий участников группы поверить в свою «избранность».

Отмеченные Дилакторской «пророчества» и «прорицания» руководителей сектантских общин наблюдались не только у скопцов, но и у хлыстов, притом именно хлысты и считаются «основоположниками» такой практики в раскольничьей среде, восходящей к шаманству и иным языческим ритуалам. На такого рода «прорицания» хлыстов, воспринятые впоследствии скопцами, обращал внимание и П. И. Мельников-Печерский: «В тот день, когда Селиванов (основатель секты скопцов — Т. К.) вступал в корабль Акулины Ивановны (так называемой хлыстовской "богородицы" — Т. К.), "ходила в слове", то есть прорицала, Анна Родионовна»[1]. Наделение лиц, страдающих эпилепсией, особой ролью в сектантской общине вообще характерно для всех «мистических сект»: как для скопцов, так и для хлыстов: «Пророки или кормщики весьма часто прикидываются юродивыми и нередко в самом деле оказываются страдающими черной немочью или падучей болезнью»[2], — отмечает П. И. Мельников-Печерский.

Даже изможденный вид и желтый цвета лица Мурина не могут однозначно указывать на принадлежность героев «Хозяйки» к скопчеству. Так, К. Н. Плотников «истомленное постом, изжелта-бледное лицо»[3] считает как раз внешним признаком именно хлыстов (хотя, конечно, ни о каком постничестве Мурина в повести речи не идет). Главное же, что не позволяет отождествлять героев со скопцами, — это любовный треугольник: Катерина — Мурин — мать Катерины, которую тот называет «старой любой» и которая стала жертвой его преступления. Интересно, что в рассказе-воспоминании Катерины портрет Мурина резко отличается от того, каким его рисует Достоевский в основном сюжете повести: «У него тогда еще не было белого волоса, борода его была как смоль черна, глаза горели, словно угли…» (I, 295);

[1] Мельников П. И. (Андрей Печерский). Указ. соч. С. 321.
[2] Там же. С. 287–288. «Кораблями» назывались и хлыстовские, и скопческие собрания, соответственно, их главари именовались «кормщиками».
[3] Плотников К. Н. Указ. соч. С. 28.

в роковую ночь убийства матери и законного отца Катерины Мурин карабкается по веревке в ее комнату. Увозя Катерину из родительского дома, он хватает ее «на могучие руки» и выпрыгивает с нею из окна — все это для скопца было бы в высшей степени неправдоподобно.

Типичный портрет последователя скопческой секты показан, в частности, врачом Д. Косоротовым, выступавшим экспертом по делу о скопцах в 1898 году в Петербурге: их отличительными признаками были бледность, «безусые лица», женский голос[1], что никак не похоже на облик Мурина; не говоря уже о том, что никоим образом не соответствует скопческому состоянию связь Мурина с матерью и дочерью, которой он, судя по имеющемуся в повести намеку, мог оказаться кровным отцом. Намек на то, что Катерина могла быть кровной дочерью Мурина, содержится в словах ее матери, раздосадованной поведением дочери и почувствовавшей в ней соперницу: «Уж я скажу ему (своему законному мужу — Т. К.), чья ты дочь, беззаконница! Ты же не дочь мне теперь, ты мне змея подколодная! Ты детище мое проклят`ое!» (I, 296). Еще Л. Я. Ермилова, сравнивая «Хозяйку» со «Страшной местью» Н. В. Гоголя (ее работа — одна из немногих, полностью посвященных этой повести в советское время), обосновывала смысл этого восклицания так: «…здесь больная мать в смертельной обиде готова сказать мужу, чьей дочерью была Катерина. Чье же имя могла она назвать кроме Мурина, вселявшего девочке с детства <…> страх своим появлением»[2]. Действительно, семье, в которой растет Катерина, вполне подходит определение «случайного семейства», данного Достоевским в «Дневнике писателя»[3]. Поняла ли сама Катерина слова матери, остается

[1] Косоротов Д. О ритуальных повреждениях у скопцов // Русский антропологический журнал. М., 1903, № 3–4. С. 176.

[2] Ермилова Л. Я. «Страшная месть» и «Хозяйка» (этюд из области психологии творчества Гоголя и Достоевского) // Вопросы русской литературы. Ученые записки МГПИ, № 315. М., 1969. С. 113.

[3] Образ «случайного семейства» Достоевский рассматривает в «Дневнике писателя» (XXV, 173). В. Д. Рак поясняет, что этим «термином Достоевский обозначил семью, в которой распались внутренние связи и которая находится в состоянии "хаоса" и "беспорядка". Подобные семьи <…> были характерным явлением русской пореформенной жизни» // Рак В. Д. Комментарии / Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 15 т. СПб.: Наука, 1994. Т. 13. С. 427. О «случайном семействе» в повести «Хозяйка» см. нашу статью: Карпачева Т. С. «Же-на, коли сказывал»: случайное семейство в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» // V Летние чтения в Даровом. Коломна: издатель А. С. Бессонова, 2021. С. 55–67.

неясным, но, скорее всего, поняла, потому что впоследствии она сама называет себя по отношению к старику «дочкой любезной» (I, 306). О. Г. Дилакторская[1], А. П. Власкин[2] и С. В. Березкина[3] также с большой долей вероятности допускают, что союз Мурина и Катерины мог быть кровосмесительным.

Здесь как раз и «напрашивается» идентификация героев повести с хлыстами: именно они, по наблюдению исследователей, отличались крайней развращенностью. Так, К. Н. Плотников в числе наиболее характерных для хлыстов признаков отмечает «легкость половых отношений, сопровождающуюся нередко разрушением семейных уз и нескрываемыми прелюбодейными связями»[4]. «Основатель хлыстовщины Данила Филиппович, — разъясняет ученый, — требовал от своих последователей безусловного воздержания от сожительства с женщинами, требование это несколько раз повторялось потом христами и пророками, но с конца XVIII века некоторые пророки стали проповедовать о дозволительности "христовой любви", а в XIX веке вменили уже в обязанность каждому хлысту иметь вместо законной жены свою духовницу, а хлыстовке вместо законного мужа — своего духовника. Сожительство этих духовников и духовниц должно быть духовным, хотя не будет греха, если оно превратится и в плотское, потому что "то не есть блуд, когда брат с сестрой, по взаимной склонности, имеют плотскую любовь, а блуд и скверна есть брак законный, яко противный Господу". <…> Хлысты не считают грехом одновременное сожительство и с несколькими духовницами. В Самарской губернии признают даже обязательным иметь по две жены. "Две жены, — говорят они, это два крыла; как птица не может летать с одним крылом, так и истинный христианин с одной женой не может взлететь на небо". Мало того, в целях умерщвления плоти в некоторых хлыстовских

[1] Дилакторская О. Г. Петербургская повесть Достоевского. СПб: Дмитрий Буланин, 1999. С. 75.
[2] Власкин А. П. Творчество Ф. М. Достоевского и народная религиозная культура. Челябинск; Челябинский гос. ун-т; Магнитогорск, изд-во МГПИ, 1994. 204 с. Отмечая, что в отношениях Мурина и Катерины «сквозит» «жутковатая неясность»: «она ему — то ли дочь, то ли любовница, или то и другое вместе», Власкин делает вывод о специфике отношения даже не столько Ордынова, сколько самого автора к «народной жизни»: «много в ней всякого такого, в чем разобраться или нельзя, или не хочется» // Там же. С. 33.
[3] Березкина С. В. О повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 19. СПб.: Наука, 2010. С. 293.
[4] Плотников К. Н. Указ. соч. С. 28.

общинах практикуется даже "свальный грех"; вообще же, незаконное сожительство, мена женами и поголовный разврат, истощающий физические силы хлыстов, характеризует всюду последователей хлыстовщины»[1].

На этот признак указывают практически все исследователи, обращавшиеся к изучению хлыстовщины. Так, в работе П. И. Мельникова-Печерского уже отражена характерная для руководителей сект манипуляция религиозным чувством для вовлечения адептов в интимные отношения. Так называемый хлыстовский «пророк» Радаев убеждал учениц вступать с ним в половую связь якобы под влиянием «голоса свыше»: «Не я, но дух святой велит тебе идти со мною»[2]. Исследователь отмечает характерный для большинства хлыстовских общин «разврат, не разбирающий ни возраста, ни уз родства»[3]. Впрочем, по наблюдению ученого, в каждом «корабле» отношение к оргиям было различным, а в некоторых «кораблях» таких практик могло и не быть: «Хлысты представляются то достигшими высшей степени бесстрастия, то предающимися иногда грубому развращению; то поставляющими себе в главную заслугу сохраняемое целомудрие, то признающими, что сохранение девства есть смертный грех, равный гордости. Все эти противоречия можно объяснить лишь тем, что каждый корабль людей божиих держится правил, предписываемых кормщиком, и что повеления сих исступленных людей не подлежат никаким обязательным для них правилам или уставам»[4].

---

[1] Там же. С. 20. Впрочем, некоторые исследователи считают обвинения в «свальном грехе» клеветой на хлыстов. Так, например, А. С. Пругавин называет такие обвинения голословными. Однако все же большинство исследователей отмечает «легкость половых отношений», характерную для представителей этого течения. Вероятно, каждая община, как считает, в частности, Мельников-Печерский, придерживалась своих правил, притом они могли постоянно меняться. Этой же точки зрения придерживается и современный исследователь О. И. Дехтевич. «Вопрос о свальном грехе не решен до сих пор, — указывает она. — Отечественные исследователи не пришли к общему решению <…> вероятнее всего, правы те, кто считал, что "свальный грех" — это явление, которое было свойственно отдельным общинам, а не всему хлыстовству в целом. Это в первую очередь связано с тем, что хлыстовское движение <…> не было однородным и имело различные течения» // Дехтевич О. И. Хлыстовское движение в России во второй половине XIX — начале XX века: дисс. … канд. ист. наук. М., 2009. С. 53.

[2] Мельников П. И. (Андрей Печерский). Указ. соч. С. 285. Как отмечает автор далее, «Радаев был в связи с тринадцатью женщинами и девушками. Все эти женщины единогласно показали при допросах: "сказал он мне, что это надо сделать по воле божьей, а не по его, ибо в нем своей воли нет, чему я, веруя, согласилась"» // Там же.

[3] Там же. С. 314.

[4] Там же. С. 287.

Еще одно важное для понимания повести объяснение взаимоотношений полов в хлыстовских общинах содержится в работе С. Д. Маргаритова. Он указывает, что, по мнению хлыстов, «иметь связи с чужими женами значит "любовь иметь что голубь с голубкою". Поэтому хлысты, не терпя брака, всячески оправдывают внебрачные сношения с женщинами и поощряют их»[1]. В повести «Хозяйка» Катерина неоднократно зовет Ордынова «голубем», «голубем горячим», а дворник, волжский татарин, также находящийся в подчинении у Мурина, очень удивляется, когда Ордынов называет Катерину женой Мурина: «Какая жена? <…> Же-на, коли сказывал» (I, 274). Специфическая лексика Катерины, в которой смешиваются братско-сестринские и любовные отношения: «Буду к тебе приходить, коль захочешь, миловать тебя буду и стыда на себя не возьму, что спозналась с тобой <…> Спознай сестрицу! Недаром же мы братались с тобой, недаром же я за тебя Богородицу слезно молила! Другой такой не нажить тебе! Мир изойдешь кругом, поднебесную узнаешь — не найти тебе другой такой любы, коли любы твое сердце просит» (I, 291), была характерна именно для хлыстов, и эта особенность также нашла отражение в посвященных хлыстовской теме исследованиях. К. Н. Плотников выделяет сплоченность как характерную социальную черту хлыстовской жизни: «Все члены хлыстовских кораблей составляют собою тесно сплоченное общество, которое живет одними и теми же интересами, одною жизнью. Друг к другу они относятся очень дружелюбно <…> и даже зовут друг друга не иначе как ласкательными именами Иванушка, Марьюшка, братец, сестрица»[2]. Та же особенность была замечена и С. Д. Маргаритовым: «В ознаменование своего братства хлысты даже зовут друг друга не иначе как ласковыми уменьшительными именами: Романушка, Ульянушка, Иванушка, братец, сестрица…»[3].

[1] Маргаритов С. Д. Указ. соч. С. 29.
[2] Плотников К. Н. Указ. соч. С. 27.
[3] Маргаритов С. Д. Указ. соч. С. 47.

Таким образом, из признаков, выделенных О. Г. Дилакторской, в пользу принадлежности героев к секте скопцов говорит лишь местонахождение дома Кошмарова: «…в 1840-х годах один из больших скопческих кораблей находился в Московской части на Кабинетной улице <…>, поблизости от того района, где обитали герои "Хозяйки"»[1], что само по себе не является весомым доказательством; остальные же пункты не противоречат принадлежности героев к секте хлыстов, притом даже скорее говорят в пользу этого предположения. Работа О. Г. Дилакторской, безусловно, имеет огромное значение в понимании проблематики «Хозяйки», но представляется, что вопрос вероисповедания героев в ней определен не вполне точно.

Следует предположить, что с гораздо большей долей вероятности Мурин и Катерина принадлежат к хлыстовской, а не к скопческой общине, хотя, по классификации В. И. Даля, Н. И. Надеждина, П. И. Мельникова-Печерского и других исследователей, хлысты и скопцы представляли собой фактически две ступени одной и той же секты. «Секта белых голубей выделилась из хлыстовщины <…> Скопцы отличаются от хлыстов единственно физическим изуродованием тела, составляя с ними одну и ту же секту»[2], — указывает Мельников-Печерский. По учению как хлыстов, так и скопцов, главари общин, так называемые кормчие, считаются «христами», а особо почитаемые в общине женщины — «богородицами», притом для того чтобы стать «богородицей» в хлыстовском или скопческом «корабле», девице даже необязательно было «пророчествовать», а достаточно просто быть красивой[3], а если при этом с ней случаются нервные припадки, «она впадает в беспамятное исступление», «на нее начинают смотреть с уважением, как на избранный сосуд»[4]. О необыкновенной красоте Катерины, а также об ее обморочных или полуобморочных состояниях, «истерических рыданиях»,

[1] Дилакторская О. Г. Скопцы и скопчество в изображении Достоевского… С. 62.
[2] Мельников П. И. (Андрей Печерский). Указ. соч. С. 318–319.
[3] На это не раз обращали внимание многие исследователи хлыстовщины. См., напр.: Надеждин Н. И. Указ. соч. С. 55; Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 510 и др.
[4] Мельников П. И. (Андрей Печерский). Указ. соч. С. 315.

беспамятстве неоднократно упоминается в повести[1]. При этом интересно отметить, что некоторые исследователи уже отождествляли Катерину с «хлыстовской богородицей», впрочем, без каких-либо обоснований и пояснений[2]. А если учесть, что Катерина всецело находится под влиянием Мурина, скорее всего «кормщика» хлыстовского «корабля», то необычное для девушки ее времени откровенное поведение, в реальность которого не верил А. Л. Бем, оказывается вполне возможным, и отпадает необходимость считать ее галлюцинацией. Модель поведения Катерины вполне укладывается в хлыстовскую «картину мира», что позволяет поверить в реальность происходящего. Если же согласиться с тем, что Катерина — мечта, галлюцинация, то неясны будут дальнейшие события повести: непонятно, кому и для чего (и в чем здесь могла бы заключаться авторская идея?) приснилась организованная преступная группа, выявленная в доме Кошмарова; не похож на сонное видение и Ярослав Ильич, испытавший, по-видимому, свой «мильон терзаний» из-за весьма лояльного и даже дружелюбного отношения к «душегубцу» Мурину.

О. А. Богданова как аргумент в пользу нереальности происходящих в повести событий приводит «широкость» Мурина — соединение в его образе слишком разных для одного человека черт: он «одновременно татарин, разбойник, колдун-чернокнижник и набожный православный прихожанин, побуждающий Катерину к строгому церковному покаянию. <…> Только в иллюзорном мире мечты возможно совмещение таких контрастов в одном лице»[3]. Если исключить из этого списка «православного прихожанина», которым Мурин не был (в церковь он приходит не на службу, а для того, чтобы совершить там над Катериной свой «собственный» ритуал, лишь внешне

[1] При этом очевидно, что такие состояния Катерины — это реакция на пережитые ею события. Так, Л. Я. Ермилова совершенно справедливо считает «состояние Катерины ответом психики на невыносимое положение» // Ермилова Л. Я. Указ. соч. С. 118.

[2] Напр.: Анциферов Н. П. Петербург Достоевского // Непостижимый город. СПб.: Лениздат, 1991. С. 202; Тусичишный А. П. Идейные источники образов Ф. М. Достоевского. Монография. М.: МГЭИ, 2010. С. 61.

[3] Богданова О. А. Синергийная антропология… С. 113.

напоминающий исповедь), то принадлежность героев к хлыстовству снимает все эти противоречия.

На первый взгляд, действительно, может показаться неожиданным, почему хлыстовским «пророком» оказывается татарин: с матерью Катерины Мурин говорит по-татарски, но Катерина при этом «не понимала ни слова» (I, 295). Дворник-татарчонок вместе со своей матерью служит Мурину в доме Кошмарова. Как отмечает О. Г. Дилакторская, «волжские татары нередко принимали христианство, а некоторые из них стали сектантами — видимо, Достоевский об этом знал»[1]. А. П. Щапов также указывает на наличие татар в составе хлыстовщины: «Кроме финских племен, славяно-русское племя смешивалось еще мало-помалу с тюркско-татарскими племенами. Татары не только наполняли казанское и астраханское Поволжье, Крым, большую часть восточного Приуралья и пр., но и входили в состав населения многих великорусских городов и уездов, особенно в области речной системы Оки, Волги, Дона и Камы. <…> Смешиваясь <…> со славяно-русским племенем, турки и татары принимали православную веру и русели. С другой стороны, и многие русские, смешиваясь с турками и татарами, принимали магометанскую веру. <…> Многие, по татарскому обычаю, увлекались многоженством, имели по две жены или вновь женились при жизни первых жен, держали наложниц. А казанские раскольники, живущие среди татар и невольно подвергающиеся их влиянию, заводили у себя даже татарские или турецкие гаремы»[2]. И Мурин, и Катерина, и татарчонок с его матерью — из волжских мест. По-видимому, мать Катерины — обрусевшая татарка: она говорит с Муриным по-татарски, а Катерину уже не учили татарскому языку.

Образ матери Катерины, «старой любы» Мурина, заслуживает отдельного внимания — ученые почти не обращались к его изучению. Из рассказа Катерины становится ясно, что Мурин был любовником ее

[1] Дилакторская О. Г. Указ. соч. С. 70.
[2] Щапов А. П. Умственные направления русского раскола // Собр. соч.: в 3 т. СПб.: изд. М. В. Пирожкова, 1906–1937. Т. 1. С. 619.

матери, и, по всей видимости, они были земляками, так как их объединяет знание татарского языка, то есть мать могла быть знакома с ним и до замужества. Вероятно, законный отец Катерины не знает о связи своей жены с Муриным, продолжающейся во все время их брака. Катерина помнит Мурина с тех пор, «как только память <в ней> родилась» (I, 295), и ей «всегда страшно было, как он приходил» (I, 295). Увидев однажды, как подросла девушка, Мурин решил сменить «старую любу» на молодую. Катерине лестно внимание Мурина, хотя в ее душе борются противоположные чувства: ей и жаль мать, она готова ей «в ноги броситься», но в то же время хочется похвастаться своей красотой и тем, что она уже «взрослая» и может увести у нее любовника: «Нечистый купил мою душу, и я сама себе хвалясь смотрела на матушку» (I, 295). Мать же в это время болеет и полагает, что скоро умрет.

Здесь интересно также отметить, что еще ни разу исследователи не обращали внимания на то, что заболевшая мать Катерины (притом наличие у нее любовника говорит в пользу того, что она далеко еще не пожилая женщина) сразу начинает готовиться к смерти: просит дочь, чтобы та шила ей саван, «с жизнью прощается». В рассказе Катерины нет даже намека на то, чтобы к ее матери пришел врач и / или священник, что еще раз подтверждает предположение о нетрадиционной религиозной принадлежности героев. Характерной чертой всей раскольничьей среды был либо полный отказ от медицинской помощи, либо очень настороженное к ней отношение[1]. Притом с этим явлением уже в начале XIX века пытались бороться на государственном уровне: в 1820 году Александром I был утвержден Указ, содержащий распоряжение местным властям «обратить внимание на больных, оставляемых раскольниками без всякой помощи, и доставлять им нужное пособие

[1] Так, например, эта черта сатирически отображается в романе П. И. Мельникова-Печерского «В лесах». Насельницы раскольничьего скита предлагают различные способы «лечения» своей заболевшей настоятельницы: «…напоить вином, вперед заморозив в нем живого рака, <…> деревянным маслом из лампадки всю <…> вымазать, <…> накормить овсяным киселем с воском, <…> достать живую щуку, разрезать ее вдоль и обложить голову матушке, подпаливая рыбу богоявленской свечой» и т. д. // Мельников П. И. (Андрей Печерский) Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. С. 414. А оказание матушке медицинской помощи категорически не одобряется: «Умереть не дает божьей старице как следует. <…> Еще немца, пожалуй, лечить-то привезут — нехристя» // Там же. С. 428.

посредством помещения их в больницы Приказов Общественного Призрения или употреблением на местах жительства врачей. По исцелении же таковых обращать их в места, где они по законам находиться должны»[1].

Преступление Мурина — убийство родителей Катерины — явствует из ее, хоть и путаного, рассказа (притом этот сюжет «прочитывается» даже гораздо более очевидно и однозначно, чем возможное отцовство Мурина). Однако не все исследователи уделяют должное внимание криминальному сюжету повести, хотя без него действительно, вслед за Белинским, можно не понять самого событийного ряда и, соответственно, трагедии главной героини («из чего так махали руками, кривлялись, ломались, замирали, обмирали, приходили в чувство…»). Так, К. В. Мочульский, выявивший в образе Мурина зачатки образа Великого Инквизитора, не сомневавшийся в его демонизме и разрушительной силе (ученый определяет Мурина как человека «страшной воли и демонической страсти»), тем не менее «не распознал» главного криминального сюжета — убийства родителей Катерины. В его прочтении ее родители погибли во время пожара, а «страшный старик» лишь «увез ее из дома и сделал ее своей женой»[2]. Е. П. Порошенков вообще весь криминальный сюжет «обходит стороной». В. А. Свительский ограничивается намеком на то, что «с фигурой Мурина, безусловно, связаны темные дела и странные происшествия»[3]. В изложении событийного ряда Б. Г. Реизовым Мурин зарезал ножом законного отца Катерины[4] (хотя из текста следует, что зарезал он именно мать, а отца столкнул в кипящий котел), о матери же говорится, что Катерина ее «замучила» (? — Т. К.) «по его приказанию или под его влиянием»[5]. Н. М. Чирков, хоть и называет Мурина *убийцей* отца и матери Катерины и Алеши[6], однако далее уточняет, что мать погибла при пожаре[7], а

[1] Халтулари Д. В. Обзор мероприятий Министерства Внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 гг. СПб.: изд. Департамента Общих дел; тип. Министерства Внутренних дел, 1903. С. 59–60.
[2] Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 256.
[3] Свительский В. А. Указ. соч. С. 48.
[4] Реизов Б. Г. Указ. соч. С. 145.
[5] Там же. С. 147.
[6] Чирков Н. М. О Стиле Достоевского. М.: Наука, 1967. С. 10.
[7] Там же. С. 12.

не была зарезана любовником. Здесь исследователь проявляет излишнюю доверчивость по отношению к рассказу Мурина, разыгрывающего в полицейском участке простачка и излагающего по-своему историю сиротства Катерины: «а тут их дом сгори, мать, сударь, *ейная* погори; отец свою душу опали» (I, 313) (курсив авт. — Т. К.). Очевидно, что курсив автора (*«ейная»*) и сам стиль изложения в этом эпизоде указывают на то, что вся сцена Муриным разыграна, притом не столько для Ярослава Ильича, который, видимо, имеет свою выгоду от «дружбы» с Муриным, сколько для Ордынова. Не упоминает об убийстве матери Катерины и Е. Ю. Сафронова, рассматривающая тем не менее криминальный сюжет повести как центральный, и говорит только об убийстве ее отца[1].

Однако трагичность сюжета как раз и заключается в том, что Катерина, зная об убийстве Муриным *обоих* ее родителей, сбегает с ним и живет, «как приговоренная к смерти, не чая помилования» (I, 294). Неоднократно она повторяет Ордынову, что «родную мать загубила», называет себя «душегубкой», «окаянной дочерью». Притом следует заметить, что «душегубством» в уголовном праве XV–XVI веков называлось убийство; впоследствии это слово как синоним убийства перешло в народную речь, так что в устах Катерины это вовсе не метафора или гипербола, а квалификация деяния[2]. Соучастие Катерины в преступлении Мурина явствует из текста: она впускает его через окно в своей комнате, а затем, зная или догадываясь о том, что он убил ее родителей, выпускает так же через окно, только в кладовой, «чтоб не мимо людей» (I, 297). Мурин фактически и «добивает» свою «старую любу», когда та лежит в постели больная.

Катерина подчеркивает свою вину тем, что ей было известно беспомощное состояние своей матери: «Знала я, что она с жизнью расстается, третьи сутки на смертной постели лежит, знала я, окаянная дочь!..» (I, 297) (по

[1] Сафронова Е. Ю. Дискурс права в творчестве Ф. М. Достоевского 1846–1862 годов. Барнаул: изд-во Алтайского государственного ун-та, 2013. С. 51.
[2] См. об этом, напр.: Арямов А. А. Становление отечественного уголовного права: ретроспективный анализ. Учеб. пособ. М.: Юстиция, 2016. С. 36; 47.

всей видимости, мать и слегла после истории с «бурмицкими зернами», подаренными Муриным вместо нее дочери, и обрушенного ею на дочь проклятия). Катерина слышит слабый крик, «словно ребенок вскрикнул, когда во сне испугается» (I, 297), который никому, кроме матери, принадлежать не мог — в это время они находятся одни в доме, так как все, узнав о пожаре на заводе, убежали туда. Через некоторое время Катерина слышит, как люди с завода бегут и кричат, что ее отец упал в котел — «знать, нечистый его туда подтолкнул»[1] (I, 297). Катерина думает, что близка ее погибель, но оказывается, что Мурин все это устроил ради того, чтобы увезти ее. Тот возвращается к ней со словами «душу свою я за тебя сгубил», притом «весь опаленный, и кафтан его, горячий на ощупь, дымится» (I, 297). У читателя, таким образом, не возникает сомнений в причастности Мурина к гибели отца Катерины. Для подтверждения же сюжета убийства матери писатель вводит следующий диалог: убегая с Муриным, Катерина спрашивает его: «А отчего у тебя руки в крови?» — «Руки в крови, моя родимая? а ваших собак порезал, разлаялись больно на позднего гостя» (I, 298). Такое объяснение «с ходу» придумывает Мурин, и, разумеется, он не может прямо сообщить Катерине, что его руки в крови, потому что он только что убил ее мать.

Таким образом, подчинение Катерины Мурину строится на вовлеченности ее в его преступление, на соучастии — типичный прием, используемый в организованных преступных группах. Впоследствии именно о таком способе сплачивания будет говорить Ставрогин в «Бесах»: «подговорите четырех членов кружка укокошить пятого, под видом того, что тот донесет, и тотчас же вы их всех пролитою кровью, как одним узлом, свяжете» (X, 299).

Наиболее «оригинальный» взгляд на преступление Мурина предлагает современный исследователь, философ И. И. Евлампиев, который явно

[1] Эпитет «нечистый», безусловно, здесь не случаен и прочитывается как явный намек на причастность Мурина к преступлению: ранее неоднократно все связанное с Муриным сопровождается этим эпитетом: «нож нечистый», «речь нечистая», двор, где живут Мурин и Катерина, назван «грязным и нечистым». Одновременно Катерина называет «нечистым» и дьявола («Нечистый купил мою душу…»), что четко указывает на демонический, «дьявольский» облик Мурина.

симпатизирует этому герою и считает его наделенным «религиозной одаренностью»[1] (степень которой, по-видимому, исчисляется количеством его преступлений). Убийства матери Катерины он тоже не замечает, а убийство ее отца считает совершенным не физическим, а каким-то «мистическим» способом. Евлампиев фактически «накладывает» на творчество Достоевского теорию Раскольникова: он полагает, что повесть «Хозяйка» — о «принципиальном *неравенстве* людей», о том, что одни «захотят *свободно* подчиниться другим, а другие столь же свободно выберут господство»[2] (курсив авт.). Критерием, по которому предполагается это разделение людей, являются «мистические способности», какими якобы наделен Мурин, при этом исследователь всерьез считает, что Мурин «обладает способностью воздействовать на мир таким образом, что тот изменяется в соответствии с его желаниями»[3], и эти самые «способности» ставят его «по ту сторону добра и зла»[4]. Объяснение Евлампиевым зависимости Катерины от Мурина строится на этом «разделении» людей на «колдунов» и, по аналогии с теорией Раскольникова, «тварей дрожащих»: «Катерина сама отдается ему, полностью подчиняет ему свою волю, лишает себя свободы, поскольку признает его *высшим человеком* (курсив наш — Т. К.), подчинение которому для нее и есть высшее счастье»[5]. Это понимание не соответствует ни тексту повести, ни аксиологии Достоевского, а равно и вообще всей русской литературы. С таким своего рода ницшеанским подходом исследователь не обращает внимания на страдания главной героини, составляющие главный «нерв» повести. На протяжении повести Катерина постоянно плачет — плачет в церкви, плачет во время свидания с Ордыновым, и это вовсе не слезы счастья. Слова Катерины: «…я нечистому и душу мою отдала погубителю, за счастье вечный грех понесла! А то мне горько и рвет мое сердце, что я рабыня его опозоренная,

[1] Евлампиев И. И. Первый опыт религиозно-философских исканий в творчестве Достоевского. Повесть «Хозяйка» // Достоевский и мировая культура, № 27. СПб.: Серебряный век, 2010. С. 27.
[2] Там же. С. 29–30.
[3] Там же. С. 34.
[4] Там же. С. 38.
[5] Там же. С. 29.

что позор и стыд мой самой, бесстыдной, мне люб, что любо жадному сердцу и вспоминать свое горе, словно радость и счастье, — в том мое горе, что нет силы в нем и нет гнева за обиду свою!» (I, 299) на современном языке можно определить как переживание «стокгольмского синдрома», а не «высшее счастье» подчинения «высшему человеку»[1].

Сходное с Евлампиевым мнение высказывает Е. Г. Чернышева, для которой криминальный сюжет повести не играет ровно никакой роли. Она находит «основания трактовать образ Мурина в позитивном этическом ключе» и соотносит бегство героев из Петербурга в финале произведения с бегством «праведного Лота (sic! — Т. К.) с семьей из погрязшего в грехах, обреченного Содома»[2]. Главное же зло в этой повести, по мнению исследовательницы, не преступление, а «город как средоточие пороков»[3]. Исследовательница предлагает увидеть в образе волжского разбойника параллель с библейским образом Лота, «предложивши<м> двух своих дочерей взамен гостивших у него ангелов содомлянам, которые желали "познать" пришельцев, и Мурин<ым>, открывающим перед Ордыновым возможность "познать" не плоть, но душу Катерины — дочери, Хозяйки, воплощенной русской стихии»[4]. Параллель с Лотом представляется здесь совершенно неубедительной, да и Мурин вовсе не открывает «душу Катерины» перед Ордыновым, а, напротив, явно не рад их сближению и даже стреляет в Ордынова из ружья; отцовство же Мурина в сюжете повести остается на уровне предположения, и даже если это предположение верно, Мурин свое отцовство скрывает. Более того, в тексте не говорится и об образе города как «средоточии пороков». Притом подобное нивелирование общечеловеческих ценностей при анализе

[1] В современных психологических исследованиях в числе последствий культовой манипуляции называется, в том числе и «исчезновение желания быть независимым, стремление к рабскому поведению» / См., напр.: Чеснокова И. А. Влияние сект, культов и нетрадиционных религиозных организаций на личность и ее жизнедеятельность: автореферат дисс. … канд. психол. наук. М., 2005. С. 14. Подробнее о «Хозяйке» в междисциплинарном аспекте изучения пойдет речь во втором параграфе.

[2] Чернышева Е. Г. Библейские образы в сознании героев и нарративной структуре повестей Ф. М. Достоевского «Двойник» и «Хозяйка» // Ученые записки Московского гуманитарного педагогического института. М.: МГПИ, 2004. С. 244.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 243.

произведения, с которым исследовательница подходит к художественному тексту, конечно, не может не сказаться на понимании его смысла.

Впрочем, для большинства исследователей сюжет убийства Муриным обоих родителей Катерины все же очевиден, равно как и не вызывает сомнений демонический облик самого Мурина. Так, В. А. Недзвецкий, отмечавший, как и другие ученые, «мрачную власть» Мурина над Катериной, называет его «убийцей ее родителей», «колдуном» и «разбойником»[1]. Дж. Джиганте, хоть и считает практически невозможным провести границу между сном и явью в сюжете произведения, убеждена в том, что «колдун почти наверняка является убийцей матери Катерины»[2]. В. Н. Захаров подчеркивает, что Мурина с Катериной «связывают <…> преступление и грех»[3], акцентируя внимание при этом на отсутствии какой-либо «таинственности» в его власти и подчинении ему героини: «Власть Мурина над "слабым сердцем" Катерины не колдовская, а иная — "обман, расчет, холодное тиранство над бедным разорванным сердцем"»[4]. А. Б. Криницын замечает, что Мурин и Катерина объединены «общей виной в кровавом преступлении»[5].

Не может ускользнуть криминальный сюжет повести и от внимания исследователя юриста А. А. Конева, составившего типологию преступников у Достоевского. Катерина в прочтении Конева «…позволила убить ее мать злому старику-колдуну и после этого с ним сбежала. Она не может вырваться из глубины своего падения…»[6]. Правда, акцентируя внимание на убийстве матери, ученый, напротив, обходит стороной убийство отца. По классификации Конева, и Катерина, и Ордынов относятся к типу

[1] Недзвецкий В. А. Право на личность и ее тайну («Бедные люди» и «Слабое сердце» Ф. М. Достоевского) // Статьи о русской литературе XIX–XX веков. Научная публицистика. Воспоминания. Нальчик: ООО Тетраграф, 2011. С. 319.
[2] Джиганте Дж. Указ. соч. С. 50.
[3] Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. М.: Индрик, 2013. С. 142.
[4] Там же.
[5] Криницын А. Б. Указ. соч. С. 165.
[6] Конев А. А. Типы «преступников» по произведениям Ф. М. Достоевского (социально-психологические и духовно-нравственные портреты). Учеб. пособие. Н. Новгород: изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2005. С. 68.

«преступников по страсти»: «…страстная Катерина, с молчаливого согласия которой было совершено убийство матери, и Ордынов, в нее влюбившийся и погубивший свою душу в повести "Хозяйка"»[1]. Вряд ли можно согласиться с тем, что Ордынов «погубил душу», но нельзя не согласиться с тем, что его покушение на убийство старика в конце повести было действительно совершено «по страсти». И, безусловно, интересным является уже собственно криминологическое наблюдение автора о том, что «по страсти» может быть совершено преступление не только путем действия, но и путем бездействия (молчаливое согласие Катерины с преступлениями Мурина).

Исследователи не обходят стороной и «говорящую» фамилию злодея, указывая на происхождение фамилии «Мурин» от народного названия нечистой силы[2]. И. А. Беляева называет его «персонифицированным злом», «демоном в человеческом обличии»[3], «хозяином и властителем душ», «тиранящим <…> "слабые сердца"», которые «не в силах ему противостоять»[4]. В. П. Владимирцев считает Мурина «злой и необоримой кащеевской силой повести» и, обращая внимание на его «сатанинский огненный взгляд», ставит его в качестве «родоначальника» в один ряд с иными «безнадежными» для спасения и преображения персонажами, как он называет их, «сластолюбцами», «великими грешниками» и «всеми крупными и мелкими "бесами" творчества Достоевского»[5].

Следует отметить, что на протяжении всей повести практически у всех героев Мурин вызывает страх, а в его облике явственно прослеживаются демонические черты. Ордынов замечает в его взгляде «что-то презрительное

---

[1] Там же. С. 55. Также к типу «преступников по страсти» А. А. Конев относит Рогожина и Трусоцкого.

[2] См., напр.: Реизов Б. Г. Указ. соч. С. 147; Якубович И. Д. Проблема человеческой свободы в «Хозяйке» Достоевского и «Грозе» А. Н. Островского (Две Катерины) // Достоевский: материалы и исследования, № 14. СПб.: Наука, 1997. С. 112; Криницын А. Б. Указ. соч. С. 164. Действительно, в толковом словаре русского языка под ред. Т. Ф. Ефремовой «мурин» определяется как «то же, что черт» (с пометкой: «устар.») // Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М.: Русский язык, 2000. Электронный ресурс. Режим доступа: https://www.efremova.info/letter/+mu.html?page=8 Дата обращения: 02.07.2026.

[3] Беляева И. А. Ранняя проза Ф. М. Достоевского и лермонтовская традиция 1840-х годов // Художественные искания русских и зарубежных писателей: вопросы поэтики. Межвуз. сб. науч. ст. М.: МГПУ, 2002. С. 57.

[4] Там же. С. 58.

[5] Владимирцев В. П. Достоевский народный. Статьи. Очерки. Этюды. Комплекс историко-литературных исследований. Иркутск: [ИГУ], 2007. С. 181.

и злобное», а в финальной схватке за Катерину, когда старик понимает, что его власть над ее душой абсолютна, и торжествует над соперником, Ордынов слышит «дьявольский, убивающий, леденящий хохот» (I, 310). Именно «хохот» (не «смех») является в литературе устойчивой характеристикой падших духов (ср. у Пушкина: «Там бесы, радуясь и плеща, на рога / Прияли *с хохотом* всемирного врага»). Невозможность Катерины противиться этому «демонизму» объясняется не его «таинственной» силой и властью, а вовлечением ее в преступление. Зависимость Катерины от Мурина основана на чувстве страха, вызванном: а) ее соучастием в его преступлениях, и б) тем, что он сам сумел ее убедить в своей «мистической» власти.

Интересно, впрочем, отметить, что, несмотря на столь различное понимание сюжета «Хозяйки» и характеров героев, во многих исследовательских работах роль Катерины в преступлениях Мурина определена юридически верно. Так, еще в 1919 году «соучастницей» Мурина называла Катерину Т. К. Розенталь: «Он увел девушку из родного дома, сделал ее соучастницей преступления и своей возлюбленной и борется за неустанную власть над ней»[1]. Н. М. Чирков называет Катерину «невольной соучастницей»[2] убийств, совершенных Муриным (степень волевого участия Катерины в преступлениях Мурина, действительно, оценить трудно в силу ее зависимого положения — об этом речь пойдет ниже, но вряд ли стоит совсем исключать ее волю). Соучастие Катерины в преступлениях Мурина является очевидным также для Л. Я. Ермиловой[3] и О. Г. Дилакторской[4]. Румынский исследователь А. Ковач, хоть и считает «смысл этого произведения <…> таинственным и неясным», скрывшимся «за нагромождением ужасных событий»[5] (здесь он почти солидарен с Белинским), но тем не менее форму вины Катерины тоже определяет как «соучастие» и так же, как ученый-юрист

[1] Розенталь Т. К. Страдание в творчестве Достоевского. Психогенетическое исследование // Вопросы изучения и воспитания личности, 1919. № 1. С. 89.
[2] Чирков Н. М. Указ. соч. С. 10.
[3] Ермилова Л. Я. Указ. соч. С. 123.
[4] Дилакторская О. Г. Петербургская повесть Достоевского… С. 75. Здесь исследовательница называет Катерину «повинной в гибели отца и матери».
[5] Ковач А. Поэтика Достоевского. Пер. с румынского Е. Логиновой. М.: Водолей Publishers, 2008. С. 165.

А. А. Конев, выделяет в ее деянии «страстный мотив». В его понимании «прекрасная Катерина» «обуреваема чувством вины за невольно страстное соучастие в катастрофических событиях, приведших ее родителей — волжских купцов — к разорению и гибели»[1]. Сами по себе «катастрофические события» ученым не раскрыты, однако он тоже указывает на зависимость Катерины от Мурина и предполагает его принадлежность к секте, что ускользает от внимания многих отечественных исследователей[2].

Второе изображенное в тексте преступление Мурина — убийство (либо покушение на убийство) Алеши — стало известно органам правопорядка: именно этот эпизод, но в более выгодном для Мурина свете раскрывает Ордынову Ярослав Ильич. От Алеши читатель узнает о том, что Мурин промышлял разбоем и «душегубством», так что на его совести уже множество загубленных душ, и родители Катерины — не первые его жертвы. Для совершения своих «темных дел» Мурин уезжает «с товарищами вниз по реке» (I, 300), оставляя Катерину с некой своей «названой матушкой», упоминание о которой является еще одним дополнительным доказательством его принадлежности к секте — хлысты так называемое «духовное» родство ставили выше родства по плоти. «Отцом (у хлыстов — Т. К.) считался тот, кто родил духовно, то есть заманил в секту»[3], — отмечает О. И. Дехтевич. Так что и «духовной матушкой» Мурина могла быть какая-нибудь почитаемая среди хлыстов старуха. Для чего Мурин уезжает «вниз по реке», он Катерине не сообщает, но с учетом того, что Алеше и другим соседям известны его темные дела («А говорит людской толк, что ты нечестно пошла, девичий стыд позабыла, с разбойником, душегубцем спозналась» (I, 300)), становится ясно, что цель поездки не была связана с честной торговлей. Катерина видит в Алеше избавителя от власти Мурина (как впоследствии увидит в Ордынове) и хочет уйти с ним от своего «хозяина», потому что ей «опостылела» «жизнь

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] Дехтевич О. И. Указ. соч. С. 88.

<…> горемычная» (I, 300). Мурин как будто стережет Катерину и появляется, словно из-под земли, именно тогда, когда та, собрав узелок, хочет бежать с Алешей (впрочем, здесь тоже ничего таинственного нет: о ее встречах с другом детства Мурину вполне могла доложить «названая матушка»). Чем закончилось происшествие в лодке, неясно, но, учитывая особое внимание, которое в рассказе Катерины придается буре (несколько раз она повторяет, что на реке была буря и «от берега мы с версту отъехали» (I, 301)), скорее всего, Мурин все же столкнул Алешу в реку, и тот погиб. Катерина же все это время молчит: «Я слова моего не сказала тогда» (I, 301), то есть молчаливо соглашается с Муриным, который фактически испрашивает ее согласия на преступление: «…так вот теперь в лодке нам тяжело. Уж не пришло ли чье время? Скажи, родная, скажи, голубица, проворкуй нам по-голубиному свое слово ласковое...» (I, 301).

С. В. Березкина высказывает иную возможную версию развития событий: Алеша сумел доплыть до берега, и именно поэтому дело стало известно полиции[1]. Ордынов слышит историю посягательства на жизнь Алеши в разных интерпретациях: со слов Катерины и совсем по-другому со слов Ярослава Ильича: «…Говорят, что в болезненном припадке сумасшествия он посягнул на жизнь одного молодого купца, которого прежде чрезвычайно любил. Он был так поражен, когда очнулся после припадка, что готов был лишить себя жизни: так по крайней мере рассказывают. Не знаю наверное, что произошло за этим, но известно, что он находился несколько лет под покаянием» (I, 286). Нельзя не заметить и во всем рассказе Ярослава Ильича о Мурине нескрываемой симпатии к нему и вовлеченности в его судьбу: «стали опасаться за его рассудок», «все это произошло не иначе, как следствием бед, обрушившихся на него…» (I, 286). Из текста явственно следует, что интерес Ярослава Ильича к Мурину носит сугубо материальный характер. Предположение о взяточничестве Ярослава Ильича, с учетом того,

[1] Березкина С. В. О повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 19. СПб.: Наука, 2010. С. 293.

что в конце повести тот отрастил бакенбарды, следовательно, уволился (либо был уволен) с государственной службы, уже было высказано Е. Ю. Сафроновой[1], считающей, что «Ярослав Ильич является носителем ошибочного мнения о личности Мурина и создает ложный ход в деле раскрытия его тайного преступления»[2]. Однако в производстве у Ярослава Ильича на момент событий повести не содержится дела в отношении Ильи Мурина: обо всех событиях он рассказывает в прошедшем времени: Мурин «находился под покаянием» (I, 286), «за ним был некоторое время сильный присмотр» (I, 287).

Некоторые исследователи (О. Г. Дилакторская[3], С. В. Березкина[4]) считают, что, коль скоро Ярослав Ильич говорит о церковном покаянии, образ Мурина должен пониматься как образ кающегося грешника, хотя на самом деле о его реальном раскаянии и муках совести в произведении нет ни слова. Так, Дилакторская, несмотря на соотнесение образа Мурина с антихристом, бесом, демоном[5], одновременно хочет видеть его кающимся: «…о Мурине говорится как о разбойнике и убийце, который, оставив прежние подвиги, "находился несколько лет под покаянием", отмаливая свои грехи»[6]. Мурина и Катерину исследовательница называет «людьми религиозными, в облике и поведении которых бросаются в глаза их патриархальные черты, следование старинным обычаям», а также считает их «выразителями народного сознания, народного духа»[7]. С таким утверждением вряд ли возможно согласиться, иначе придется согласиться с тем, что «обычаями» и «выражением народного сознания и духа» являются убийство, разбой и инцест. На соотношение Мурина с «кающимся грешником» Дилакторскую наталкивают слова Ярослава Ильича: «находился несколько лет под покаянием» (I, 286). Однако

[1] Сафронова Е. Ю. Указ. соч. С. 46.
[2] Там же. С. 47.
[3] Дилакторская О. Г. Петербургская повесть в русской литературе XIX века: Пушкин, Гоголь, Достоевский: дисс. … докт. филол. наук. М., 2000. С. 199–200.
[4] Березкина С. В. Указ. соч. С. 293.
[5] Дилакторская О. Г. Указ. соч. С. 209.
[6] Там же. С. 199–200.
[7] Там же. С. 182.

словосочетание «находиться под покаянием» — это юридический термин, означающий назначение церковного покаяния как дополнительного вида наказания, и оно вовсе не обязательно должно было сопровождаться искренней молитвой и реальным раскаянием того лица, которому было назначено.

Церковное покаяние, согласно статье 61 Уложения о наказаниях уголовных и исправительных 1845 года, определялось как дополнительное наказание, то есть присоединялось «к наказаниям как уголовным, так и исправительным в некоторых определяемых законом случаях <…> по распоряжению духовного начальства осужденных»[1]. В примечании к этой норме значилось, что «виды церковного покаяния и сроки продолжения оного определяются церковным начальством. Ссылаемые в Сибирь на поселение или на житье, если они с тем вместе приговорены и к церковному покаянию, предаются оному в месте ссылки на срок, назначаемый тамошним епархиальным начальством»[2]. Интересно отметить, что на неопределенность этой санкции неоднократно обращали внимание ученые, современники Достоевского, но не в 40-е годы, когда писалась и была опубликована «Хозяйка», а значительно позже, уже во второй половине XIX века, когда в юридической науке возрос интерес к соотношению права и религии. Так, известный юрист А. В. Лохвицкий видел серьезную проблему в том, что «род и срок продолжения церковного покаяния не определен Уложением» и, не ограниченное ничем, кроме воли церковного начальства, оно «может быть даже вечным»[3]. Разумеется, никаких «критериев» раскаяния: искреннее оно или нет — определено не могло быть, в силу невозможности установления таких объективных критериев. Так что для церковного покаяния ссылка в монастырь была совершенно необязательна — лицо могло быть направлено в ведение «духовного начальства» по месту жительства. Притом в некоторых

[1] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб.: в тип. Второго отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1845. С. 20.
[2] Там же. С. 21.
[3] Лохвицкий А. В. Курс русского права. Сочинение Александра Лохвицкого доктора прав. 2 изд., испр. и доп., сведенное с кассационными решениями СПб.: скоропечатная Ю. О. Шрейера, 1871. С. 5.

случаях церковное покаяние было рекомендуемой, а не обязательной санкцией. Так, статья 1937 Уложения, предусматривавшая ответственность за причинение смерти «без намерения совершить убийство», однако путем совершения «действия, противного ограждающим личную безопасность и общественный порядок постановлениям», влекла за собой уголовную ответственность в виде заключения в тюрьму на срок от 3 до 6 мес., а также, «буде <преступник> принадлежит к одному из христианских вероисповеданий», церковное покаяние по усмотрению своего духовного начальства[1]. А статья 1941 Уложения вообще исключала ответственность за причинение смерти другому человеку вследствие несчастного случая. Эта норма была сформулирована следующим образом: «Кто случайно, не только без намерения, но и без всякой с его стороны неосторожности, причинит смерть человеку, тот не подвергается никакому за сие наказанию, и самое церковное покаяние может быть на него налагаемо не иначе, как по его собственному желанию или особому постановлению духовного начальства»[2]. Таким образом, церковное покаяние в некоторых случаях признавалось исключительно «делом совести»[3].

С. В. Березкина считает, что Мурин был направлен «на покаяние» в монастырь, во-первых, «за покушение на убийство, а во-вторых, за попытку самоубийства»[4]. Однако даже если предположить, что Мурин провел несколько лет в монастыре после нападения на Алешу, то возникает вопрос: где была в это время Катерина? По тексту повести понятно, что Мурин не отпускает ее от себя ни на шаг, памятуя историю с Алешей, когда она, затосковав, хотела сбежать с ним.

На протяжении всей повести читатель может убедиться в недюжинных «актерских способностях» Мурина: он разыгрывает те роли, какие ему

[1] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб.: в тип. Второго отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1845. С. 751.
[2] Там же. С. 752.
[3] Такую ситуацию, в частности, описывает И. С. Шмелев в повести «Богомолье», когда его герой, Горкин, рассказывает о несчастном случае, произошедшем с его помощником на стройке, и тот, хоть и формально не был виновен, но находился, по собственному желанию, «под покаянием».
[4] Березкина С. В. Указ. соч. С. 292.

в данный момент выгодны, а его истинное лицо так и остается неизвестным (и здесь, безусловно, присутствует фольклорный мотив оборотничества: Мурин, образ явно демонический, принимает различные обличия, то демонстрируя свою власть, то разыгрывая простачка, как в сцене в участке). По всей видимости, Мурин удачно «сыграл» помешательство и в случае с раскрывшимся посягательством на жизнь Алеши, притом это «помешательство», на котором настаивает Ярослав Ильич, могло и вовсе освободить его от уголовной ответственности. Среди причин, исключающих уголовную ответственность, значились: «безумие, сумасшествие и припадки болезни, приводящие в умоисступление или совершенное беспамятство»[1]. Согласно статье 102 Уложения, «не вменяются в вину преступления и проступки, учиненные больным в точно доказанном припадке умоисступления или совершенного беспамятства. Совершивший в таком припадке болезни смертоубийство или же посягнувший на жизнь другого или свою собственную, или на *зажигательство* (курсив наш — Т. К.), отдается вместо дома умалишенных на попечение родителям, родственникам, опекунам или, с согласия их, и посторонним, с обязательством иметь за ним тщательное непрестанное смотрение…»[2]. Так что когда Ярослав Ильич говорит: «за ним *был* некоторое время сильный присмотр» (I, 287) (курсив наш — Т. К.), здесь может идти речь как о надзоре полиции за Муриным в связи с его деятельностью, связанной с предсказаниями, так и о «присмотре» за «умоисступленным» Муриным, который взял на себя, разумеется, за определенную плату, Ярослав Ильич, к обоюдному удовлетворению сторон. В этой связи неожиданная симпатия Ярослава Ильича, его сочувствие к Мурину, склонность оправдывать его деяния «следствием бед» (I, 286) вполне объяснимы. В любом случае, совершив целый ряд преступлений против жизни, находясь при этом вполне в здравом рассудке, Мурин не только

[1] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб.: в тип. Второго отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1845. С. 31.
[2] Там же. С. 32–33.

избежал наказания, но и приобрел «покровителя» в лице Ярослава Ильича. Итак, на момент событий повести Мурин формально чист перед законом, фактически же, с учетом тяжести его преступлений, должен был уже давно отбывать наказание на каторге.

Соучастие Катерины в преступлениях Мурина по Уложению о наказаниях уголовных и исправительных 1845 года определяется статьей 16 как «прикосновенность» «к делу и преступлению». «Прикосновенными» считались: а) попустители — «те, которые имев власть или возможность предупредить преступление, с намерением или по крайней мере заведомо допустили содеяние оного»[1] и б) укрыватели — «те, которые не имев никакого участия в самом содеянии преступления, только по совершении уже оного заведомо участвовали в сокрытии или истреблении следов его, или же в сокрытии самих преступников, или также заведомо взяли к себе или приняли на сбережение или же передали или продали другим похищенные или отнятые у кого-либо или же иным противозаконным способом добытые вещи»[2]. Исходя из этого в эпизоде убийства Муриным родителей Катерины ее деяние квалифицировалось бы как укрывательство, в случае же посягательства (неизвестно, впрочем, оконченного или нет) на жизнь Алеши — как попустительство.

Приехав в Петербург, Мурин не только не отказался от своей преступной деятельности, но и возглавил «шайку воров» (I, 320), контрабандистов и мошенников (I, 320), которая действовала в доме Кошмарова, причем еще и занялся предсказательством на возмездной основе. Хозяин дома явно боится Мурина, при этом неясно, чего он боится больше: его связей с криминальным миром или его «колдовских чар». Так, Ордынов, столкнувшись с домовладельцем, видит, что тот находится в состоянии мистического страха и поэтому не замечает жильца: «В дверях квартиры он плотно столкнулся с маленькой седенькой фигуркой, выходившей, потупив очи, от Мурина.

[1] Там же. С. 4.
[2] Там же. С. 5.

"Господи, прости мои прегрешения!" — прошептала фигурка, отскочив в сторону с упругостью пробки <…> "…О, Господи, Господи"» (I, 288)[1].

Портрет Кошмарова, дважды изображенный в повести, имеет взаимоисключающие характеристики: если Ордынов видит «маленького, согбенного, седенького человека в тулупе», который «шел кряхтя, спотыкаясь, смотрел в землю и что-то нашептывал про себя» (I, 282), то Ярослав Ильич отзывается о нем совсем иначе: «Величавый старик! <…> Благородная старость!» (I, 285). Таким образом, старик, кажущийся окружающим «величавым», сам находится в подчинении (основанном на мистическом, суеверном страхе) у Мурина, который умеет внушать страх: его боится не только домовладелец, но и представитель органов власти. Магические ритуалы Мурина тоже имеют успех за счет эксплуатации чувства страха его посетителей, и, прежде всего, страха смерти. Как рассказывает Ярослав Ильич, приходящих к нему людей старик пугал какими-то страшными предсказаниями: «имел ужасное влияние на приходивших к нему» (I, 287), и все выходили от него «бледные как платок» (I, 287).

Необходимо при этом отметить, что Ярослав Ильич, конечно, образ гораздо более сложный, чем обычный взяточник, — он сам готов поверить в «сверхъестественные способности» Мурина: «он не шарлатан. Сам Пушкин упоминает о чем-то подобном в своих сочинениях» (I, 287). Однако Мурин, конечно же, шарлатан, в то время как Ярослав Ильич, говоря словами Пушкина, «сам обманываться рад»: ему искренне хочется верить в то, что он «покрывает» не мошенника, а «мистика». На вопрос Ордынова, занимается ли Мурин в настоящий момент такими практиками, Ярослав Ильич отвечает: «Строжайше запрещено-с» (I, 287). Притом интересно, что чуть ранее Ордынов слышит о тех же ритуалах Мурина от дворника-татарина: «Он все знает, книжка много читала, читала, читала, все читала и другим сказывала.

[1] На то, что Кошмаров боится Мурина, указывает также и О. Г. Дилакторская / Дилакторская О. Г. Скопцы и скопчество в изображении Достоевского (К истолкованию повести «Хозяйка») // Philologica, Двуязычный журнал по русской и теоретической филологии. Т. 2, № ¾, 1995. С. 69.

Так, пришла кто: два рубля, три рубля, сорок рубля, а не хошь, как хошь; книжка посмотрит, увидит и всю правду скажет. А деньга на стол, тотчас на стол — без деньга ни!» (I, 282).

В Уложении о наказаниях уголовных и исправительных 1845 года на вопросы: какие деяния Мурин скрывает от полиции, почему «за ним был некоторое время сильный присмотр» (I, 287) и о чем говорит Ярослав Ильич «Строжайше запрещено-с» — можно найти лишь приблизительный ответ. Колдовство, предсказания и прочие магические практики были криминализированы статьями 1159–1164 и входили в группу уголовно-правовых норм, объединенных названием «О подложном проявлении чудес и других сего рода обманах», в главе III «О нарушении общественного спокойствия, порядка и ограждающих оные постановлениях» раздела VIII «О преступлениях и проступках против общественного благоустройства и благочиния». В статье 1159 Уложения было криминализировано ложное разглашение о «каком-либо случившемся чуде» или выдача приготовленного действия «легковерным за чудо»[1] (притом это «ложное чудо» должно было как-то касаться христианских святынь, так как деяние было определено как «обман», «до предметов святыни касающийся»[2]). В статье были указаны возможные мотивы такого преступления: «ради корысти, суетной славы или другой личной выгоды», то есть для законодателя было очевидно, что религиозные чувства «легковерных» граждан мошенники-колдуны используют в своих интересах[3].

Статья 1160 Уложения запрещала, «пользуясь простотой и легковерием каких-либо людей, выдавать себя за колдунов и чародеев», и употреблять «для своих лжепредсказаний и лжепредзнаменований <…> предметы,

[1] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных… С. 476.
[2] Там же.
[3] Интересно, что в комментарии к Уложению В. М. Шимановского прямо указывалось, что целью колдовства является мошенничество: «совершающие это деяние всегда имеют цель — исторгнуть таким образом деньги» // Шимановский В. М. Преступные деяния по Уложению о наказаниях уголовных и исправительных и Уставу о наказаниях, налагаемых мировыми судьями. Одесса: тип. акционерного Южно-русского общества печатного дела, 1910. С. 227.

христианскому богослужению посвященные»[1]. Статья 1164 устанавливала уголовную ответственность лица, выдающего себя за «одаренного какою-либо сверхъестественною силою или святостью», с тем чтобы «посредством возбужденного сим обманом уверения, произвести в народе тревогу, волнение, или уныние, или же неповиновение установленной законом власти»[2], то есть в этом случае демонстрация «чудес» или «фокусов» должна была быть сопряжена с большим стечением народа. Однако ни одно из описанных деяний в полной мере не соответствует тому, чем занимался Мурин (хотя к нему и приходили посетители, но из рассказа Ярослава Ильича следует, что он принимал их индивидуально). Запрет же на любые «лжепредзнаменования» и «лжепредсказания» (а не только касающиеся предметов святыни или сопряженные с большим стечением людей) содержался в Уставе о предупреждении и пресечении преступлений — законодательном акте, направленном на профилактику правонарушений[3]. Статьей 36 Устава запрещались «лжепредсказания и лжепредзнаменования» вообще, а статьей 37 запрещалось «выдавать себя за колдуна или чародея и употреблять подобные обманы, основанные на суеверии, невежестве и мошенничестве»[4]. Злоупотребляя доверием людей, запугивая их смертью или иного рода страшными «предсказаниями», Мурин сам, видимо, начинает верить в свои «магические способности», чувствует свою неограниченную власть над людьми и этим оправдывает свои преступления: как прошлые, так и, возможно, будущие.

Такой род занятий Мурина служит еще одним, дополнительным, подтверждением его принадлежности к хлыстовству. Предсказательства, «пророчества» были характерны для хлыстовской среды и очень в ней

[1] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных… С. 476.
[2] Там же. С. 479.
[3] Об этом законодательном акте см. напр.: Лазарева Л. В., Наумов И. А. История формирования и развития отечественной системы предупреждения преступлений в дореволюционный период // Историко-правовые проблемы: новый ракурс, 2020. № 1. С. 110–121.
[4] Устав о предупреждении и пресечении преступлений (Св. Зак. Т. XIV изд. 1857 г.), дополненный и измененный по продолжениям 1863, 1864, 1868, 1869 и 1871 годов) с разъяснениями по Уложению о наказаниях, изд. 1866 г. и по Уставу о наказаниях, налагаемых мировыми судьями. СПб.; М.,1872. С. 11.

почитаемы. По наблюдению А. П. Щапова, ведущего происхождение хлыстов напрямую из язычества, хлыстовские «пророки» и «пророчицы» предсказывали урожай или неурожай, «удачи и неудачи разных промыслов» и т. д., ничем не отличаясь от деревенских колдунов. «Когда стал возникать раскол, — отмечает ученый, — волхвы и чародеи, шаманы и кудесники стали обращаться в пророков и расколоучителей»[1], а «про чародейства и волшебнические действия Данилы Филиппова (полулегендарного персонажа середины XVII века, считающегося основателем хлыстовщины и называвшего себя Богом Саваофом (или, как он говорил, «самаофом» — Т. К.) и Ивана Тимофеевича Суслова (распространителя хлыстовства, представляющего себя Христом и почитаемого за Христа среди хлыстов — Т. К.) сохраняются <…> легенды и мифы»[2]. «Возникши в такой этнографической среде, среди крещеных и некрещеных, обруселых и полуобруселых финских племен, — продолжает Щапов, — секта "людей божиих" очень многое от них заимствовала. Та огромная масса русского православного народа, которая была не что иное, как давно обруселая чудь, меря, мордва <…>, в XVII и в XVIII веках далеко не вся отстала от старого финского шаманства. И вот вышедшие из этой массы или появившиеся среди ее книжные и учительные люди, вроде Данилы Филиппова, Суслова и Селиванова, внесли в основанную ими секту финский шаманизм, придав ему наружно-христианский вид пророчеств»[3]. Исследователь обращает внимание на «удобную» для проникновения секты в различные слои населения почву: в первую очередь, это «магическое мышление» — вера в «дурной глаз», предсказания, гадания и т. д., столь распространенное в простонародной, мещанской и купеческой среде. И если для христианства сочетание веры в Бога, участия в церковных службах и оккультизма (колдовства, гаданий и т.д.) абсолютно неприемлемо, то для хлыстовства это было вполне типичным явлением. Нельзя не заметить,

[1] Щапов А. П. Указ. соч. С. 600.
[2] Там же. С. 604.
[3] Там же. С. 607–608.

что именно такое мировоззрение было свойственно и родителям Катерины: она рассказывает Ордынову, как ее законный отец, почувствовав неладное, «всех людей созвал, завод остановить приказал и дом от худого глаза беречь» (I, 296). Неудивительно, что воспитанная в такой среде девушка оказывается во власти «чернокнижника» Мурина.

Из всех исследователей, обращавшихся к «Хозяйке», на опасность, к которой ведет такое магическое мышление, как на реальную психологическую причину подчинения Катерины Мурину указывает только О. В. Седельникова. Исследовательница замечает, что, коль скоро в семье Катерины так верят в магию, «дурной глаз», Мурину оказывается нетрудно запугать ее и подчинить себе: «"Слабое сердце" Катерины не может противостоять таинственной власти темной силы раскольника Мурина и его старых книг, хотя и прекрасно осознает ее губительный характер, именно в силу своей непросвещенности, суеверности»[1].

Ритуал псевдоисповеди в церкви, столь поразивший Ордынова, показывает, что зависимость Катерины от Мурина основывается не только на вовлечении в преступление, но и на эксплуатации религиозных чувств: Мурин сам толкает ее на преступление, и он же как бы «отпускает» ей грехи. Напуганная «пророчествами» старика и находясь постоянно под его «присмотром», Катерина делится своими страхами с Ордыновым: «Он говорит <…> что когда умрет, то придет за моей грешной душой» (I, 293). Мистический страх Катерины подчеркивается на протяжении всей повести: «Я все боюсь, все боюсь» (I, 277); «Жизнь-то моя не моя, а чужая, и волюшка связана!» (I, 291); «Злой человек — он, погубитель мой!.. Я душу ему продала…» (I, 293).

Если Катерина, по крайней мере в начале произведения, еще молится, и Ордынов интуитивно чувствует, что ей есть о чем молиться: «слезы опять катились и сохли на горячих щеках ее, как будто омывая какое-нибудь

[1] Седельникова О. В. Указ. соч. С. 74.

страшное преступление» (I, 270), то Мурин, в отличие от нее, не молится никогда (поэтому и считать его кающимся грешником ошибочно). Первый раз, при встрече в церкви, он заходит туда и ведет себя, «как хозяин», во второй же раз, когда Ордынов встречает Катерину в церкви во время вечерни, Мурина там нет — он появляется, когда Катерина уже выходит из церкви, и уводит ее за собой. Действительно, если Мурин занимает лидирующее положение в хлыстовской или в некой сходной с хлыстовской группе, то фактически он ставит себя на место Бога и не считает нужным ходить в православный храм даже «для прикрытия». Так, П. И. Мельников-Печерский делает следующее наблюдение о роли наставников в хлыстовских и скопческих общинах: «непогрешимость папы, божественность далай-ламы, хутухт и хубильханов ничто в сравнении с непогрешимостью и божественностью хлыстовского или скопческого христа или пророка!»[1]

Мотив «пленения» Катерины, ее зависимость от своего отца / мужа / любовника / «учителя» неоднократно подчеркивался исследователями. Так, еще К. В. Мочульский объяснял «плен» Катерины «мистическим террором» и соучастием в преступлении, в которое, правда, сам исследователь не вполне верит, о чем свидетельствует союз «будто бы»: «Катерина находится в плену у Мурина <…> Мурин овладевает ее душой, внушая ей мистический ужас за будто бы совершенное ею преступление. <…> Старый муж приковывает к себе молодую жену *мистическим террором*»[2] (курсив авт. — Т. К.). Главная заслуга автора, по мысли Мочульского, — в «анализе тирании демонического человека над "слабым сердцем"», в «раскрытии страсти как властолюбия»[3].

Ордынов чувствует бессилие, так как не понимает, какой властью Мурин удерживает Катерину. Именно поэтому после встречи с Катериной и всех

[1] Мельников П. И. (Андрей Печерский). Указ. соч. С. 281.
[2] Мочульский К. В. Указ. соч. С. 256. Из текста никак не следует, что Мурин — муж Катерины, более того, даже дворник выражает неподдельное удивление, когда Ордынов называет Катерину женой Мурина, и если брать во внимание принадлежность героев к сектантской, хлыстовской, среде, то необходимо учитывать, что запрет на заключение брака был в числе 12 «заповедей» хлыстов. Впрочем, за исключением союза «будто бы», ставящего под сомнение преступление Катерины в форме соучастия, а также определения родственных связей героев (муж и жена), с пониманием психологической стороны зависимости Катерины от Мурина, предложенным ученым, можно согласиться.
[3] Там же.

случившихся с ним событий его сочинение по истории церкви зашло в тупик: без изучения феномена сект оно не может состояться. Соприкоснувшись с проблемой на практике, молодой ученый, пока еще на интуитивном уровне, уловил главное в этом феномене: секта — это не столько ересь, сколько жесткая, подавляющая личность структура. Он увидел «безвыходную тиранию» (I, 319), манипулирование при помощи вовлечения в преступление: «перед испуганными очами вдруг прозревшей души (Катерины — Т. К.) коварно выставляли ее же падение, коварно мучили бедное *слабое сердце* (курсив авт. — Т. К.), толковали перед ней вкривь и вкось правду, с умыслом поддерживали слепоту…» (I, 319). По сути, Ордынов перечисляет здесь признаки формирования зависимости в тоталитарных сектах, которые будут выделены лишь в середине XX века[1].

Безусловно, негодование Ордынова «бессильно»: в 40-е годы XIX века феномен сект еще не был не только изучен, но и даже хоть сколько-нибудь описан. Религиоведческие, психологические, социологические и правовые исследования этого феномена, выявляющие особенности культовой аддикции (зависимости), появятся более чем через столетие[2]. Неспроста в конце повести

1 Так, современный американский исследователь культов С. Хассен главным признаком, формирующим зависимость членов секты от лидера, называет контроль над сознанием, который состоит из четырех компонентов: контроль поведения, контроль мышления, контроль эмоций и информационный контроль // Хассен С. Указ. соч. С. 85–118. Все эти признаки в разной степени можно увидеть и в изображении зависимости Катерины от Мурина. На «уголовные связи и темное прошлое» Мурина обращал внимание еще Г. М. Фридлендер с коллективом авторов примечаний к Полному собранию сочинений Достоевского (I, 509), однако современные исследователи нередко оставляют этот факт без внимания.

2 В настоящее время в работах по психологии зависимостей (аддиктологии) выделяются следующие симптомы религиозной аддикции, характерные для членов деструктивных сект: «неспособность думать, сомневаться и задавать вопросы по поводу религиозной информации» (Катерина не понимает, что читает ей Мурин и не может у него спросить, она решается лишь попросить Ордынова «после» рассказать ей, что` ей читает Мурин); черно-белое мышление; основанная на стыде вера (этот пункт в повести Достоевского особенно ярко проиллюстрирован); магическая убежденность, что Бог все сделает для тебя без твоего серьезного участия; <…> компульсивные или навязчивые стремления к религиозным ритуалам (молитвенные, экстатические порывы Катерины ярко иллюстрируют эту особенность); <…> конфликт и споры с наукой, медициной и образованием (Катерина, скорее всего, неграмотна или малограмотна: она признается Ордынову, что «слышала, что книги человека портят» (I, 277), а к ее больной матери никто не вызывает доктора); <…> изоляция, разрыв прежних отношений (Мурин строго следит, чтобы Катерина не вступала ни с кем в коммуникацию); манипулирование цитатами или текстами, ощущение избранности, заявления о личных посланиях от Бога (скорее всего, оккультно-религиозные практики Мурина примерно на этом и основаны, по крайней мере дворник-татарин говорит о предсказаниях по книгам); трансоподобное состояние, счастливое (или суперодухотворенное) выражение лица (именно на эти психологические и портретные особенности Катерины и обращает внимание Ордынов); ощущение правоты и превосходства над всем остальным человечеством» (эта черта свойственна Мурину в высшей степени) // См., напр.: Кутбиддинова Р. А. Психология зависимости: учебно-методич. пособ. Южно-Сахалинск: СахГУ, 2017. С. 29; Мандель Б. Р. Психология зависимостей (аддиктология). Учеб. пособ. М.: Вузовский учебник, ИНФРА-М,

состоялась еще одна встреча Ордынова с Ярославом Ильичом: мечтатель-поэт-ученый должен был узнать, что «злодейский притон», который приснился ему в начале произведения, когда он только поселился в квартире Мурина, оказался реальностью. Именно этим новым знанием — о сращивании сект с криминалом — и должен был «обогатиться» его научный труд. Таким образом, Достоевский, опережая свое время, «заставляет» героя столкнуться с проблемой криминального сектантства, устрашиться и понять, что выбранная им тема исследования включает в себя и *весь этот ужас*. Встретив, как он подумал вначале, свою любовь, Ордынов сталкивается лицом к лицу с предметом своего исследования и испытывает целую гамму новых чувств: ужас от того, что он узнал, и одновременно бессилие и разочарование от своего же бессилия, от невозможности спасти Катерину. Его страсть должна перегореть, превратиться в новое научное знание и лечь в основу его обновленного труда.

Уже позже, в 60-е годы XIX века, исследователи, обращавшиеся к проблеме сект, выделяли проблему искаженной системы ценностей адептов хлыстовских и скопческих общин, в частности готовность к совершению преступления по приказанию «кормщика корабля». По наблюдению П. И. Мельникова-Печерского, это вовсе не было редкостью: «велит он («кормчий» «корабля» либо хлыстовский или скопческий «пророк» — Т. К.) сделать преступление, какого бы рода оно ни было, без размышления оно совершается, как повеление самого Бога. Никто не смеет подумать, что совершено преступление, ибо не пророк повелел совершить его, а сам бог, не преступление совершено, но исполнена святая воля Божья»[1]. Сходным образом иллюстрирует позицию хлыстов по этому вопросу И. М. Добротворский: «Пророк людей божиих <…> что ни делает и что ни говорит, хотя бы дела его были самые предосудительные и мерзкие и слова

2012. С. 181. Подробнее о «предвестии» понимания Достоевским культовой аддикции в исследуемой повести речь пойдет во 2-м параграфе.

[1] Мельников П. И. (Андрей Печерский). Указ. соч. С. 279–280.

богохульные, ему уже не вменяется в грех и не подлежит ответственности. <…> Это от того, что он освободился от греха, правда, он делает иногда такие поступки, которые у других называются грехами, но поступки эти не составляют грехов, когда совершаются им. <…> "Хотя я с писаным законом творю несходно, — говорит пророк людей божиих, — но с волею Божиею сходно, потому что это я не своей волей сие творю. <…> Стало быть, Бог строит обо мне что-нибудь особенное"»[1].

Интересно, что криминальный и аморальный образ жизни хлыстов отражен даже в хлыстовском фольклоре. Так, А. П. Щапов приводит следующий «духовный стих» хлыстов:

Уж как каялся молодец сырой земле:
«Ты покай, покай, матушка сыра земля!
Есть на душе три тяжкие греха,
Да три тяжкие греха, три великие…»
Как спроговорив матушка сыра земля;
«В первом грехе тебя бог простит,
Хоть бросил отца с родной матерью,
Втоды глупой был, да неразумный сын.
И в другом грехе тебя Бог простит,
Хоть и жил со кумой со хрестовой,
Хоть прижили отрока младого —
Втоды холост был, да неженатый человек.
А в третьем-то грехе не могу простить,
Как убил во поле братенку хрестоваго,
Порубил целованьица хрестоваго»[2] (орфография сохранена — Т. К.).

[1] Добротворский И. М. Указ. соч. С. 82.
[2] Щапов А. П. Указ. соч. С. 613. Орфография сохранена. Покаяния перед землей, как отмечает исследователь, составляли часть вероучения хлыстов. Вызывает вопросы слово «целованьица». Возможно предположить, что это народная форма слова «целовальник» — «в Древней Руси: должностное лицо по сбору податей и по некоторым судебно-полицейским делам» // Большой универсальный словарь русского языка. Сост. И. С. Иванов. М.: Центрполиграф, 2010. С. 780. Так что, вероятно, речь идет об убийстве представителя власти. Заступая на службу, «целовальники» (предтечи современных судебных приставов) целовали крест — отсюда происхождение этого названия.

Итак, первое в творчестве Достоевского обращение к теме сект, предположительно хлыстов, в «Хозяйке» открывает простор для осмысления целого ряда тем: абсолютной, тоталитарной власти одной личности над другой (над другими), удержания в страхе, в том числе и мистическом, власти идеи над человеком, — все эти вопросы будут развиты в последующих произведениях и публицистике писателя. Вопрос о принадлежности героев к конкретной религиозной общине, конечно, может быть решен только предположительно, тем более что, помимо хлыстовщины, в начале XIX века существовало множество и других сект, сведения о которых остались лишь в специальных исследованиях. Так, Н. В. Варадинов упоминает о действовавшей в Петербурге в начале XIX века финской секте, сходной с хлыстовщиной, для которой были характерны те же радения и «пророчества» и где так же, как у хлыстов, «брак почитают противным религии, которая, по их мнению, не препятствует находящемуся в супружестве лицу питать пламенную любовь к другому, имеющему с ним одинаковые чувствования; это согласование чувств приписывают ни физическим, ни нравственным причинам, а сверхъестественному действию»[1]. Притом один из руководителей этой секты, как и Мурин, «находился в плотском смешении с двумя женщинами — матерью и дочерью»[2].

Конечно, Достоевский вряд ли мог знать об этой секте «финских раскольников», но очевидно то, что интуицией гения он уже уловил те разрушительные для личности и общества признаки, которыми характеризуется секта. В повести не содержится никаких сведений или даже намеков на участие Мурина и Катерины в каких-либо коллективных ритуальных действиях типа хлыстовских «радений». Возможно, как предположила О. Г. Дилакторская, это не сделано по цензурным соображениям, и с этим нельзя не согласиться, но и позднее для Достоевского больший интерес будет представлять не общность, не коллектив, не секта как

[1] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 281.
[2] Там же.

социальное явление (как, в частности, для Мельникова-Печерского), а «человек как тайна», изображение самого «духа» сектантства, посягающего на человеческую свободу. При этом также важно отметить, что, несмотря на все сходство слов и поступков «Хозяйки» с идеологией хлыстовщины, оно все же носит достаточно условный характер, потому что и сама по себе хлыстовщина не была структурирована и четко организована[1].

Таким образом, Достоевским в «Хозяйке» в гениальной художественной форме открывается знание о феномене сект вообще, «в чистом виде», еще до того, как он будет описан специалистами в разных областях: психологии, религиоведения, права и социологии. Возможно, именно Ордынову, по замыслу автора, предстоит открыть плеяду ученых, занимающихся изучением сект, культовой зависимости и сектантского криминала. Проблема «сращивания» сект с криминалом, объясняемая абсолютной властью руководителя и его вседозволенностью, в творчестве Достоевского, да и, пожалуй, во всей русской литературе, впервые поднимается именно в этой повести.

1.2. Противоречивость образа Катерины в повести «Хозяйка»: зависимость и власть.

Противоречивость и двойственность характера главной героини отмечали, пожалуй, едва ли не все исследователи, обращавшиеся к изучению «Хозяйки». В настоящей работе амбивалентность этого образа следует рассмотреть в соответствии с предполагаемой принадлежностью героини к секте, хлыстовской либо сходной с хлыстами, и выделить те «открытия» в художественной антропологии Достоевского, к которым приходит писатель при создании этого, следует полагать, самого загадочного из всех женских образов в его творчестве.

[1] К такому выводу приходит, в частности, О. И. Дехтевич: «…секта (хлыстов — Т. К.) не имела ни единого центра, ни единого учителя» // Дехтевич О. И. Указ. соч. С. 41.

Неоднократно ученые обращались к фольклорной традиции, воспринятой и преломленной писателем в «Хозяйке». Так, например, Г. И. Чулков негативный отзыв Белинского объяснял незнанием последним фольклора: «Немудрено, что Белинский, мало знакомый с фольклором и даже не оценивший должным образом сказок Пушкина, отнесся к "Хозяйке" резко отрицательно»[1]. Писатель-исследователь, пожалуй, впервые выявил сказочную символику повести: «Катерина — сказочная царевна, заколдованная волшебником Муриным. Герой стремится расколдовать ее, но сам попадает под власть волшебных чар»[2]. Впоследствии фольклорные сюжеты и образы, воспринятые в «Хозяйке», стали предметом рассмотрения В. Е. Ветловской[3], О. Г. Дилакторской[4], В. П. Владимирцева[5] и других ученых. Так, О. Г. Дилакторская порабощенность Катерины Муриным, ее зависимость от него объясняет тем, что вся повесть выстроена по «законам волшебной сказки»[6], согласно которым «старик стережет красавицу, как Змей Горыныч, держит ее взаперти, как Кощей Бессмертный, стремится купить ее расположение…»[7]. Возможно, именно традиция волшебной сказки «мешает» как читателям, так и исследователям «разглядеть» соучастие Катерины в преступлениях Мурина. Если она «заколдована», значит, невиновна, так как не может вполне распоряжаться своей волей. Здесь возникает важная, в том числе, и криминологическая проблема, которая требует междисциплинарного подхода к ее осмыслению: насколько вообще зависимое лицо может руководить своими действиями и нести ответственность за них[8].

Однако большинство исследователей не считает Катерину абсолютно безвольной, а пытается разгадать причину «двойственности» ее характера, и

---

[1] Чулков Г. И. Как работал Достоевский М.: Сов. Писатель, 1939. С. 45.
[2] Там же.
[3] Ветловская В. Е. Фольклорно-христианские мотивы раннего творчества Ф. М. Достоевского // Средневековая и новая Россия. Сб. научн. статей. К 60-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова. СПб.: изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1996. С. 571–592.
[4] Дилакторская О. Г. Формула сказки в «Хозяйке» Ф. М. Достоевского // Русская речь, 1996. № 5. С. 96–101.
[5] Владимирцев В. П. Указ. соч. С. 178–181.
[6] Дилакторская О. Г. Указ. соч. С. 96.
[7] Там же. С. 98.
[8] Рассмотрение этого вопроса будет продолжено в конце данного параграфа.

в этой связи объяснение при помощи фольклорной традиции «заколдованностью» героини недостаточно, потому что «Хозяйка» все же не сказка, а повесть, притом повесть реалистическая, хоть и сильно «пропитанная» романтическими традициями. В. Ф. Переверзев определяет образ Катерины как «тип женщины-двойника, колеблющийся между нежностью и жестокостью, между самоотречением и властолюбием»[1]. «Борьбу двух начал: светлого и темного»[2] в душе Катерины прослеживает и К. К. Истомин, а Н. М. Чирков в характере героини видит «первоначальное воплощение одного из ведущих мотивов творчества Достоевского — раздвоение человека и его вступление на путь зла»[3]. Б. Г. Реизов в качестве литературной традиции, воспринятой Достоевским, отмечает, как и другие исследователи (и более ранние, и более поздние), «Страшную месть» Н. В. Гоголя, а наряду с ней — немецких романтиков, которые в начале XIX века «создавали фантастические романы и повести с магией, любовью и нечистой силой»[4]; в частности, в качестве возможных «претекстов» называет повести Л. Тика «Белокурый Экберт» и «Любовные чары»[5].

На зависимость Катерины от Мурина указывала и З. Г. Минц, сравнивая ее с полумифической Фаиной из «Песни Судьбы» А. А. Блока, отмечая «народное» начало обеих героинь, но замечая при этом, что «Катерина слабее, мотив заколдованности ее Стариком, зависимости от Мурина звучит в повести

[1] Цит. по: Переверзев В. Ф. Гоголь. Достоевский. Исследования. М.: Советский писатель, 1982. С. 266. (издание, выпущенное к 100-летию со дня рождения автора). Впервые же монография В. Ф. Переверзева о Достоевском увидела свет еще в 1912 г.: Переверзев В. Ф. Творчество Достоевского (критический очерк). С предисловием П. Н. Сакулина М.: кн-во Современные проблемы, 1912. 368 с., затем неоднократно переиздавалась.

[2] Истомин К. К. Указ. соч. С. 41.

[3] Чирков Н. М. Указ. соч. С. 10.

[4] Реизов Б. Г. Указ. соч. С. 144.

[5] Сравнивая с приведенными претекстами, исследователь определяет психологию героинь, включая Катерину, следующим образом: «Влюбленная героиня становится жертвой непостижимых для нее влечений, каждый жест, взгляд, слово любимого отдает ее целиком в его власть. Зная, что ее повелитель недостоин любви, что он способен на самые страшные преступления по отношению к ней и к другим, она все же не в состоянии избавиться от беззаветной преданности своему соблазнителю. Рабски подчиняясь своим страстям, она иногда совершает преступления, которых требует повелитель, и затем испытывает жестокие мучения совести. Она понимает свою любовь как нечто роковое и неотвратимое или как колдовство. В борьбе неразумной страсти с нравственным сознанием в огромном большинстве случаев побеждает подсознание, приводящее к гибели женщину и ее семью. В таком положении находится и Катерина Достоевского» // Там же. С. 147.

постоянно»[1]. А. Б. Галкин конфликт повести определяет как любовно-мистический и тоже указывает на зависимость Катерины от Мурина. В интерпретации исследователя, впрочем, прослеживается некий «ницшеанский» подтекст, и зависимость Катерины определяется «культом силы»: «Катерина <…>, так желавшая избавиться от наваждения мужа-колдуна и отдаться любви к Ордынову, в конце концов вынуждена вернуться под власть Мурина, вручить свою волю сильнейшему, принести в жертву счастье, нарисованное в мечтах»[2].

Проблема соотносения «Страшной мести» Н. В. Гоголя и «Хозяйки» Ф. М. Достоевского неоднократно привлекала внимание исследователей, однако следует предположить, что главная идея «мистической» власти колдуна над душой дочери в «Страшной мести», будто бы продолженная или, скорее, переосмысленная в «Хозяйке», требует уточнения. На связь «Хозяйки» со «Страшной местью» еще в 1921 году указывал Ю. Н. Тынянов, утверждая, что Достоевский в значительно большей степени пародирует Гоголя, чем «следует» за ним, ибо «всякая литературная преемственность есть прежде всего борьба, разрушение старого целого и новая стройка старых элементов»[3]. Отмечая такую преемственность в форме пародирования «Страшной мести» в «Хозяйке» («действующие лица "Хозяйки" близки к лицам "Страшной мести"»[4]), Тынянов, однако, не конкретизирует далее свою мысль, а ограничивается лишь замечанием об одинаковых именах героинь[5].

В 1934 году на сюжетное сходство двух произведений обратил внимание А. Белый в своей последней книге «Мастерство Гоголя»: он рассматривает параллели «колдун / Мурин» и «пани Катерина / Катерина-хозяйка». Интересно, что Белый уже акцентирует внимание на том, что Мурин

---

[1] Минц З. Г. Блок и Достоевский // Достоевский и его время. Л.: Наука. Ленингр. отд., 1971. С. 240. Орфография авт.

[2] Галкин А. Б. Образ Христа в творческом сознании Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук. М., 1992. С. 124. То, что Мурин не муж Катерины, явствует из текста повести, но события намеренно так запутаны автором, что в них «путаются» не только читатели, но и исследователи.

[3] Тынянов Ю. Н. Достоевский и Гоголь (к теории пародии). Петроград: ОПОЯЗ, 1921. С. 6.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 9.

фактически безнаказанно занимается разбойничьим промыслом, а параллель с героем «Страшной мести» видит именно в плане малозначительности наказания за далеко не самые тяжкие преступления, о которых становится известно читателю: «колдун терпит кару за то, что шпион; Мурин карается не за разбой, а за мелкую контрабанду»[1]. В понимании Белого в «Хозяйке» образы обоих главных героев: и Катерины, и Мурина — продолжают линию, заданную Гоголем: «"Хозяйка" — отклик "С<трашной> М<ести>" <…> она (Катерина в "Хозяйке" — Т. К.) как бы — пани Катерина, согласившаяся на *брак с отцом*» (курсив авт. — Т. К.), а «Мурин списан с ростовщика (в "Портрете" — Т. К.) и с колдуна Гоголя»[2].

Тогда же, в 30-е годы XX века, к осмыслению этой параллели обратился А. Л. Бем, для которого «близость двух героинь "Страшной мести" и "Хозяйки", носящих общее имя Катерина, находится вне всякого сомнения»[3]. Достоевский в своих «литературных спорах» с Гоголем, как считает ученый, развивает лишь намеченные, но не осмысленные последним проблемы («пропущенные идеи», как, по предположению Бема, их мог бы назвать сам писатель), «чтобы показать всю их существенность»[4]. А. Л. Бем, пожалуй, впервые переводит в реальную плоскость мотив «таинственной власти», объединяющий оба произведения. Этот «мотив таинственной власти отца над дочерью», по мысли Бема, «Достоевский лишает немотивированной таинственности, переводит из потустороннего мира в мир психической

[1] Белый А. Мастерство Гоголя. Исследование. М.: Книжный клуб Книговек, 2011. С. 374. Видимо, здесь имеется в виду финал произведения, когда выяснилось, что дом Кошмарова населяли «мошенники» и «контрабандисты», но и здесь Мурин избежал наказания — вместе с Катериной он успел скрыться, так что нельзя сказать, что Мурин вообще за что-либо «карается». Притом, говоря о преступлениях Мурина, оставшихся без наказания, Белый обходит вниманием тот факт, что в его преступлениях была замешана и Катерина.

[2] Там же. При всей значимости наблюдений А. Белого, нельзя согласиться с объяснением им власти Мурина гипнозом: Катерина, в понимании поэта, сошла с ума «под гипнозом не то мужа, не то родственника» (Белый А. Указ. соч. С. 373). Впрочем, словосочетание «под гипнозом» в устах поэта Серебряного века может иметь и переносное либо явно гиперболизированное значение. «Гипнотизером» называет Мурина и К. К. Истомин (Истомин К. К. Указ. соч. С. 37). Однако следует предположить, что многое из возможного в работах, носящих характер эссе, тем более авторов, чья культурная картина мира была сформирована эпохой Серебряного века, недопустимо в современной академической науке, о чем речь пойдет далее.

[3] Бем А. Л. Достоевский — гениальный читатель // О Достоевском. Сб. статей под ред. А. Л. Бема. Прага 1929 / 1933 / 1936. М.: Русский путь, 2007. С. 217.

[4] Там же. С. 216.

загадочности»[1]. Как отмечает исследователь, обеих Катерин объединяет зависимое положение: «Катерина Достоевского находится в такой же роковой власти отца, как и героиня гоголевской повести», но «то, что у гоголевской Катерины протекает еще подсознательно, то у Катерины Достоевского бурно вырывается наружу и уже находит психологическую мотивировку»[2]. Достоевский, как считает Бем, обращает внимание, в первую очередь, на «загадочное порабощение человека человеком, рабство воли и добровольное отдание себя во власть другого»[3], изображенное в гоголевской повести.

Хоть и нельзя согласиться с тем, что Катерина *добровольно* отдается власти Мурина, но все же сделанное ученым предположение о *реальной* основе его власти, очень важно в истории изучения повести, тогда как продолжающиеся по сей день в литературоведческой науке попытки всерьез говорить о колдовстве и гипнозе вызывают по меньшей мере недоумение[4]. Власть Мурина над Катериной, в отличие от власти колдуна над гоголевской Катериной, не «мистическая», а психологически обоснованная: она, по Бему, «объясняется психологией "слабого сердца", особого психического состояния, когда человек готов отдать добровольно волю свою другому только за то, что он берет на себя всю ответственность за него, за право переложить свою вину со своих слабых плеч на плечи другого»[5]. Основываясь на этом, ученый приходит к выводу о том, что старик Мурин является «прямым прообразом Великого Инквизитора»[6].

Идея Бема о переводе Достоевским сказочных, «таинственных» событий в реалистическую плоскость была продолжена К. В. Мочульским: «У Гоголя

---

[1] Бем А. Л. Драматизация бреда… С. 123.
[2] Там же.
[3] Бем А. Л. Достоевский — гениальный читатель … С. 217.
[4] Так, Э. С. Кузьминых власть старика над Катериной объясняет «мистическим характером» (? — Т. К.) их отношений, в которых, в свою очередь, видит, опять же, «мистическую», фольклорную семантику, раскрывающую «отношения с человеком, одержимым злым духом» / Кузьминых Э. С. Роман Ж. Санд «Индиана» и повесть Ф. М. Достоевского «Хозяйка»: опыт сравнительно-исторического анализа // Дергачевские чтения 2011. Русская литература: национальное развитие и региональные особенности: материалы X Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 2012. Т. 1. С. 279–286. Верит в «мистические способности» Мурина и всерьез рассуждает о нем как о некоем «сверхчеловеке» И. И. Евлампиев (о его понимании повести через призму своеобразного, «мистического», варианта теории Раскольникова речь шла в первом параграфе).
[5] Бем А. Л. Достоевский — гениальный читатель … С. 217.
[6] Там же.

подчеркнут сказочный и сверхъестественный характер "странной были", у Достоевского демонизм Мурина истолкован психологически»[1]. Однако тут же автор высказывает предположение о том, что «Катерина Достоевского пересказывает историю Катерины Гоголя, преломляя ее в своем больном воображении»[2]. Мочульский так же, как и Тынянов, и отчасти, как Бем, склонен видеть не преемственность гоголевской традиции в этой повести, а, скорее, пародию. По мысли ученого, в «Хозяйке» пародируется жанр «страшной повести»: «Исповедь героини "Хозяйки" доводит до грани пародии все приемы романтической "страшной повести"»[3].

Нельзя не согласиться с К. В. Мочульским и Ю. Н. Тыняновым, выявившими в «Хозяйке» преемственность «Страшной мести» в форме пародирования, однако до сих пор в исследовательской литературе нет четкого ответа на вопрос: что именно здесь пародируется? Только ли сам жанр «страшной повести»? И каков тогда замысел пародирования жанра? Безусловно, важным открытием в понимании повести явилось осмысление Бемом психологической (а не «мистической», «таинственной», «гипнотической») власти Мурина над Катериной, однако выделение лишь одного мотива «слабого сердца», готового и желающего подчиниться, явно недостаточно. Если сердце Катерины столь «слабое» и только «слабое», то как она смогла взять такую власть над Ордыновым?

В исследованиях советского периода продолжено рассмотрение темы влияния гоголевской повести на «Хозяйку». Так, В. В. Ермилов убежден, что «иначе, чем влиянием "Страшной мести", невозможно и объяснить столь неожиданное вторжение романтически-эпической стилистики в творчество Достоевского»[4]. «Тайной» «неразрывной мучительной связи», которую «вынужден разгадывать» Ордынов, пронизаны отношения Мурина и Катерины в изложении В. А. Свительского, который, несмотря на отсутствие

[1] Мочульский К. В. Указ. соч. С. 255.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Ермилов В. В. Указ. соч. С. 78.

конкретики в понимании преступлений Мурина и вообще сюжетной линии повести, очень точно характеризует состояние зависимости Катерины как «извращенной привязанности к властителю, держащему ее в духовном рабстве»[1]. Метафора «духовное рабство», впрочем, как нельзя лучше подходит для характеристики культовой зависимости (зависимости участника секты от руководителя и самой организации), так что, не называя самого явления, автор уже явственно описывает его. Здесь, впрочем, нельзя согласиться с мнением ученого о том, что Катерина *добровольно* остается с Муриным («Она выбирает Мурина, а не Ордынова»[2]), так как фактически уже в самом утверждении заложено противоречие: *добровольно* невозможно «выбрать» рабство. Эта кажущаяся добровольность Катерининого подчинения Мурину вполне опровергается ее соучастием в его преступлениях, на чем, по сути, и зиждется вся его «таинственность» и «мистическая» власть.

Еще ближе к реалистической плоскости в сравнении двух произведений и образов двух Катерин подходит Г. М. Фридлендер в примечаниях к Полному собранию сочинений Достоевского. Здесь, пожалуй, впервые тема власти Мурина над Катериной связывается с его криминальным прошлым: «Героиня "Страшной мести" — жертва отца, мрачного колдуна, который в историческом плане повести выступает как изменник и предатель. Достоевский психологически усложняет ту же ситуацию, осовременивая ее. Перенося действие в Петербург 1840-х годов, он заменяет фигуру гоголевского колдуна образом купца-сектанта, религиозного фанатика с уголовными связями и темным прошлым <…> Вступая с ним в неравную борьбу, Ордынов терпит поражение как из-за собственной слабости "мечтателя", так и из-за "слабого сердца" Катерины, порабощенной Муриным и сломленной сознанием своего соучастия в его "грехе"» (I, 509)[3].

[1] Свительский В. А. Указ. соч. С. 49.
[2] Там же.
[3] Почему слово «грех» взято в кавычки, неясно. Скорее всего, из-за того, что такая религиозно окрашенная лексика в советское время воспринималась с долей скептицизма. С другой стороны, действительно в повести речь идет не столько о *грехе* Мурина, сколько о целом ряде его преступлений.

Л. Я. Ермилова останавливается на изображении психологического состояния обеих героинь и делает вывод о том, что «Катерина из "Страшной мести" и другая Катерина сходят с ума. У той и другой сходные картины психических уклонений, сходны и причины возникновения болезни»[1]. Состояние гоголевской Катерины исследователь считает «ответом психики на невыносимое положение»[2] и сопоставляет с состоянием Катерины-хозяйки, что, конечно, к описанию второй Катерины относится в значительно большей степени, так как подходить с реалистических позиций к гоголевской повести вообще сложно: в ней сказочно и фантастично все — начиная с мертвецов, встающих из могил, заканчивая историей мести Ивана Петру, продолжением которой и оказываются события повести. Важно отметить, что автор здесь тоже, вслед за Бемом (хотя, скорее всего, советский ученый мог быть и не знаком с работами русских эмигрантов), переводит в реальный план гоголевскую «мистику» и показывает, что во власти Мурина нет никакой таинственности: «Аффекты Мурина не в "магнетизме, гальванизме и электричестве", как иронизирует Белинский, а в тяжелой, может быть, и умно сдерживаемой злобе. В его взгляде *не "гипноз"* (курсив наш — Т. К.), а "надменность", "насмешка", "злоба", "наглость", "презрение" <…> "бесстыдный смех"»[3]. Автор указывает на прием противопоставления, использованный Достоевским в «Хозяйке», для подчеркивания его несогласия с Гоголем: «Бесконечное возмездие реализуется в "Страшной мести" и получает свою антитезу в надежде на очищение и возрождение к новой жизни Катерины и Ордынова, в его "чистой и светлой душе"»[4].

Даже если не состоится «очищение и возрождение» Катерины к новой жизни (как бы ни хотелось в это верить исследователям, в самой повести все же ничто не указывает на возможное «воскресение» Катерины и освобождение ее от власти Мурина), антитеза тут, безусловно, присутствует. В повести

[1] Ермилова Л. Я. Указ. соч. С. 117–118.
[2] Там же. С. 118.
[3] Там же. С. 123–124.
[4] Там же. С. 124.

Достоевского, в отличие от сказочного сюжета Гоголя, нет «предопределенности», нет «родового проклятия», тогда как в финале «Страшной мести» оказывается, что история колдуна была вызвана чувством мести Ивана Петру, и его желание отомстить всему роду обидчика будто бы «поддерживается» самим Богом: «"Великий есть грешник сей человек! — сказал Бог. Иване! не выберу я ему скоро казни; выбери ты сам ему казнь!" Долго думал Иван, вымышляя казнь, и наконец, сказал: "Великую обиду нанес мне сей человек: предал своего брата, как Иуда, и лишил меня честного моего рода и потомства на земле. А человек без честного рода и потомства, что хлебное семя, кинутое в землю и пропавшее даром в земле. Всходу нет — никто не узнает, что кинуто было семя. Сделай же, Боже, так, чтобы все потомство его не имело на земле счастья! чтобы последний в роде был такой злодей, какого еще и не бывало на свете! и от каждого его злодейства чтобы деды и прадеды его не нашли бы покоя в гробах и, терпя муку, неведомую на свете, подымались бы из могил!..»[1]

Тема «родового проклятия», фатальной предопределенности, образ Бога, исполняющего желания, — все это с точки зрения христианского миропонимания не может не вызывать сомнений, несмотря на то что жанр «Страшной мести» соотносится с жанром «страшной сказки», где в принципе возможно все. Так, М. Н. Климова справедливо недоумевает, каким образом «история проклятого рода» оказывается вписанной Гоголем «в едва ли не христианскую модель мира»[2] и почему «для последнего потомка Петра (видимо, имеется в виду потомство по мужской линии, не считая Катерину — Т. К.) "изначально закрыт" путь спасения»[3]. «Бог "Страшной мести" пугающе лишен одного из важнейших своих атрибутов — милосердия, — замечает автор. — В результате его попустительства в мир входит великое и неистребимое зло, основанное на трех тяжелейших грехах — предательстве,

[1] Гоголь Н. В. Страшная месть // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М.: ГИХЛ, 1952. С. 185.
[2] Климова М. Н. Миф о колдуне и очарованной красавице в русской литературе // Вестник ТГПУ, 2007. Вып. 8 (71). Сер.: Гуманитарные науки. С. 61.
[3] Там же.

убийстве невинного ребенка и эгоистической мстительности и нежелании простить пострадавшего»[1]. Скорее всего, причину несогласия Достоевского с гоголевской повестью и, как следствие, пародирования ее нужно искать именно в этой плоскости.

Отношение Достоевского к Гоголю неоднократно становилось темой отдельных исследований, но, возможно, именно рецепция сюжета «Страшной мести» в «Хозяйке» даст понимание категоричной мысли Достоевского, высказанной, впрочем, в черновых записях, о религиозном мировоззрении Гоголя: «…Идеал Гоголя странен: в подкладке его христианство, но христианство его не есть христианство» (XXIV, 303–304). «Чтобы сказать такое о Гоголе, для которого главным в жизни было истовое устремление к Богу и глубокие религиозные переживания, надо было иметь веские основания»[2], — отмечает К. А. Степанян. Какие же это основания? Возможно предположить, что это как раз-таки та непреодолимая и заведомо предопределенная гибель души «последнего в роде» Иуды Петра, и, соответственно, несвобода человека, прямая обусловленность его жизни родо-племенной цепочкой.

Сходная идея, правда, безотносительно «Хозяйки» и «Страшной мести», высказывалась В. А. Викторовичем, по мысли которого «Гоголь по своей писательской природе тяготеет к Ветхому, а Достоевский — к Новому Завету. Хотя, конечно, Гоголь — христианин, хотя, конечно, Гоголь в "Выбранных местах из переписки с друзьями" отстаивает христианские идеалы, но делает это как пропагандист, публицист, а все-таки не как художник. А вот как художнику Гоголю все-таки свойственно ветхозаветное видение <…> Гоголь <…> показывает <…>, в чем человек преступил перед Богом, но дальше, очевидно, реализм Гоголя пойти не мог»[3].

---

[1] Там же.

[2] Степанян К. А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. М.: Раритет, 2005. С. 57.

[3] Викторович В. А. Гоголь и Достоевский: лекция / Курс: «Достоевский. Писатель, заглянувший в бездну» // Электронный ресурс. Режим доступа: Гоголь и Достоевский лекция смотреть, слушать и читать онлайн. Курс Достоевский. Писатель, заглянувший в бездну. Владимир Викторович - Магистерия (magisteria.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

Новый штрих в сопоставление «Страшной мести» и «Хозяйки» вносит Дж. Джиганте: она соотносит болезненный сон Ордынова («…целые кладбища высылали ему своих мертвецов, которые начинали жить сызнова» (I, 279)) со сценой в «Страшной мести», когда возвращающиеся со свадьбы по Днепру Данила и Катерина, проезжая мимо кладбища, видят встающих из могил мертвецов[1]. Понимание сна Ордынова как пародии на сцену с мертвецами в «Страшной мести» гораздо более соответствует, как представляется, научному взгляду на художественный текст, чем, например, предложенное И. А. Аврамец, согласно которому «во сне Ордынов уподобляется Богу (с одной стороны, Творцу Мира[2], по сценарию которого создаются и гибнут народы, по воле которого "целые кладбища высылали ему своих мертвецов…", а с другой — умирающему и воскресающему Богу), герой одновременно обнаруживает черты божественного антагониста, причастного иному, "кромешному" миру»[3].

В настоящее время новых работ, посвященных восприятию / пародированию «Страшной мести» в «Хозяйке», не появляется: исследователи лишь вскользь упоминают об этом как об уже известном факте[4]. Однако в исследовательской литературе осмыслены не все художественные связи этих повестей даже на уровне сопоставления событийного ряда. Так, явным сходством является убийство обоими колдунами обеих матерей, притом выбирается одинаковое орудие убийства — нож, с которым оба колдуна не расстаются. Душа пани Катерины «знает» об этом убийстве, тогда как сама она не знает о нем. Убийство матери Катерины-хозяйки, как уже отмечалось

[1] Джиганте Дж. Указ. соч. С. 47.
[2] Орфография авт.
[3] Аврамец И. А. Мифологические мотивы в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» // В честь 70-летия профессора Ю. М. Лотмана. Сб. статей. Тарту: Эйдос, 1992. С. 155. Сцена с кладбищами и мертвецами, как видно, воспринимается в этой работе совершенно серьезно — Т. К.
[4] Так, Н. Г. Михновец вписывает восприятие Достоевским гоголевской повести в историю развития метасюжета власти, который впоследствии будет реализован в творчестве Островского и позднем творчестве Достоевского: «…В повести "Хозяйка" Достоевским была подхвачена гоголевская тема мужской власти над женской душой: душа Катерины в повести "Страшная месть" подвластна силе колдуна, душа Катерины в повести Достоевского — Мурину» // Михновец Н. Г. «Гроза» — «Кроткая» — «Бесприданница»: история метасюжета и проблема постижения факта действительности // Печать и слово Санкт-Петербурга: Сб. научн. трудов. Петербургские чтения–2012. Ч. II. Литературоведение. СПб.: изд-во Петербургский институт печати (СПГУТД), 2013. С. 110–111.

в первом параграфе, иногда как будто «скрыто» от глаз читателей (и даже исследователей), но при внимательном прочтении повести раскрывается, и читатель понимает, почему Катерина называет себя «проклято`й дочерью», «душегубкой» и какая «безобразная мысль» (I, 293) мелькает в уме Ордынова.

Ножи становятся важной деталью обоих произведений (интересно, что нож Мурина Катерина называет «нечистым», подчеркивая, видимо, как преступные цели его использования, так и демонизм его владельца). При этом и в «Страшной мести», и в «Хозяйке» присутствуют сюжеты, когда героиня сама нападает с ножом на колдуна-отца. Но в «Страшной мести» эта «битва» представляет собой фактически финальный, трагический, эпизод, когда колдун, вырывая у нее нож, убивает свою дочь[1]. В «Хозяйке», напротив, с этого эпизода, как следует из рассказа Катерины, начинается линия взаимоотношений героев: Мурин замахивается с ножом на мать Катерины, свою «старую любу», Катерина его останавливает, и в этот момент Мурин обращает на нее внимание. Таким образом, Достоевский здесь, скорее всего, сознательно использует эпизод с ножом как «отсылку» к гоголевской повести.

Так же, как и пани Катерина, выпустившая своего отца из подвала, где он был заключен за предательство, Катерина-хозяйка выпускает Мурина непосредственно после совершения им преступления и выводит его из дома «так, чтоб не мимо людей». То есть обе героини скрывают обоих отцов-преступников от правосудия и от справедливого возмездия. И если в «Страшной мести» колдун, уже под видом и в обличии казака, так и не добившись благосклонности Катерины, убивает ее, то в «Хозяйке» Мурин, скорее всего, готовит Катерину стать его преемницей. Намек на то, что Катерина-хозяйка в действительности дочь Мурина, безусловно, продолжает сюжетную линию «Страшной мести», где пани Катерина знает, что колдун — ее отец, но о его преступной страсти к ней «знает» лишь ее душа, которую он умеет «вызывать» своими магическими ритуалами.

[1] Гоголь Н. В. Страшная месть. С. 179.

Еще одна, довольно четкая, отсылка к «Страшной мести» в «Хозяйке» пока не была выявлена исследователями: эпизод, предваряющий гибель Петра от рук Ивана, открывается следующей картиной: «По-над самым провалом дорога — два человека еще могут проехать, а трое — ни за что»[1]. Достоевский дважды «откликается» на этот сюжет в «Хозяйке»: составив первое впечатление Ордынова от квартиры Мурина: «троим в такой квартире нельзя было жить» (I, 272) и передав в рассказе Катерины слова Мурина о гибели Алеши: «Тяжело нашей лодке! не сносить ей троих» (I, 301).

В обеих повестях власть колдуна строится на манипулировании религиозными чувствами жертвы: в «Страшной мести» колдун просит свою дочь выпустить его, чтобы он успел отмолить свои грехи и спасти душу; Мурин же в подобном эпизоде, когда просит Катерину выпустить его так, «чтоб не мимо людей», над покаянием откровенно и цинично смеется — ему не надо даже ее обманывать, потому что, став соучастницей преступления, она уже оказалась в его руках: «"За тобой пришел, красная девица; уводи ж меня от беды, как прежде на беду наводила; душу свою я за тебя сгубил. Не отмолить мне этой ночи проклятой! Разве вместе будем молиться!" Смеялся он, злой человек!» (I, 297). Достоевский здесь, переводя сюжет «Страшной мести» в плоскость реальных событий и вписывая героев в хлыстовско-раскольничью среду, показывает, что любые «страшные фантазии» в этой среде могут стать реальностью.

Очевидно, что такое количество сюжетных совпадений не может быть случайным. Вслед за Тыняновым, Бемом и Мочульским нельзя не увидеть в «Хозяйке» пародирования гоголевского сюжета или, по определению Л. Я. Ермиловой, антитезу идейному содержанию гоголевской повести. Действительно, главное различие находится именно в идейной плоскости: если у Гоголя в «Страшной мести» прослеживается мысль о фатальной предопределенности (месть Ивана Петру заключается в том, чтобы все

[1] Там же. С. 184.

потомство его врага, бывшего друга, «не имело на земле счастья»[1]), все события повести фактически и определяются этим «родовым проклятием», с которым будто бы «соглашается» сам Бог. У Достоевского, напротив, никакой предопределенности и фатальности нет. Катерина «подготовлена» к побегу с Муриным всей своей жизнью в «случайном семействе»[2]; материнское проклятие никакой предопределенности не несет и не имеет никакой «роковой» силы, а является лишь следствием ревности больной женщины, страдающей от предательства дочери и измены любовника.

Колдун у Гоголя представлен как самый что ни на есть «настоящий»: у читателя складывается впечатление, будто бы сам автор верит в его «чары», что, впрочем, вписывается в жанровые признаки «страшной повести». Однако все же именно с этим Достоевский и вступает в полемику: если с колдуна снять маску, под ней окажется руководитель преступной группы (которая открылась в конце повести в доме Кошмарова и которая уже действовала под руководством Мурина в волжских местах, где он занимался «разбоем и душегубством»). Если «расплести» намеренно переплетенные до непонятности сюжетные линии, за ними открывается реальность, которая страшнее самой «страшной повести», и власть колдуна оказывается не «таинственной», «загадочной» и не «гипнозом», а основанной на манипулировании религиозными чувствами и соучастии в преступлении. В свою очередь, «нагроможденные», запутанные сюжетные линии при их «расплетении» оказываются обычным криминалом, а «колдун» пользуется вполне реальными и типичными приемами криминального мира: запугиванием, угрозами, манипулированием путем связывания членов группы соучастием в преступлении.

Итак, можно предположить, что в «Хозяйке» мог бы быть заключен следующий художественный «ответ» Гоголю: нет никакого колдовства и

[1] Гоголь Н. В. Страшная месть. С. 185.

[2] Об осмыслении в «Хозяйке» темы «случайного семейства» см. нашу статью: Карпачева Т. С. «Же-на, коли сказывал»: случайное семейство в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» // V Летние чтения в Даровом. Коломна: издатель А. С. Бессонова, 2021. С. 55–67.

никаких колдунов, а есть убийца и мошенник, подчиняющий себе «слабое сердце» путем вовлечения в преступление.

Нельзя не сказать и о присутствующей в литературоведческой науке интерпретации образа Катерины как положительного, которую невозможно признать достоверной (такое понимание буквально вступает в противоречие с текстом повести), но она может объясняться: а) взглядом на героиню через призму фольклорной традиции, согласно которому она «заколдована» и, следовательно, невиновна[1], и б) взглядом через призму гоголевской «Страшной мести», где героиня не знает о «темных делах» своего отца и, соответственно, никак к ним не причастна. И еще одним признаком, который может ввести читателя в заблуждение и заставить, подобно Ордынову, «очароваться» этой героиней, является ее имя (Катерина — от лат. «чистая»). Имя Катерины само по себе уже дает основание некоторым исследователям понимать этот образ как почти безусловно положительный. Многие писавшие о «Хозяйке» как будто бы старательно «не замечают» криминального прошлого героини, в котором она, можно сказать, исповедуется, но не Мурину во время самочинного и кощунственного ритуала в церкви, а Ордынову, в ком увидела надежду на спасение.

Так, еще К. В. Мочульский, поддавшись, подобно мечтателю Ордынову, Катерининым «чарам», называл ее «кроткой, чистой голубицей, "беспредельно набожной", с детским горячим сердцем»[2]. Целый ряд современных исследователей также соотносят образ Катерины с чистотой и противопоставляют его Мурину. О. А. Богданова называет Катерину «народной красавицей», которую «нужно беречь и спасать»[3]. А. П. Власкин соотносит героиню с неким условным образом «народной души» и полагает, что автору (то есть Достоевскому — Т. К.) «хотелось верить, что сокровенная "душа народная", даже будучи во власти темных стихий, остается в основе

[1] См. об этом, напр.: Дилакторская О. Г. Формула сказки в «Хозяйке» Ф. М. Достоевского // Русская речь, 1996. № 5. С. 96–101; Ветловская В. Е. Указ. соч.; Михнюкевич В. А. Русский фольклор в художественной системе Ф. М. Достоевского. Челябинск. Челябинский гос. ун-т, 1994. С. 50–51.
[2] Мочульский К. В. Указ. соч. С. 256.
[3] Богданова О. А. Указ. соч. С. 105.

своей светлой, милосердной, обаятельной», однако в то же время «он (Достоевский — Т. К.) предчувствовал <…> в народной жизни пугающую нравственную "широту", наличие в ней как светлого, так и темного полюса»[1]. Сходными образами оперирует и М. Г. Шерварлы. Исследовательница сравнивает Катерину с золотом: «Катерина — "вечно чистая"», «как вечно блестящее золото, не отражающее на своем прекрасном внешнем облике всех ужасов, произошедших из-за него, оно остается вечно чистым среди ужасной грязи множества преступлений»[2]. В этом же направлении мыслит и О. В. Седельникова, называя Катерину и Мурина «двумя противоположными полюсами», соответственно — духовной чистоты и «нравственной бездны»[3]. Т. Г. Магарил-Ильяева, придерживаясь своеобразного символического истолкования повести, называет Катерину «голубица-душа»[4], рассматривая душу как «хозяйку», а квартиру как «образ человеческого временного тела»[5]. При таком символическом истолковании часть сюжета вообще «выпадает» из поля зрения исследователя. Так, несколько раз возвращаясь к тексту повести, автор как будто бы намеренно игнорирует рассказ Катерины о жизни в родительском доме и ее общее с Муриным криминальное прошлое. Очевидно, что без этого сюжета анализ образа героини далеко не полон.

С. С. Бытко, «поддавшись» более других исследователей обаянию и «чарам» Катерины, ставит ее в один ряд с Неточкой Незвановой, Соней Мармеладовой и видит в ней «кроткую робость "светлых" персонажей Достоевского»[6], хотя все же добавляет, что «при этом и Катерина не избавлена от пороков той "народной веры", частью которой сама является»[7]. С таким пониманием образа героини согласиться невозможно. Остается неясным, как

[1] Власкин А. П. Указ. соч. С. 33.
[2] Шерварлы М. Г. Философия владычества в повести «Хозяйка» // Материалы XXVIII Международных Старорусских чтений 23–26 мая 2013 г. Великий Новгород: Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, 2014. С. 295.
[3] Седельникова О. В. Указ. соч. С. 74.
[4] Магарил-Ильяева Т. Г. Произведения Ф. М. Достоевского 1840–х — нач. 1860–х годов как «единый текст»: дисс. … канд. филол. наук. М., 2019. С. 124.
[5] Там же. С. 118.
[6] Бытко С. С. О «Хозяйке» и конфессиональной терминологии (к теме «Достоевский и старообрядчество») // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 22. СПб., 2019. С. 202.
[7] Там же.

именно, с точки зрения исследователей, Катерина могла остаться «чистой» и в чем заключается эта «духовная чистота», если она является соучастницей трех убийств. Более того, в конце повести, задумав уйти от Мурина, Катерина ждет, что Ордынов «завоюет» ее уже знакомым ей способом — убийством, и молча наблюдает за тем, как он собирается убить спящего Мурина. Таким образом, с учетом всего этого, становится очевидным, что наделение героини «духовной чистотой» явно ошибочно. Однако причины такого подхода понятны: здесь читатель (и даже исследователь), «попадая» в пространство художественного текста, невольно начинает смотреть на Катерину глазами мечтателя Ордынова и вместе с ним будто бы «преображает» ее.

Примечательно, что Ордынов, узнав историю жизни Катерины и едва не совершив убийство по ее молчаливому «приказанию», тем не менее не меняет к ней своего отношения: «Ему казалось, что какая-то тайна связывала ее со стариком, но что Катерина, не сознав преступления, как *голубица чистая* (курсив наш — Т. К.), перешла в его власть» (I, 319). Ордынов, хоть и слышит от самой Катерины рассказ об убийстве Муриным ее родителей и ее участии в этом преступлении, хоть она сама называет себя «душегубкой», тем не менее будто бы не хочет всему этому верить и надеется, что сможет спасти свою «заколдованную принцессу».

Такой феномен преображающей любви был свойственен средневековым рыцарям, затем героям-романтикам, а впоследствии ляжет в основу философии символизма. В конце XIX века о подобном мировосприятии будет писать В. С. Соловьев, согласно которому «…особенная идеализация любимого предмета, который представляется любящему совершенно в другом свете, нежели в каком его видят посторонние люди»[1], есть не что иное, как начало «видимого восстановления образа Божьего в материальном мире»[2]. То есть, по мысли философа, любящий видит не столько самого по себе любимого в реальном бытии, сколько замысел Божий о нем, «восстанавливает» образ

[1] Соловьев В. С. Смысл любви // Смысл любви: избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 146.
[2] Там же. С. 149.

Божий в том, на кого направлена его любовь. Таким образом, Ордынов — художник, не изображающий, а преображающий действительность, подобно художникам-символистам, опиравшимся, как известно, на философию Соловьева.

Действительно, «рыцарство» Ордынова, служащего своей Даме, уже не раз было отмечено исследователями. Так, в идеализации возлюбленной, в наделении ее «небесной красотой» Е. П. Порошенков справедливо усматривает романтическую традицию, а также видит восприятие в раннем творчестве Достоевского поэтики Бестужева-Марлинского, однако сам относится к этой традиции негативно: в его представлении это «движение вспять»[1]. В. Е. Ветловская неоднократно называет Ордынова «поэтом» или «художником», хотя тот занимается наукой, и образ героя определяется в ее работе как «ученый книжник, поэт, отшельник и мечтатель»[2]. Поцелуй Ордынова перед его болезнью и беспамятством Ветловская называет «рыцарской присягой», означающей «обет и готовность поэта служить своей прекрасной "хозяйке"»[3].

Дважды повторяется в повести: в начале и в конце ее, что Катерина «чудно-прекрасна» (I, 268; 304), и это создает своеобразную закольцованность ее образа в восприятии Ордынова: второй раз такая характеристика Катерины прозвучала уже после того, как герой услышал ее историю. Но для Ордынова Катерина, несмотря на все то, что он узнал о ней, навсегда останется «чудно-прекрасной». Как отмечает А. Б. Криницын, «героиня представлена не просто как красавица, но воплощает саму идею красоты, явление которой придает жизни героя последний смысл и ослепительное счастье»[4]. Очевидно, что и портрет Катерины дан в восприятии Ордынова, и именно поэтому ее красота столь необыкновенна и наделена надмирными чертами. Описание Катерины, «являющейся» герою перед решающей сценой пира-борьбы с Муриным,

[1] Порошенков Е. П. Указ. соч. С. 191.
[2] Ветловская В. Е. Указ. соч. С. 573.
[3] Там же. С. 583.
[4] Криницын А. Б. Указ. соч. С. 163.

подчеркивает то «ослепительное счастье», которое вызвано одной ее «золотой» улыбкой: «Перед ним отворилась дверь, и, ясна как солнце, заблестела ему золотая улыбка чудной его хозяйки. В этот миг он не видал, не слыхал никого, кроме ее. Мгновенно вся жизнь, вся радость его слились в одно в его сердце — в светлый образ *его* Катерины» (I, 303) (курсив наш — Т. К.). Каждое слово в этой характеристике имеет символическое значение: и сравнение Катерины с солнцем и с золотом, и эпитет «чудной» в сочетании со словом «хозяйки» — «хозяйки» души, сердца и разума Ордынова. Но особенно важно здесь местоимение «его»: «его Катерины». Таким образом, «двойственность» героини, многократно подчеркнутая исследователями, объясняется тем, что в повести изображено по сути две Катерины: реальная Катерина — «душегубка» и «дочь проклята`я» и Катерина Ордынова («его Катерина») — «Прекрасная Дама», «голубица чистая», то есть Катерина, созданная воображением художника и поэта, прозревающего замысел Божий о человеке. Любовь Ордынова не спасает Катерину, но она преображает ее в глазах читателя. Эта преображающая сила любви рыцаря, «поэта» и романтика Ордынова, безусловно, накладывает отпечаток и на читательское восприятие Катерины: ее облик не соотносится с участием в преступлениях Мурина, поэтому многие и «не хотят верить» ее рассказу — хочется думать, что она невинна, «заколдована» или вообще что она мечта и сон Ордынова.

Восприятие образа Катерины через призму взгляда Ордынова или через значение ее имени накладывает отпечаток и на понимание ее социальной принадлежности: здесь взгляды исследователей также сильно разнятся. Так, наличие в ее образе «народных» черт, ее народная речь порой оказывается достаточным основанием, чтобы считать героиню крестьянкой, «крестьянской девушкой»[1], тогда как из текста явственно следует, что отец Катерины — владелец завода, и у него в подчинении работники; дом, в котором она живет,

[1] Румянцева Э. М. Проблема преступления и наказания в творчестве Ф. М. Достоевского // Анализ художественного произведения. Художественное произведение в контексте творчества писателя. М.: Просвещение, 1987. С. 109.

не менее чем двухэтажный (в ее комнату Мурин карабкается по веревке) и охраняется собаками. Принимая Катерину за крестьянку, своего рода продолжение «бедной Лизы», Э. М. Румянцева на этом основании приходит к выводу об обнаружении Достоевским «пропасти между интеллигенцией и народом»[1], и такое рассмотрение проблематики повести, ограниченное лишь социальной плоскостью, значительно «обедняет» ее, а неверное понимание социальных ролей героев и вовсе искажает смысл. В свою очередь, А. П. Власкин, видя в повести сходную символику (Катерина — «народ», «народная душа»; Ордынов — «книжник», представитель интеллигенции), приходит к обратной мысли — о том, что «родственный союз русской интеллигенции с народом возможен даже вопреки почти полному вначале взаимонепониманию»[2].

Нельзя, однако же, не сказать о том, что Ордынов мог бы и, возможно, даже действительно был призван спасти Катерину от власти Мурина: неслучайность их встречи в церкви прочитывается вполне явственно. Встрече предшествуют «лучи заходящего солнца» — любимый образ Достоевского, иллюстрирующий в его творчестве сакральное значение событий: в лучах заходящего солнца умирает Нелли в «Униженных и оскорбленных», лучи заходящего солнца сопровождают появление Макара Ивановича в «Подростке»[3]. «Лучи заходящего солнца широкою струею лились сверху сквозь узкое окно купола и освещали морем блеска один из приделов; но они слабели все более и более, и чем *чернее становилась мгла, густевшая под сводами храма, тем ярче блистали местами раззолоченные иконы* (курсив наш — Т. К.), озаренные трепетным заревом лампад и свечей» (I, 267), — в этом описании прослеживается аллюзия на известные слова апостола Павла:

[1] Там же.
[2] Власкин А. П. Указ. соч. С. 34.
[3] О сакральном значении образа косых лучей заходящего солнца в творчестве Ф. М. Достоевского см., напр.: Дурылин С. Н. Об одном символе у Достоевского. Опыт тематического обзора // Достоевский: труды Государственной Академии Художественных наук. Литературная секция. Вып. 3. М.: ГАХН, 1928. С. 163–199; Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2 изд., испр. М.: Искусство, 1995. С. 180–183; Федорова Е. А. Принцип доминанты в образах героев романа «Бесы» Ф. М. Достоевского (в свете этического учения А. А. Ухтомского) // Проблемы исторической поэтики. 2023. Т. 21. № 1. С. 122–123.

«Где умножается грех, там преизобилует благодать» (Рим. 5:20), а также на евангельские слова, ставшие крылатой фразой: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5). Эта аллюзия к евангельскому тексту настраивает на торжественный лад, показывает важность и, можно даже сказать, промыслительность (действие Божьего промысла) в, казалось бы, обычных событиях — «случайной» встрече незнакомцев в храме. Ордынов, ученый, занимающийся историей Церкви, призванный к служению Богу, должен спасти Катерину, чья жизнь окутана «мглой», вывести ее из этой «мглы».

Сходная символика присутствует и в эпизоде второй встречи героев в том же храме, когда Ордынова так поражает истовая молитва «незнакомки» и наводит на вполне справедливую мысль о наличии у нее криминального прошлого: «Черты лица ее по-прежнему были потрясены чувством беспредельной набожности, и слезы опять катились и сохли на горячих щеках ее, как будто омывая какое-нибудь страшное преступление» (I, 270). В это время они уже оба объяты тьмой, слегка растворяемой проблесками света, что можно также считать символическим предвестием грядущих событий: «В том месте, где стояли они оба, было совершенно темно, и только по временам тусклое пламя лампады, колеблемое ветром, врывавшимся через отворенное узкое стекло окна, озаряло трепетным блеском лицо ее» (I, 270). Учитывая принадлежность героев повести (Мурина и Катерины) к секте, эта «тьма» (или «мгла»), окутывающая героиню, имеет еще один символический пласт понимания и отсылает к библейской символике тьмы как беззакония, заблуждения, незнания Бога (напр.: «беззаконные во тьме исчезают» (1 Цар. 2:4); «Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине» (1 Ин. 1:6)).

О. Г. Дилакторская выделяет в образе Ордынова агиографические черты и соотносит его с «образами средневековых подвижников, прославившихся своей ученостью и святостью жизни» и проповедниками первых веков христианства, «отыскивающими способ сопряжения общественной деятельности и монашеского уединения <…>, запечатленными

в агиографической традиции»[1], и здесь с ученым нельзя не согласиться. Более того, Дилакторская предполагает, что на создание образа «ученого отшельника» могли повлиять и биографические черты конкретного лица, тоже ученого монаха — митрополита московского Филарета (Василия Михайловича Дроздова, 1782–1867), который занимался изучением истории церкви, но не закончил своего труда[2]. Такое соотношение вполне возможно, тем более что перу митрополита Филарета принадлежит, в том числе, сочинение «Беседы к глаголемому старообрядцу» (1834), которое послужило воссоединению с православной церковью на условиях единоверия нескольких старообрядческих епископов.

Однако между героем Достоевского и святым подвижником есть существенная разница: Василий Ордынов не смог спасти Катерину от власти Мурина, потому что сам увлекся ею до беспамятства. Притом и хлысты (либо сходная с хлыстами секта) — это далеко не старообрядцы. «Влюбленный рыцарь» оказывается бессилен перед организованной преступной группой, в которую может превратиться секта по мере укрепления власти своего руководителя. Фактически событийный ряд повести (если не считать рассказа Катерины, композиционно являющегося ее экспозицией) и представляет собой искушение праведника Ордынова, ведущего почти монашеский, отшельнический образ жизни. Решив спасти «заколдованную» красавицу, Ордынов сам попадает под ее «чары». В его словах: «Я на тебя как на солнце смотрю» (I, 276) — уже слышится гораздо больше, чем просто влюбленность (так, в Псалтири с образом солнца соотносится сам Бог (Пс. 83:12)). Впрочем, солнце — символ многозначный и божественной символикой не ограничивается. Так что сравнение «как на солнце смотрю» еще не кощунственно, его можно рассмотреть лишь как юношеское восхищение

[1] Дилакторская О. Г. Петербургская повесть в русской литературе XIX века: Пушкин, Гоголь, Достоевский… С. 177–178. О чертах житийного жанра в изображении Ордынова см. нашу статью: Карпачева Т. С. Богородица и лжебогородица в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» // Университетский научный журнал, 2022. № 68 (филологические и исторические науки, археология и искусствоведение) / Электронный ресурс. Режим доступа: http://unipress.pro/catalog.php?pid=223&aid=4857 Дата обращения: 02.07.2026.
[2] Дилакторская О. Г. Указ. соч. С. 171; 177–178.

красотой девушки. Однако парадоксально то, что, чем больше страшных вещей узнает Ордынов о своей «хозяйке», тем дальше распространяется его поклонение. Так, позже, уже очарованный Катериной, он дважды называет ее «владычицей» — принятое в православных молитвах обращение к Богородице[1] (притом своего рода «напоминание» читателю об этом содержится в рассказе самой Катерины о ее молитвах перед Богородичной иконой: «…и молюсь, и молюсь, пока Владычица не посмотрит на меня с иконы любовнее» (I, 294)). Пока Катерина еще молится, сохраняется надежда на ее спасение, но, коль скоро она сама примет почести, как «Владычица», эта надежда утратится.

В этой связи трудно согласиться с Л. Я. Ермиловой, увидевшей надежду «на очищение и возрождение к новой жизни обоих героев: и Катерины, и Ордынова, в его "чистой и светлой душе"»[2]. Нельзя согласиться и с И. Д. Якубович, в принципе справедливо сопоставляющей героинь «Хозяйки» и пьесы А. Н. Островского «Гроза», однако считающей, что покаяние обеих героинь ничего не меняет[3]. В «Хозяйке», по сути, нет покаяния: последний поведенческий акт Катерины — это движение бровей в сторону Мурина, молчаливый приказ Ордынову совершить убийство. Его обращение к ней «Владычица» и «Царь-девица» — это, можно сказать, уже начало «божеских почестей», а в сектах хлыстов, как известно, помимо мужского самозванства (руководителей «кораблей» называли «христами»), было широко распространено и женское — особо почитаемых в общине женщин называли «богородицами»[4]. Притом если в первый раз Ордынов так обращается к ней будто бы в помешательстве, себя не помня: «Я не знаю, не понимаю тебя, я не помню, что ты мне теперь говорила, разум тускнеет мой, сердце ноет в груди, владычица моя!» (I, 292), то во второй раз, во время

[1] Об отражении такого обращения в художественных текстах см., напр.: Борисова В. В. Картина, икона, сонет и текст: сравнительный анализ сонета Пушкина «Мадонна» и эпизода романа Достоевского «Братья Карамазовы» // Проблемы исторической поэтики, 2024. Т. 22. № 4. С. 103.
[2] Ермилова Л. Я. Указ. соч. С. 124.
[3] Якубович И. Д. Указ. соч.
[4] См. об этом, напр.: Надеждин Н. И. Указ. соч. С. 81; Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 510; Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 30. Подробнее об этом шла речь в первом параграфе.

эпизода пира-борьбы со стариком, он уже как будто «соревнуется» с ним в поклонении Катерине:

— Царь-девица! — сказал старик.

— Владычица моя! — прошептал Ордынов (I, 305).

Назвав Катерину во второй раз «Владычицей» (то есть уже вполне сознательно, а не «в тумане»), Ордынов фактически совершает акт богоотступничества, а уже буквально через несколько минут выражает готовность убить Мурина по «молчаливому» приказу своей «хозяйки». И в этой сцене Катерина уже вполне ощущает свою власть над ним, ведет себя как настоящая «хозяйка» положения, а Мурин называет ее «птенчиком оперившимся» и «пташкой встрепенувшейся» (I, 308). Катерина здесь вполне осознает воздействие своей красоты на окружающих и понимает, что Ордынов попал в ее сети. По наблюдению И. А. Беляевой, «Катерина — уже не только оказывается жертвой, но и сама является погубительницей чужих душ <…> Катерина — хозяйка чужих душ, так же, как и Мурин — хозяин ее собственной»[1]. В этой связи интересно и наблюдение О. Г. Дилакторской о том, что «слабое сердце героини не помеха ее владычеству»[2]. Так что если дальнейший возможный путь героини — стать «хлыстовской богородицей»[3], то Ордынов уже готов был сделаться ее первым адептом. Вместо спасения Катерины от власти Мурина, он, в свою очередь, «попадает» под ее власть и едва не совершает преступление. Ордынову не удается спасти Катерину не потому, что у него «слабое сердце»[4], а потому, что, попав под ее чары, он

[1] Беляева И. А. Указ. соч. С. 58.

[2] Дилакторская О. Г. Формула сказки в «Хозяйке» Ф. М. Достоевского... С. 98.

[3] Подробнее об этом см.: Карпачева Т. С. Хлыстовство в осмыслении Достоевского и Тургенева // Достоевский и мировая культура. Петербургский альманах, 2019. № 37. С. 97–113. Похожее развитие событий будет изображено И. С. Тургеневым в повести «Степной король Лир». Его героиня, Евлампия, отчасти напоминает Катерину. Показательно, что и Евлампия вначале, как и Катерина, подчиняется, «отдает свою волю». Став «хлыстовской богородицей», она как бы «мстит» всему миру за свое подчинение недостойному человеку и уже показывает свою ничем не ограниченную власть. Возможно, именно таков дальнейший путь Катерины.

[4] Так, К. В. Мочульский считает, что не только к Катерине, но и к Ордынову применима такая характеристика — «слабое сердце», и сожалеет о том, что мечтатель «не в силах поразить злого колдуна», «терпит постыдное поражение» // Мочульский К. В. Указ. соч. С. 256. «Слабым сердцем» наделяют Ордынова также Е. П. Порошенков и В. Я. Кирпотин. Так, Е. П. Порошенков саму идею повести видит в изображении слабости «натуры мечтателя», трагедии «"слабого сердца", гибнущего в иллюзорном мире призрачных видений» // Порошенков Е. П. Указ. соч. С. 200. В. Я. Кирпотин идет еще дальше и упрекает Ордынова в том, что «он не

выражает готовность совершить убийство. По наущению демона («словно демон его шепнул ему на ухо, что он ее понял» (I, 310)), он хватается за нож (что показательно, это тот самый нож, которым Мурин убил мать Катерины и который она называла «нечистым»), но «Бог сторожил» (XIV, 355) его тогда так же, как впоследствии Митю Карамазова, и оградил от убийства. Не мог герой, наделенный агиографическими чертами монаха-отшельника, встретивший впервые свою возлюбленную в храме, в конце повести убить своего соперника — это не соответствовало бы художественной правде.

В понимании образа Ордынова нельзя согласиться и с версией А. А. Конева, считающего, что тот навеки «погубил» свою душу, так как «не смог преодолеть зло», и история с Катериной привела его «к гибели и разрушению»[1]. Ордынов не спас Катерину, но он и не совершил преступления, поэтому говорить о душевной гибели героя явно преждевременно. После пережитых событий он вернулся к науке, которая и составляет настоящий смысл его жизни. Образ Ордынова показан в динамике: у него есть своя история **до** встречи с Катериной, и она продолжается **после**, соответственно, в силу молодости героя, возможно говорить о векторе развития его образа, намеченном в повести.

На то, что Ордынов — образ далеко не статичный, указывает и Т. Г. Магарил-Ильяева, видя своеобразную символику в смене им квартир как пути к свету. Исследовательница, опираясь на значение имени Тинхен (от нем. tünchen белить) — последней квартирной хозяйки Ордынова, делает вывод о том, что в «светелке», где он будет жить после встречи с Катериной, он мог

в состоянии воспользоваться самыми благоприятными обстоятельствами» (sic — Т. К.). Ему, дескать, «представилась возможность убить Мурина, Катерина ждет от него решительного шага, суля ему благодарность и блаженство» // Кирпотин В. Я. Ф. М. Достоевский. Творческий путь (1821–1859). М.: ГИХЛ, 1960. С. 302. На основании того, что Ордынов не совершает убийства, Кирпотин и наделяет его «слабым сердцем» и «дряблостью души» // Там же. С. 303. С «позиции силы» рассматривает сюжет повести и А. Б. Галкин, о чем шла речь выше // Галкин А. Б. Указ. соч. С. 124. В современных исследованиях сходный взгляд на Ордынова представлен в работе А. Б. Криницына, который «слабость сердца» мечтателя объясняет «отказом от ножа», то есть неспособностью в прямом смысле, физически, убить Мурина // Криницын А. Б. Указ. соч. С. 175. Нельзя согласиться с таким пониманием, ибо отказ от преступления не может расцениваться как «слабость» в соответствии с общечеловеческими нравственными нормами. О том, что события повести нельзя рассматривать лишь как мечты и «иллюзии» Ордынова, шла речь в первом параграфе.

[1] Конев А. А. Указ. соч. С. 68.

оказаться лишь после произошедшей с ним в квартире Катерины «трансформации»[1]. По наблюдению автора, «квартира почерней оказывается нужна, чтобы разбудить сердце»[2] Ордынова. Здесь с исследовательницей, пожалуй, стоило бы согласиться, однако следует добавить, что встреча с Катериной и ее «хозяином» Муриным дала пищу не только сердцу, но и разуму Ордынова, дабы наполнить его научный труд новым содержанием.

Таким образом, в «Хозяйке» прослеживается и еще один, «спрятанный» под спудом сюжет о научной работе, о пути ученого. Ордынов понял, что выбранная им тема исследования связана с риском, а потому требует чистоты души и трезвого разума, чем и обусловлены агиографические черты его облика и возвращение в конце повести на путь аскезы и молитвы. Более того, набожность Ордынова в конце повести («Работница немца <…> с наслаждением рассказывала, как молится ее смирный жилец и каким образом по целым часам лежит он, словно бездыханный, на церковном помосте…» (I, 318)), которую многие исследователи принимали за слабость[3], вполне объяснима и самим событийным рядом повести. Ордынову есть о чем молиться: он молится не только о Катерине, но вымаливает прощение и за свой грех — покушение на убийство старика и богоотступничество.

Двойственность же восприятия Катерины, как представляется, основана на том, что а) ее образ, преображенный любовью Ордынова и пропущенный через его сознание — мечтателя и романтика, не соответствует «реальной» героине — соучастнице преступлений Мурина; б) ее зависимость от Мурина, основанная на вовлечении в преступления и в секту, предположительно хлыстов либо сходную с хлыстовщиной, формирует в ней «новую», «культовую» личность. Сама героиня определяет это свое внутреннее состояние максимально точной формулировкой: «Жизнь-то моя не моя, а чужая, и волюшка связана!» (I, 291).

[1] Магарил-Ильяева Т. Г. Указ. соч. С. 105.
[2] Там же.
[3] См., напр.: Порошенков Е. П. Указ. соч.; Кирпотин В. Я. Указ. соч. и др.

Борьба «светлого и темного начал» в душе Катерины, выделенная Истоминым и другими исследователями, — это не что иное, как феномен «раздвоения» (или «удвоения») личности» (или формирования «псевдоличности», «новой аддиктивной личности»[1]), который станет предметом изучения психологической науки лишь в конце XX века. «Член секты не действует уже сам по себе. Он получил уже новую искусственную структуру личности, которая включает в себя новые убеждения и новый язык»[2], — отмечает С. Хассен. Эта «новая личность» формируется в процессе «контролирования сознания», включающего в себя «мистическое манипулирование» (когда действиям и словам учителя, «гуру», придается сакральный смысл и адепты заранее убеждены в наличии у него «сверхъестественных» способностей), «священное знание», особый язык[3] (нельзя не вспомнить отраженную в повести особую «хлыстовскую» лексику — «братец», «сестрица», «голубь»); у зависимой от культа личности нарушается «осознание собственной идентичности: я остаюсь тем, кем был всегда»[4].

Утвердившийся в науке взгляд на Катерину как на «заколдованную принцессу» вполне соотносится с таким феноменом «раздвоения личности»: «новая аддиктивная личность» человека, ставшего жертвой культовой зависимости, воспринимается близкими, знавшими его ранее, именно таким образом: «как будто подменили», «как будто заколдовали»[5].

Новая «аддиктивная личность» формируется под влиянием руководителя культовой группы, когда человеку «навязывается» иная система ценностей, порой диаметрально противоположная той, которая была

---

[1] См., напр.: Волков Е. Н. Основные модели контролирования сознания (реформирования мышления) // Журнал практического психолога, 1996. № 5. С. 87; Мандель Б. Р. Указ. соч. С. 176. Интересно, что само понятие «раздвоения личности» уже неоднократно применялось к Катерине в исследовательских работах (Чирков, Реизов и др.) только без соотношения с культовой аддикцией.

[2] Хассен С. Указ. соч. С. 114.

[3] Там же. С. 86. См. об этом также: Волков Е. Н. Указ. соч. С. 87; Симатова О. Б. Указ. соч. С. 163.

[4] Симатова О. Б. Указ. соч. С. 164.

[5] Такой психологический феномен восприятия культовой аддикции «со стороны» будет раскрыт Достоевским в «Селе Степанчиковом…», когда сосед Ростанева, господин Бахчеев, влияние Фомы на семейство Ростанева объясняет тем, что Фома будто бы всем дал чего-нибудь «выпить» (III, 25), то есть какой-то «волшебный» напиток, чтобы утвердить свою власть. Подробнее об этом — в третьем параграфе исследования.

сформирована у него до встречи с «гуру»[1]. Как отмечает Е. Н. Волков, такое «удвоение заключается в разделении системы собственного "я" на две независимо функционирующие целостности, <…> <которое> происходит потому, что в определенный момент член культовой группы сталкивается с тем фактом, что его новое поведение несовместимо с докультовым "я"»[2]. «Осуществляется фактическая дезинтеграция образа "я", — поясняет И. А. Чеснокова, — происходит насильственная замена его на искусственно сформированный псевдообраз "я", сама суть которого подразумевает возможность быть ведомым, управляемым и подчиняемым»[3]. Б. Р. Мандель считает, что такое «ощущение раздвоенности может провоцировать эмоциональное напряжение. Подсознательные импульсы при наличии двойной идентичности не контролируются в достаточной степени»[4].

Именно этим и определяется, как следует предположить, в «Хозяйке» то «эмоциональное напряжение», которое так раздражало Белинского («…из чего так махали руками, кривлялись, ломались, замирали, обмирали, приходили в чувство, мы решительно не знаем»). Достоевский, создавая образ Катерины, чья «волюшка связана», гениальной интуицией великого художника почувствовал, что она должна быть изображена именно так, «на взводе»: после тех злодеяний, в которые она была вовлечена, оставаться спокойной и сохранять «приличное лицо», невозможно. Пожалуй, похожее душевное состояние позднее будет изображено писателем в «Записках из Мертвого дома», когда примерного поведения арестант «вдруг решительно ни с того ни с сего — точно бес в него влез — зашалил, накутил, набуянил, а иногда даже просто на уголовное преступление рискнул <…> Смотрят на него и удивляются» (IV, 66–67). Автор (голос которого слышен в голосе рассказчика Горянчикова) объясняет такие взрывы как «тоскливое, судорожное проявление личности, инстинктивная тоска по самом себе,

[1] Симатова О. Б. Указ. соч. С. 164.
[2] Волков Е. Н. Указ. соч. С. 87.
[3] Чеснокова И. А. Указ. соч. С. 14.
[4] Мандель Б. Р. Указ. соч. С. 176.

желание заявить себя, свою приниженную личность» (IV, 67). Такое состояние автор сравнивает с состоянием заживо похороненного и проснувшегося в гробу, который «колотит в свою крышу и силится сбросить ее, хотя, разумеется, рассудок мог бы убедить его, что все его усилия останутся тщетными. Но в том-то и дело, что тут уж не до рассудка: тут судороги» (IV, 67). Вероятно, Катерина, находясь в зависимости от Мурина, испытывает сходное состояние. Ее приходы к Ордынову, когда она «сама не знает», для чего пришла (на самом деле, инстинктивно потянулась к нему как к «спасению»), поцелуи и в конце молчаливое приказание убить старика тоже можно считать таким «судорожным», безрассудным, порывом освободиться из «плена». Ордынов же за этой «новой аддиктивной», «раздвоенной личностью» смог увидеть и полюбить ту, настоящую, Катерину, которая не была еще под властью Мурина, хотел освободить ее от этой власти, но не смог, потому что невозможно победить зло при помощи нового злодеяния.

В современных исследованиях о культах подтверждается мысль дореволюционных ученых о том, что культовый лидер, «учитель», или «пророк», наделен «практически неограниченной властью», и формирование культовой зависимости от группы или отдельно от «учителя» основывается на потребности «переложить ответственность за свои взаимоотношения с Богом на сильного наставника»[1]. Фактически этот феномен и есть то, о чем говорил Мурин, когда похвалялся перед Ордыновым своей властью над «слабым сердцем»: «Дай ему волюшку, слабому человеку, — сам ее свяжет, назад принесет» (I, 317). Однако Мурин лукавит: Катерина не «сама» приносит ему назад свою волю — ее зависимость от него зиждется на соучастии в преступлении и на манипулировании ее религиозным чувством, точнее, банально на запугивании: «Он говорит, <…> что когда умрет, то придет за моей грешной душой. Я его, я ему душой продалась… <…> Он говорит, что я сделала смертный грех» (I, 293). Катерина одновременно и боится Мурина, и

[1] См., напр.: Мандель Б. Р. Указ. соч. С. 172.

в нем же видит защиту, так как верит в его магические способности: «Тогда случится, он проснется, подзовет меня, начнет меня голубить, ласкать, утешать, и тогда уж мне и легче становится, и приди хоть какая беда, я уж с ним не боюсь. Он властен! Велико его слово!» (I, 294)[1].

Интересно, что в современных исследованиях в области психологии уже выявлено, что фактором, предрасполагающим к формированию культовой аддикции, могут стать «семейные традиции магического и мистического мышления»[2], что и изображено в повести (Катерина в своем рассказе упоминает о магическом мировосприятии, свойственном ее семье: вере в «худой глаз», в то, что «враг» может «немочь» наслать и т. д.).

Зависимое поведение неоднократно являлось предметом осмысления и в современной юридической науке. При изучении феномена преступлений, совершенных в состоянии зависимости, возникает закономерный вопрос о мере ответственности зависимого лица. Если решение совершить преступление было принято несамостоятельно, то должно ли лицо привлекаться к уголовной ответственности? Так, А. А. Арямов приходит к выводу о том, что «состояние зависимости не уничтожает свободу воли лица, совершившего преступление, а лишь в существенной мере ее ограничивает <…> При этом воля зависимого лица есть лишь отражение воли доминанта»[3], который, в свою очередь, распространяет свое влияние на зависимый субъект «целенаправленно и сознательно»[4]. Зависимое лицо, по наблюдению ученого, проявляет «в "своем" общественно-опасном деянии "чужие" принципы и установки, таким образом, чтобы избранный им вариант поведения был значим для доминирующего субъекта зависимости. <…> Эмоционально нравственный же момент такой ситуации заключается в том, что преступник

[1] Эти слова Катерины В. Н. Захаров определял как «ключ к развитию сюжета "Хозяйки"» (Захаров В. Н. Система жанров Достоевского… С. 96), по всей видимости и имея в виду зависимость Катерины от Мурина, однако механизмы этой власти ученый здесь не раскрывает, он лишь справедливо указывает на то, что «власть Мурина над "слабым сердцем" Катерины не колдовская» // Там же. С. 97.
[2] Симатова О. Б. Указ. соч. С. 164.
[3] Арямов А. А. Уголовно-правовая категория «зависимость»: дисс. … канд. юрид. наук. Свердловск, 1991. С. 22.
[4] Там же.

отрицательно относится к своему поведению и его результатам»[1]. В этом определении содержится уголовно-правовая характеристика зависимого поведения, яркой иллюстрацией и художественным подтверждением которого может служить история Катерины.

Примечательно, что эту же особенность (проявление в «своем» деянии «чужих» принципов и установок) в современной психологической науке выделяют как определяющий признак манипуляции, притом ее адресат (лицо, которым манипулирует доминант) «до поры до времени» считает эти «чужие» принципы своими. Е. Л. Доценко в качестве типологической характеристики манипуляции отмечает, что она «предполагает <…> создание иллюзии независимости адресата воздействия от постороннего влияния, иллюзии самостоятельности принимаемых им решений и выполняемых действий»[2], а также подчеркивает, что этот факт воздействия должен быть скрыт манипулятором (сравнивая его с иллюзионистом, который скрывает механизм проведения своего «фокуса»)[3]. Манипулятор, по наблюдению Доценко, использует «психологическую силу» и «играет» на слабостях манипулируемого. Ученый выделяет три признака «полной метафоры психологической манипуляции»: а) идею «прибирания к рукам» (то есть достижения полной власти над адресатом манипуляции); б) «сохранение иллюзии самостоятельности решений и действий адресата воздействия» и в) «искусность манипулятора в выполнении приемов воздействия»[4]. Все эти признаки ярко выражены в «Хозяйке». Так, в эпизоде псевдоисповеди, когда Мурин, «играя на слабости» манипулируемого — мистическом страхе Катерины, который он сам же ей и внушил, демонстрирует абсолютную власть над ней, а Катерина, убежденная в том, что Мурину дана власть «прощать и разрешать» грехи вместо Бога, не противится ему и будто бы считает, что «так и надо». Ее «духовное рабство» (по меткому выражению В. А. Свительского)

[1] Там же. С. 23.
[2] Доценко Е. Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. М.: ЧеРо, совместно с изд-вом Юрайт, 2000. С. 48.
[3] Там же. С. 47–48.
[4] Там же. С. 48.

— это вовсе не ее выбор (и не может им быть), а результат целого ряда планомерных и продуманных манипуляций Мурина.

Из исследователей, обращавшихся к изучению «Хозяйки», наиболее точно отражает зависимое поведение Катерины и парадоксальность, свойственную «культовым» преступлениям, характеристика героини, данная Е. Ю. Сафроновой, как «и соучастницы, и жертвы злодейства»[1]. Именно такое понимание личности преступника, совершившего преступление под влиянием руководителя секты, укрепилось и в современной юридической науке. Так, В. А. Бурковская в качестве отличительной черты современных тоталитарных сект выделяет то, что в них «индивид зачастую одновременно является и жертвой, и преступником»[2].

Создание такого характера, совмещающего в себе стремление повелевать и подчиняться, можно считать своего рода «антропологическим открытием» Достоевского, опередившим современную науку приблизительно на полтора столетия. Так, О. Б. Симатова в качестве признака, типичного для «культовой аддикции», указывает «феномен "избранности", формирующий, с одной стороны, чувство идентификации с группой единомышленников, посвященных в тайну, с другой — укрепляющий чувство превосходства над другими (непосвященными) людьми»[3]. «Чувством превосходства» заканчивается и история «слабого сердца» Катерины: она не только зависима от старика, но и вполне уже ощущает свою власть, свое «владычество» как над ним, так и над Ордыновым. «Слабое сердце» Катерины не сформировано: она может либо подчиняться, либо повелевать. «Случайное семейство», в котором она выросла, может породить лишь «слабое сердце»: ему неоткуда набраться сил. «Антисемейство» же Мурина и Катерины уже не просто «случайно», а основано на беззаконной страсти, страхе и криминале, на чем держатся связи как в организованных преступных группах, так и в сектах.

[1] Сафронова Е. Ю. Указ. соч. С. 47.
[2] Бурковская В. А. Указ. соч. С. 114.
[3] Симатова О. Б. Психология зависимости. Учеб. пособ. Чита: Забайкальский гос. гуманитарно-пед. ун-т им. Н. Г. Чернышевского, 2006. С. 161.

Таким образом, междисциплинарный подход к изучению произведения помогает понять авторский замысел, увидеть, насколько глубокое знание человеческой природы было заложено уже в этой ранней повести Достоевского, которую современники считали «неудачей» писателя. Детальное изображение зависимости, основанной на манипулировании религиозным чувством и вовлечении в преступление, позволяет говорить о целом ряде антропологических и криминологических «прозрений» писателя, предвосхищающих осмысление феномена культовой аддикции, который лишь в наши дни стал предметом исследования ученых.

ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

1. Целый ряд проблем, актуальных как для последующих произведений Достоевского, так и для современного научного знания в целом: зависимого положения участника секты от ее руководителя, удержания в страхе, в том числе и мистическом, власти идеи над человеком — поставлены уже в ранней повести «Хозяйка». Здесь впервые в творчестве Достоевского и, пожалуй, во всей русской литературе поднимается проблема «сращивания» сект с криминалом, объясняемая абсолютной властью руководителя группы и его вседозволенностью. В этой повести Достоевский в гениальной художественной форме «предсказывает» характерные признаки феномена сект вообще, «в чистом виде», еще до того, как они будут описаны специалистами психологами, религиоведами, юристами и социологами.

2. Рассмотрение «Хозяйки» с учетом принадлежности героев к хлыстовству или сходной с хлыстовщиной секте позволяет открыть новые грани в сопоставлении повести со «Страшной местью» Н. В. Гоголя. Достоевский противопоставляет гоголевской мистике реальность сектантского криминала. «Колдун» Мурин в «Хозяйке» пользуется реальными и типичными приемами криминального мира: запугиванием, угрозами, манипулированием при помощи связывания членов группы соучастием

в преступлении. В «Хозяйке» прочитывается художественный «ответ» Гоголю: нет никакого колдовства и колдунов, а есть убийца и мошенник, подчиняющий себе «слабое сердце» посредством вовлечения в преступление.

3. Своеобразие читательского восприятия Катерины и склонность видеть в ней «чистоту», соотнесенную со значением ее имени, объясняется тем, что изображение героини дается глазами влюбленного мечтателя Ордынова: его любовь «преображает» ее в глазах читателя. Однако, не понимая механизма власти Мурина, основанной на манипуляции религиозным чувством Катерины, Ордынов не в силах спасти ее от этой зависимости. Именно преображающая сила любви рыцаря, «поэта» и романтика Ордынова накладывает отпечаток и на читательское восприятие Катерины: ее облик в глазах читателей и даже исследователей не соотносится с участием в преступлениях Мурина, о которых она сама же рассказывает. Достоевским отражено специфическое для «культовых» преступлений сочетание в одном лице и преступника, и жертвы. Такое понимание личности преступника, совершившего преступление под влиянием руководителя секты, позже станет предметом исследования в юридической науке.

4. Зависимость Катерины от Мурина, основанная на вовлечении ее в его преступления и в секту, формирует в ней «новую», «аддиктивную личность». Нельзя говорить о том, что такая зависимость «выбрана» ею добровольно — это закономерный результат целого ряда планомерных и продуманных манипуляций Мурина. В этой связи можно объяснить и распространенное среди исследователей понимание образа Катерины как «заколдованной принцессы» — такой взгляд вполне соотносится с феноменом «раздвоения личности»: под влиянием культовой зависимости человек становится как будто «другим». Детальное изображение такой зависимости позволяет говорить о целом ряде антропологических и криминологических «открытий» Достоевского в повести «Хозяйка», предвосхищающих осмысление феномена культовой аддикции, который лишь в наши дни стал отдельным предметом изучения ученых.

5. Наряду с зависимостью Катерины от Мурина, в «Хозяйке» изображена и ее власть над Ордыновым, который, решив спасти ее, сам «попадает» под ее чары и едва не совершает преступление. Возможно предположить, что дальнейший путь героини — стать «хлыстовской богородицей», а Ордынов уже готов был сделаться ее первым адептом. Достоевским осмысливается «механизм» не только попадания в секту, но и формирования из зависимой личности руководителя культовой группы. В свою очередь, вовлеченность в культовую группу облегчает ее участнику путь к совершению преступления. Так, поклонение Ордынова Катерине влечет за собой его готовность убить Мурина по молчаливому «приказу» своей «хозяйки».

6. Уголовно-правовая характеристика деяний Мурина помогает не в фантастическом, а в реалистическом ключе осмыслить его «демонический» облик. От убийств и разбоя, которыми Мурин «промышлял» на Волге, после совершенного им убийства родителей Катерины, поджога завода и предполагаемого убийства Алеши он переходит к предсказаниям на возмездной основе, притом продолжает руководить преступной группой уже в Петербурге. Предсказания Мурина, позволившие ему приобрести славу «мистика», основаны на суеверии «простых и легковерных людей» (по терминологии Уложения) и эксплуатации чувства страха, прежде всего, страха смерти. Назначение Мурину в качестве исправительной меры церковного покаяния ничтожно по сравнению с тяжестью его преступлений, оставшихся безнаказанными. История преступлений Мурина, а также весь его облик, «дьявольский», «леденящий» смех, поучительный тон в разговоре с Ордыновым о «связывании воли» слабого человека — все это говорит о том, что к раскаянию он не способен, и позволяет переосмыслить имеющееся в науке мнение о Мурине как о «кающемся грешнике».

7. Динамика образа Ордынова позволяет выделить «непроявленную», но присутствующую в тексте «Хозяйки» тему пути ученого. Встретив, как он полагал, свою любовь, Ордынов столкнулся лицом к лицу с предметом своего исследования. Можно предположить, что именно Ордынову предстоит

открыть плеяду ученых, занимающихся изучением сект, культовой зависимости и культового криминала. Опережая свое время, Достоевский «заставляет» героя столкнуться с проблемой криминального сектантства, ужаснуться ей и понять, что выбранная им тема исследования связана с риском, а потому требует чистоты души и трезвого разума, чем и обусловлены присутствующие в повести агиографические черты облика героя и его возвращение в конце произведения на путь аскезы и молитвы. Страсть ученого должна перегореть, превратиться в научное знание и лечь в основу его труда.

ГЛАВА II ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СЕКТ, ПСИХОЛОГИИ ЗАВИСИМОСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕСТУПЛЕНИЙ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО 1860–х ГОДОВ

2.1. Психология культовой зависимости в «Селе Степанчикове и его обитателях»

В известной статье «Достоевский и Гоголь (к теории пародии)», положившей начало осмыслению приемов пародирования в «Селе Степанчикове и его обитателях», Ю. Н. Тынянов сожалел о том, что «пародийность "Села Степанчикова" не вошла в литературное сознание»[1]. В настоящий момент с уверенностью можно сказать, что рассмотрение «Села Степанчикова…» как романа-пародии стало научным фактом.

Как отмечает В. А. Туниманов, «работа Ю. Н. Тынянова "Достоевский и Гоголь (к теории пародии)", вышедшая в 1921 году, стала событием, упрочившим и уточнившим репутацию Фомы Фомича Опискина. <…> Фома Опискин — пародированный Гоголь»[2]. В своей работе Тынянов, как известно, приходит к мысли о пародировании Достоевским «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя[3], притом на разных уровнях: и «отдельные приемы гоголевского стиля»[4], и «самый словарь "Переписки"»[5]. Пародируется, как считает Тынянов, и сам образ автора «Выбранных мест…»: «Фома в семействе Ростаневых ведет себя как Гоголь в семье Аксаковых»[6].

Несогласие с мыслью Тынянова высказывал уже В. В. Виноградов и считал его наблюдения лишь «попыткой» «увидеть пародирование стиля "Переписки с друзьями" в речах Фомы Опискина»[7]. Эту укрепившуюся

[1] Тынянов Ю. Н. Указ. соч. С. 48.
[2] Туниманов В. А. Творчество Достоевского 1854–1862. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1980. С. 40.
[3] Тынянов Ю. Н. Указ. соч. С. 27–48. При этом автор подчеркивает феномен «двойного плана» пародии, при котором пародирование не исключает серьезного отношения к пародируемому и вовсе не означает высмеивания.
[4] Там же. С. 41.
[5] Там же. С. 45.
[6] Там же. С. 34.
[7] Виноградов В. В. Этюды о стиле Гоголя // Поэтика русской литературы. Избранные труды. М.: Наука, 1976. С. 239.

в литературоведении мысль Тынянова Виноградов полагал подлежащей пересмотру[1] и в целом ряде своих работ «вставал на защиту» Гоголя: «…из сопоставлений автора (Тынянова — Т. К.) совершенно ясно, что стилистической, то есть словесной пародии на приемы организации речи "Переписки" в "Селе Степанчиковом" нет. Тематические совпадения <…> говорят лишь об использовании "Переписки" в качестве материала для создания "типического характера"»[2]. А. Л. Слонимский высказывал несогласие с Тыняновым в части, касающейся «попытки установить пародийную связь личности Фомы Фомича с личностью Гоголя»[3]. «Доказательства этой связи, — считает исследователь, — представляются недостаточно убедительными. В словах Фомы о том, что "тридцать тысяч человек" будут собираться на его лекции, трудно, например, усмотреть намек на профессорство Гоголя. Скорей всего тут именно стилизация под Хлестакова с его "35 тысячами курьеров" (как тут же указывает автор). Точно так же и сочинение Фомы ближе к тентетниковскому глубокомысленному сочинению, чем к гоголевским надеждам на свою "Переписку"»[4].

В. А. Туниманов хоть и указывает на значимость работы Тынянова, однако с тем, что в монологах Фомы Опискина пародируются мотивы и стиль "Переписки" Гоголя, соглашается лишь частично[5]. К. В. Мочульский не вступает в полемику с Тыняновым по поводу пародирования Гоголя (не только «Выбранных мест…», но и самой личности писателя), однако считает эту идею неудачной и даже сожалеет о выбранной Достоевским манере повествования: «В "Селе Степанчикове" писатель подводит итог своему "гоголевскому периоду" <…> Бессмертная фигура русского Тартюфа навсегда

[1] Там же.
[2] Виноградов В. В. Гоголь и «натуральная» школа // Там же. С. 198. См. также: Виноградов В. В. Из истории изучения поэтики (20-е годы) // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка, 1975. Т. 34. № 3. С. 266.
[3] Слонимский А. Л. Юрий Тынянов. Достоевский и Гоголь (К теории пародии). Сборники по теории поэтического языка. Издание «Опояз» 1921 года // Достоевский. Однодневная газета Русского библиологического общества, Пг. 30 октября (12 ноября) 1921. С. 29–30.
[4] Там же. С. 30. Автор также не соглашается и с попыткой Тынянова «видеть в самой наружности Фомы "пародию" на Гоголя», ссылаясь на воспоминания современников, отмечавших «модничание и франтовство» Гоголя: «Гоголь, хоть и называл себя "невзрачным", все-таки ни в коем случае не мог быть похожим на "плюгавенького человечка" без галстука» // Там же.
[5] Туниманов В. А. Указ. соч. С. 47.

вошла в нашу литературу, но тяжело думать, что для создания ее автор решился так несправедливо унизить своего учителя Гоголя. Издеваясь над его человеческими слабостями и погрешностями стиля, он не оценил громадного духовного и общественного значения "Переписки с друзьями". Между тем Достоевский был обязан Гоголю не только техникой своего словесного искусства, но и основанием религиозного мировоззрения. Мысли Гоголя о роли христианского искусства, об устроении общества на почве церковной соборности и о преображении мира путем внутреннего просветления человека были целиком усвоены Достоевским»[1].

В настоящее время в науке уживаются самые разные взгляды на объект пародирования в «Селе Степанчикове…». «Слишком серьезен и значителен Гоголь, чтобы быть реальным прототипом бездарного литератора Опискина», — отмечает В. Н. Захаров, впрочем, допуская, что Достоевским «пародировались отдельные фразы из Гоголя, предъявлялись претензии к его житейской "позе"»[2]. В течение столетия после выхода статьи Тынянова литературоведческая наука обогатилась новыми предположениями об адресате / адресатах пародии Достоевского. Так, М. С. Альтман высказывал мысль о том, что наряду с Гоголем объектом пародии здесь мог быть и поэт Н. В. Кукольник[3]. Л. М. Лотман предполагала, что Достоевский мог пародировать образ Рудина, «человека сороковых годов», проживающего свой век в духовных исканиях и на чужой счет[4]. Несогласие с пониманием Тынянова отмечала также и О. В. Михеева, убежденная в том, что «в романе нет прямого сходства в образах Фомы Опискина и личности Гоголя, хотя Достоевский определенным образом и соотносил отдельные суждения Фомы Опискина с суждениями Гоголя — автора "Выбранных мест из переписки

[1] Мочульский К. В. Указ. соч. С. 304–305.
[2] Захаров В. Н. Провинциальная хроника // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Канонические тексты. Т. III. Петрозаводск: изд-во ПетрГу, 1997. С. 750.
[3] Альтман М. С. Из арсенала имен и прототипов литературных героев Достоевского // Достоевский и его время. Л.: Наука, 1971. С. 205.
[4] Лотман Л. М. «Село Степанчиково» Достоевского в контексте литературы второй половины XIX века // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 7. Л., 1987. С. 161–162.

с друзьями"»[1]. С. А. Кибальник высказывает предположение о том, что адресатом пародии Достоевского мог быть Петрашевский, петрашевцы и вообще социалисты[2]. Ю. Р. Зангирова продолжает тему пародирования Гоголя в «Селе Степанчикове…», но, кроме «Выбранных мест…», в числе пародируемых текстов отмечает и «Записки сумасшедшего»[3]. Н. А. Нестюричева включает в объект «пародийного взаимодействия» в «Селе Степанчикове…» еще целый ряд произведений: «Обломова» И. А. Гончарова, «Героя нашего времени» М. Ю. Лермонтова, «Горе от ума» А. С. Грибоедова, «Ревизора» Н. В. Гоголя, а также предполагает и присутствие в романе приема самопародирования[4].

Однако если «цель поэзии — поэзия», то целью пародии не может быть пародия сама по себе. Вряд ли пародирование «Выбранных мест…» Гоголя, или самого образа Гоголя, или собирательного образа «человека сороковых годов», или Петрашевского, или Кукольника могло стать самоцелью писателя при создании романа-комедии[5]. В письме к брату по поводу «Села Степанчикова…» Достоевский называет его своим *лучшим произведением*[6] и признается: «…тут положил я мою душу, мою плоть и кровь» (XXVIII.I, 326). Сложно представить, чтобы «душу…, плоть и кровь» писатель «положил» на то, чтобы спародировать Гоголя и (или) кого-либо еще. «Село Степанчиково…», безусловно, имеет самостоятельное, новаторское значение в литературе, и представление о нем лишь как о пародии ведет к умалению его художественной значимости.

---

[1] Михеева О. В. Творчество Достоевского конца 1950-х — начала 1860-х годов: дисс. … канд. филол. наук. Л., 1988. С. 70.

[2] Кибальник С. А. «Село Степанчиково» как криптопародия на социалистов // Достоевский и современность. Материалы XXIV Международных Старорусских чтений 2009 года. Великий Новгород, 2010. С. 102–117.

[3] Зангирова Ю. Р. Юмор Н. В. Гоголя и ранний Достоевский: притяжение и отталкивание // Материалы XXVI Международных Старорусских чтений 2011 года. Великий Новгород, 2012. С. 146–156.

[4] Нестюричева Н. А. Реминисцентное измерение повести Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» // Вестник Удмуртского университета. Сер. История и филология, 2013. Вып. 4. С. 31.

[5] О жанровой специфике «Села Степанчикова…» см., напр.: Туниманов В. А. Творчество Достоевского 1854–1862. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1980. С. 26–66; Понкратова Е. Г. Комическое в «юмористическом романе» «Село Степанчиково и его обитатели» Ф. М. Достоевского // Достоевский и современность. Материалы XXIV Международных Старорусских чтений 2009 года. Великий Новгород, 2010. С. 218–224; Сафронова Е. Ю. Вопрос о жанре произведения Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» // Филология и человек, 2021. № 1. С. 114–133.

[6] Выделено автором.

На новаторство романа, которое в полной мере можно считать психологическим или даже антропологическим «художественным открытием», указывает сам автор в том же письме: «два огромных типических характера, *создаваемых* и *записываемых* пять лет, обделанных безукоризненно (по моему мнению), — характеров вполне русских и плохо до сих пор указанных русской литературой» (XXVIII.I, 326). Безусловно, эти два характера: Фома Опискин и Ростанев — интересны сами по себе, а не только как пародии либо переложение на русскую почву известных образов мировой литературы. Так, устойчивым в литературоведении является понимание образа Фомы Опискина как «русского Тартюфа»[1].

При изучении «Села Степанчикова…» исследователей неоднократно интересовал вопрос природы власти Фомы: каким образом «шут», приживальщик смог взять весь помещичий дом в свои руки и подчинить себе все семейство Ростанева? Психологически характер Фомы, безусловно, является новаторством в литературе и Тартюфа напоминает лишь отчасти. На эту особенность — видимое сходство, но смысловое различие с «Тартюфом» — еще в 20-е годы XX века указывал М. П. Алексеев: «Динамике "Тартюфа" Достоевский следует почти буквально. Фома, подобно Тартюфу, завладевает домом Ростанева — Оргона»[2], однако если мольеровская комедия заканчивается изгнанием Тартюфа и «решительным, хотя и внезапным, торжеством правосудия»[3], то у Достоевского после позорного изгнания Фома снова возвращается и «воцаряется» в Степанчикове уже навсегда, хотя и несколько «смягчает» свое правление.

Отдельно следует сказать о том, что Достоевский намеренно отказывается от темы любовных притязаний приживальщика. В отличие от Тартюфа, добивающегося внимания жены хозяина дома, Фома совершенно

[1] См. об этом, напр.: Алексеев М. П. О драматических опытах Достоевского. Одесса, 1921. С. 17–20; Мочульский К. В. Указ. соч. С. 303; Чулков Г. И. Указ. соч. С. 68–69; Гроссман Л. П. Достоевский. М.: изд-во ЦК ВЛКСМ Молодая гвардия. ЖЗЛ. Выпуск 4 (357). Изд. 2, испр. и доп., 1965. С. 208; Лотман Л. М. Указ. соч. С. 153; Чирков Н. М. Указ. соч. С. 34. и др.
[2] Алексеев М. П. Указ. соч. С. 17.
[3] Там же. С. 19.

чужд любовных мыслей и притязаний: им движет идея власти, можно сказать, «в чистом виде». Более того, даже деньги не так интересуют Фому, как власть и влияние, о чем свидетельствует эпизод, когда он, правда, очень осторожно, топчет ногами предложенные дядей пятнадцать тысяч. Для него важнее не деньги сами по себе, а тот эффект, который он произведет своим действием. Показательно, что сразу после этого эпизода Фома добивается от дяди «титула» «Вашего превосходительства», и это для него, в отличие от Тартюфа, гораздо важнее, чем просто получить деньги. Фома наслаждается властью, а Тартюф путем обмана стремится лишь к удовольствиям и к богатству. По мысли М. Шевцовой, Фома, в сравнении с Тартюфом, который хочет «завладеть домом <…> в физическом смысле», «претендует на дом как на место, где можно жить, на то, что вообще представляет человек и его мир»[1].

Отчасти психологическое обоснование характера Фомы дано в самом произведении: «Низкая душа, выйдя из-под гнета, сама гнетет. Фому угнетали — и он тотчас же ощутил потребность сам угнетать; над ним ломались — и он сам стал над другими ломаться. Он был шутом и тотчас же ощутил потребность завести и своих шутов» (III, 13). Однако причины распространения этой власти: почему вышедшей «из-под гнета» «низкой душе» подчиняются другие, свободные, богатые и даже в общем счастливые люди, механизм этой власти — на чем она основывается, а также другие проблемные вопросы — все это явилось предметом уже дальнейшего осмысления ученых.

Современник Достоевского, один из первых его исследователей и биографов О. Ф. Миллер — единственный, кто высказывал предположение об исправлении Фомы: в эпизоде, когда Фома «отказывается от мести» дяде, «великодушно содействует» его браку, он, по мнению ученого, «неожиданно превращается в благодетеля»[2]. Миллер склонен объяснять и даже оправдывать

[1] Шевцова М. Опискин и Остромов: образ обыкновенного мошенника // Smart Power Journal — общественное онлайн-издание о политике и культуре. Электронный ресурс. Режим доступа: Опискин и Остромов: образ обыкновенного мошенника (smartpowerjournal.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

[2] Миллер О. Ф. Русские писатели после Гоголя. Чтения, речи, статьи [3 ч.]. Часть 1. И. С. Тургенев — Ф. М. Достоевский. Изд. 3, изм. и доп. М–СПб.: изд. т-ва М. О. Вольф, 1887. С. 130.

характер Фомы его подчиненным положением в доме генерала: «Фома Фомич, долго бывший приживальщиком в доме старого самодура генерала, вдруг переходит к человеку, который отличается самым кротким, гуманным характером. Пользуясь этим, приживальщик забирает в руки не только хозяина, но и весь дом. Он с каким-то наслаждением проделывает над другими то, что сам вынес. <…> Впрочем, в конце повести ему предоставляется возможность подняться нравственно»[1].

С мыслью об исправлении Фомы, конечно, согласиться трудно (впоследствии В. Я. Кирпотин назовет это мнение «просто комичным»[2]). Хотя интересно, что такая попытка «понять Фому» и «пожалеть» его за бедность и перенесенные унижения звучит уже в самом произведении из уст Сергея, когда тот, еще даже не видя Фому, а лишь услыхав о нем от Бахчеева, предполагает обнаружить в нем страдальца, «маленького человека», нуждающегося в понимании и защите. Юноша с возвышенным складом ума, впитавший в себя гуманные идеи русской классики и наверняка читавший «Шинель» Гоголя, пускается, как он сам предчувствует, «некстати», в жалостливые рассуждения: «оно, может, и некстати, теперь, но я, пожалуй, готов сообщить. Вот как я думаю: может быть, мы оба ошибаемся насчет Фомы Фомича; может быть, все эти странности прикрывают натуру особенную, даже даровитую — кто это знает? Может быть, это натура огорченная, разбитая страданиями, так сказать, мстящая всему человечеству. Я слышал, что он прежде был чем-то вроде шута: может быть, это его унизило, оскорбило, сразило?.. <…> И вот он стал недоверчив ко всему человечеству и… и, может быть, если примирить его с человечеством… то есть с людьми, то, может быть, из него выйдет натура особенная… может быть, даже очень замечательная, и… и… и ведь есть же что-нибудь в этом человеке? Ведь есть же причина, по которой ему все поклоняются?» (III, 29) Показательно, что попытка оправдания Фомы сразу же высмеивается и опровергается как самим

[1] Там же.
[2] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 452.

рассказчиком, так и Бахчеевым: «Словом, я сам почувствовал, что зарапортовался ужасно. По молодости еще можно было простить. Но господин Бахчеев не простил» (III, 29). Интересно, что непримиримый господин Бахчеев вскоре сам станет поклонником Фомы, так что, по мысли автора, никто не защищен от попадания в подобного рода зависимость.

В. Ф. Переверзев, следуя «духу времени», вписывал Фому в галерею типов «мещан, задавленных нуждой»[1], к которым, кроме него, причислял еще Макара Девушкина, Голядкина и Мечтателя («Белые ночи»). Социально-экономический взгляд на литературу, утвердившийся в начале XX века, — «марксистское литературоведение», основателем одного из направлений которого как раз и был Переверзев («переверзевская школа»), — обуславливает следующие выводы ученого: «Борьба с *необеспеченностью* (курсив наш. — Т. К.) у всех принимает характер борьбы за честь, за личное достоинство, попираемое в бедности»[2]. В образе Фомы критик и исследователь видит «новый тип двойника» — одновременно мучителя и мученика: «Он мучит окружающих, выворачивает из них душу, потому что не верит в себя, не верит, что его могут действительно уважать. <…> Оттого что он не верит в свою честь, он мучится, страдает, и оттого что он ищет этой веры, он мучит и причиняет страдание окружающим»[3].

Примерно в том же ключе, то есть как «бунт» «маленького человека», долго находившегося в униженном положении, интерпретирует поведение Фомы Н. М. Чирков и видит в его тирании «новую форму <…> борьбы личности за свое утверждение в жизни»[4]. Психология Фомы сводится к тому,

---

[1] Переверзев В. Ф. Гоголь. Достоевский. Исследования. М.: Сов. писатель, 1982. С. 234. В этом подходе нельзя не заметить противоречия позиции самого Достоевского, прямо изложенной на страницах «Дневника писателя» в статье о вопросе «заедающей среды»: «Делая <…> человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить. Ведь этак человеку табаку захочется, а денег нет — так убить другого, чтобы достать табаку» (XXI, 16).

[2] Там же. С. 234. Показателен выбор слова: не то чтобы *нищетой* или хотя бы *бедностью*, а всего лишь *необеспеченностью* склонен автор оправдывать поступки Фомы. Развитие этой мысли вполне может привести к, казалось бы, абсурдному примеру с табаком у Достоевского, приведенному выше.

[3] Там же. С. 233–234.

[4] Чирков Н. М. Указ. соч. С. 32.

как «ущемление человеческого "я" в крайне зависимом, прежде всего экономически зависимом положении приживальщика переходит в агрессивную форму утверждения себя, перерастает в неограниченный деспотизм»[1]. «Приживальщик», однако, не раб, и образ жизни шута «из хлеба», то есть вполне комфортную жизнь на всем готовом, выбирает добровольно, о чем исследователи, склонные видеть его «задавленность нуждой», не упоминают. Хотя нельзя не отметить, что наблюдение Н. М. Чиркова о значимости образа приживальщика в творчестве Достоевского и динамике этого образа, конечной точкой которой является черт в «Братьях Карамазовых»[2], очень важно и является безусловным новаторством в науке. Попытка осмыслить образ Фомы лишь с социальной точки зрения оказывается недостаточной, не объясняет феномена его власти, не обосновывает причин подчинения ему Ростанева и домочадцев и приводит к противоположным выводам: О. Ф. Миллер хотел бы видеть Фому «поднявшимся нравственно», а в работах Переверзева и Чиркова Фома, хоть и страдает от «необеспеченности» или «ущемления человеческого "я"», но не вызывает сочувствия и представлен как безусловно отрицательный персонаж.

По мысли М. М. Бахтина, повесть построена на приеме карнавализации, характерном для Достоевского, и каранавализация, как отмечает ученый, здесь «глубже и существеннее», чем, например, в «Дядюшкином сне»[3]. «Карнавализация, — считает Бахтин, — позволяет Достоевскому увидеть и показать такие моменты в характерах и поведении людей, которые в условиях обычного хода жизни не могли бы раскрыться. Особенно глубоко карнавализирован характер Фомы Фомича: он не совпадает с самим собою, ему нельзя дать однозначно завершенного определения»[4]. «Произведение насыщено пародиями и полупародиями, — подчеркивает ученый, — в том

[1] Там же. Сочувствие автора «экономически зависимому положению» «приживальщика», скорее всего, объясняется просто требованием времени, когда литературоведческая, равно как и любая другая, наука должна была отражать «классовую борьбу», социальное неравенство и т.д.
[2] Там же.
[3] Бахтин М. М. Указ. соч. С. 246.
[4] Там же. С. 247.

числе на "Выбранные места из переписки с друзьями" Гоголя; эти пародии органически сочетаются с карнавальной атмосферой всей повести»[1]. Однако, по мысли Бахтина, карнавализация и пародия не самоцель автора. «Карнавальный король», в которого превращается шут-приживальщик, становится «в усадьбе полковника Ростанева *неограниченным деспотом*» (курсив авт. — Т. К.), «поэтому вся жизнь в селе Степанчиковом приобретает ярко выраженный карнавальный характер. Это жизнь, вышедшая из своей нормальной колеи, почти "мир наизнанку"»[2].

В том же направлении, что и Бахтин, образ Фомы предлагает рассматривать В. Я. Кирпотин, по наблюдению которого «Фома стал сам себе антитезой. Старые отвратительные качества, которые приводили его раньше к жалчайшим и позорнейшим формам самоуничижения, стали действовать не вовнутрь, а вовне — он начал добиваться такого же самоуничижения у других. <…> Вывернувшись наизнанку, Фома из мученика превратился в мучителя»[3]. Кирпотин уже выявляет во власти Фомы некую квазирелигиозную составляющую, называя его «пророком» и «божком» усадьбы Ростанева[4].

В это же время (60-е годы XX века) тему власти Фомы, основанную на религиозном чувстве, осмысливал и Н. И. Якушин и уже сравнивал его образ с образом культового лидера: «В подобных людях фанатизм, искренняя вера в свою исключительность часто сочетались с трезвым расчетом и хитростью. Они каким-то внутренним чутьем угадывали обстановку и настроение окружающих и в соответствии с этим вели себя, подчиняя нередко своему влиянию суеверных, темных людей. Из породы ничтожных, чванливых людей вышел и Фома. Из этой же среды в свое время выходили всякого рода прорицатели, "святые" старцы, личности вроде Распутина и т.д.»[5]. Исследователь справедливо отмечает, что природа такой власти

[1] Там же.
[2] Там же. С. 246.
[3] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 530–531.
[4] Там же. С. 528.
[5] Якушин Н. И. Достоевский в Сибири. Очерк жизни и творчества. Кемерово: Кемеровское книжное изд-во, 1960. С. 184.

«здравомыслящему человеку» непонятна, и именно поэтому Достоевского, как большого художника, не мог не заинтересовать такой феномен: когда «подчас самые ничтожные люди <…> вдруг оказывались в центре внимания, становились вершителями многих судеб, облекались неограниченной властью»[1]. Сравнение Фомы с Григорием Распутиным, наделенным, подобно Фоме в семействе Ростанева, неограниченной властью в последней царской семье, делает произведение еще более «масштабным» по проблематике и, вероятно, позволяет говорить об еще одном «пророчестве» Достоевского и «предвидении» им исторических событий[2].

В конце XX века тему «культа» Фомы продолжила Л. М. Лотман. «Огромную роль в этом процессе подчинения, одурманивания играет красноречие Фомы, — отмечает ученый, — тем более действенное, чем бессмысленнее, а следовательно, "таинственнее" его слова»[3]. Это наблюдение буквально совпадает с выводами исследователей проблемы сектантства. Так, И. М. Добротворский отмечает, что хлыстовские «пророки» намеренно изъяснялись непонятно и запутанно, чтобы придать своим речам больше «таинственности»: чем непонятнее его речи, тем больше их будут разгадывать, и, «если пророк говорит глупости, никто не смеет подумать, что это глупости, но стараются находить в его словах смысл, которого они не имеют»[4]. Л. М. Лотман называет Фому «самозваным пророком»[5] и указывает на установленный им в усадьбе Ростанева тотальный контроль не только поступков и слов, но даже мыслей и снов (комический эпизод с обсуждением сна Фалалея про белого быка)[6]. При этом исследовательница сравнивает дом Ростанева, где вся жизнь подчинена зарвавшемуся приживальщику,

---

[1] Там же.
[2] О «пророчествах» Достоевского в отношении хода российской истории см., напр.: Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Советский писатель, 1990. 480 с.
[3] Лотман Л. М. Указ. соч. С. 160. Эта мысль получит свое развитие в более поздней работе Л. М. Лотман: «В своем увлечении ими (речами Фомы — Т. К.) окружающие доходят до идолопоклонства. <…> Речи Фомы кажутся полными смысла и членам семьи, и слугам, и соседям» // Лотман Л. М. О литературном подтексте одного из эпизодов повести Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» (сон про белого быка) / Достоевский. Материалы и исследования. Т. 12. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. С. 69.
[4] Добротворский И. М. Указ. соч. С. 56.
[5] Лотман Л. М. Указ. соч. С. 161.
[6] Там же.

с православным монастырем, с чем, конечно, согласиться невозможно[1]. Однако нельзя не заметить, что автор улавливает в феномене власти Фомы ярко выраженную религиозную, а точнее квазирелигиозную, составляющую. Более того, называя его «учителем» (хотя в монастырях такая лексика не используется), Л. М. Лотман верно угадывает, не называя, впрочем, их прямо, именно признаки секты. Те «фантастические отношения, которые дают ему (Фоме — Т. К.) возможность безотчетно властвовать над окружающими»[2] — это не что иное, как отношения культовой аддикции. Что показательно, Л. М. Лотман видит в Фоме Опискине предвестие образа Великого Инквизитора[3]. Здесь интересно вспомнить, что А. Л. Бем, К. В. Мочульский и другие ученые прообразом Великого Инквизитора считали Илью Мурина («Хозяйка»). Образы этих героев объединены темой самозванства, «мистической» власти: и Мурин, и Фома «пророчествуют» — воздействуют на религиозные чувства. Мурин запугивает «предсказаниями» своих посетителей и держит в мистическом страхе находящуюся постоянно при нем Катерину; Фома толкует сны, так же, как и Мурин, «предсказывает будущее», убеждает окружающих в своей особой религиозной одаренности и «духовном альтруизме»: «И это тот самый человек, — продолжал Фома, переменяя суровый тон на блаженный, — тот самый человек, для которого я столько раз не спал по ночам!» (III, 86); «…я буду всю ночь молиться за вас. Я давно уже не знаю, что такое сон, Егор Ильич» (III, 91); «Фома молчит. Он все утро не пускал к себе никого, хотя старуха давеча без нас всеми святыми молила, чтоб он к ней пришел для совещаний, да и сама ломилась к нему в дверь; но он заперся и отвечал, что молится за род человеческий или что-то в этом роде» (III, 129); «Я молился за вас целые ночи и трепетал, стараясь отыскать ваше

[1] Автор считает, что «весь быт Степанчикова напоминает быт своего рода обители, монастыря: застольные "благочестивые" беседы, проповеди, "послушания"». Такое наблюдение нельзя признать соответствующим действительности. Никаких «послушаний» члены семейства Ростанева не несут — в произведении описан типичный дворянский помещичий быт. Скандал за столом сложно назвать «благочестивой» беседой, да и притом монастырская трапеза не предполагает «беседы», напротив, чтобы братья не отвлекались на беседу, за трапезой читается житие святого или иное душеполезное сочинение. «Проповедями» комические речи Фомы тоже назвать трудно.

[2] Там же. С. 160.

[3] Там же.

счастье» (III, 137); «Я на то послан самим Богом, чтобы изобличить весь мир в его пакостях» (III, 139).

Продолжает тему религиозной (точнее, квазирелигиозной) власти Фомы Е. А. Трофимов. Эпизод с «претензией» Фомы на празднование именин в Ильин день ученый рассматривает как попытку «узурпировать слово пророческое и праведное…»[1]. Автор приходит к выводу о том, что Фома наделен характерными чертами «лжепророка», «идола», «кумира», «обольстителя», и возводит его к образу антихриста: «…в его образе выражены черты прелестника, которому поклонятся люди в последние времена»[2].

Наиболее полно проблему «культа» Фомы осмысливает современный ученый Е. Г. Постникова, справедливо отмечая, что в этой повести Достоевский исследует «феномен "харизмы власти", психологии «харизматического лидера», тайны психологического превосходства и подчинения»[3]. С исследовательницей нельзя не согласиться: действительно, те идеи писателя о механизмах власти и природе власти, к которым он приходит в этой повести, можно считать уже новым знанием о человеке, частью художественной антропологии. Интересно, что Постникова называет Фому Опискина «харизматическим лидером» — термин, применимый в настоящее время именно к руководителю культовой группы. Ученый обращает внимание в первую очередь на представление о «магической» природе власти, свойственное «обыденн<ому> провинциальн<ому> сознани<ю>, проводником которого выступает в данном случае Бахчеев»[4]. Как замечает

[1] Трофимов Е. А. «Село Степанчиково и его обитатели»: повесть о «лжепророке» // Достоевский и мировая культура, № 15. СПб.: Серебряный век, 2000. С. 26.
[2] Там же. С. 28.
[3] Постникова Е. Г. Феномен «харизмы власти» в повести Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» // Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований, 2016. Т. 1 (1). С. 123. Ранее к осмыслению Достоевским темы «харизматического лидерства» и феномену установления власти одной личности над другой (другими) обращался П. Е. Фокин. Однако автор сосредотачивает внимание только на романном творчестве писателя, и в его работе образ Фомы лишь упоминается как лидер-самозванец // См.: Фокин П. Е. Типология харизматического лидерства в романах Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества / Материалы Междунар. конф., состоявшейся в Университете Тиба (Япония) 22–25 августа 2000 г. М.: ИД Грааль, 2002. С. 154.
[4] Постникова Е. Г. Указ. соч. С. 124.

Постникова, Бахчеев «выдвигает свое объяснение феномену обожания (обожения) "отставного шута". "Просто выпить им дал чего-нибудь всем физик какой-то"»[1]. «Мистическая власть "треклятого Фомки" над окружающими объясняется тем, что он их "обморочил", "зачитал", "выпить дал чего-нибудь", "капель давал". При этом научные знания (химия, физика) выступают в роли магического, колдовского знания, а их носитель в роли ведуна, шамана»[2], — указывает ученый и делает вывод о том, что, «несмотря на внешнюю комичность образа Бахчеева, на иронический оттенок выдвинутого им предположения, нельзя упускать из вида, что здесь могли отразиться древние представления о магической природе власти»[3].

Среди «атрибутов власти» Фомы, как замечает Постникова, нет красоты и ума, как могло было бы показаться на первый взгляд и как мог бы объяснить почитание шута-приживальщика племянник Ростанева с точки зрения здравого смысла: «что он, красив, умен?» (III, 24). Такого предположительного «красивого и умного» человека, которого Сергей не нашел в Фоме, Постникова называет «харизматиком по природе», но эта «природная харизматичность» вовсе не соотносится с властью. С самых первых страниц произведения, по наблюдению исследовательницы, «проводится мысль о том, что внешняя красота и ум не являются необходимыми атрибутами власти»[4].

Нельзя, впрочем, здесь согласиться с тем, что Сергей, племянник Ростанева, лишь «наивный юноша», «воспитанный в секуляризованной культуре "ученый" молодой человек» и потому «только наличием природных достоинств готов себе объяснить власть»[5] Фомы Фомича. Заключенное автором в кавычки слово «ученый» демонстрирует выражение сомнения относительно рода занятий Сергея, тогда как в тексте этот факт вовсе не подвергается сомнению, разве что в те моменты, когда из скромности юноша не знает, как лучше ответить настойчивому Бахчееву: «Вы, батюшка, человек

[1] Там же.
[2] Там же. С. 125.
[3] Там же. С. 124–125.
[4] Там же. С. 124.
[5] Там же.

ученый, — а? по ученой части пошли?». Чувствуя пренебрежение в тоне проезжающего, Сергей отвечает уклончиво: «Да… я отчасти интересуюсь» (III, 25). В том, что племянник Ростанева занимается естественными науками, более того, в тексте конкретизирована область его научных изысканий — минералогия, читателю сомневаться не приходится. Неясным также остается, почему Постникова будто бы «пороком», недостатком Сергея или неким элементом его невежества считает принадлежность к «секуляризованной» культуре: родившись в XIX веке, он и не мог принадлежать иной, древнерусской, монашеской, культуре. Хотя как раз-таки уединенным образом жизни, нелюдимостью, нежеланием бывать в обществе и, главное, учеными занятиями племянник Ростанева напоминает Ордынова, образ жизни которого восходит к иноческому житию. Сергей неоднократно признается в своей любви к уединению, из которого только намерен выйти: «Я все сидел в Петербурге и теперь спешу к дядюшке» (III, 25); «Совершенно не был в обществе <…> Я жил, то есть я вообще нанимал квартиру… но это ничего, уверяю вас. Я буду знаком; а до сих пор все сидел дома» (III, 47).

Харизму Фомы Е. Г. Постникова называет «искусственной», «неистинной». По ее наблюдению, власть Фомы в доме Ростанева — это сознательно разработанная стратегия и тактика: «Она (харизма — Т. К.) артефакт, результат многолетних наблюдений за харизматиками, которым служил Опискин»[1], и с этой мыслью нельзя не согласиться. О том, что Фома не «случайно» становится «харизматическим лидером», свидетельствуют слова рассказчика: «Фома Фомич догадался, что прошла его роль шута и что на безлюдье и Фома может быть дворянином. Зато и наверстал же он свое» (III, 9).

Вряд ли, впрочем, можно согласиться и с тем, что Фома планомерно движется к своей цели: скорее, подобно Хлестакову, он лишь не преминул воспользоваться возможностью «погордиться и повеличаться», когда она ему

[1] Там же. С. 134.

предоставилась. Так что, если говорить о восприятии гоголевских образов, то здесь прослеживается влияние не столько образа самого автора «Выбранных мест…», сколько Хлестакова, да и вся повесть — о «хлестаковщине» в отдельно взятом поместье. Постникова выделяет целый ряд «символов власти», с помощью которых закрепляется «особая роль Властителя, которую играет Фома в своем кругу»[1]. Под этими «символами» ученый предлагает понимать «не только некие материальные предметы (знаки), но и модели поведения, маркирующие место, занимаемое индивидом в общественной иерархии»[2], например почтительное молчание всех, когда говорит Фома, напряженное ожидание его прихода и т. д. Автор также рассматривает образы-символы «царя», «отца» и «духовного лица»[3], которые как бы «принимает на себя» Фома для утверждения своей власти. Так, в конце повести говорится о том, что он «воцарился в этом доме навеки» (III, 158); Фома «присваивает» себе роль родителя: «Я сам говорю теперь, как отец, как нежная мать» (III, 89); дядюшка его «заместо отца родного почитает…» (III, 24); Фома благословляет брак Егора Ильича и Настеньки: «союз, благословленный Фомою, тотчас же сделался в глазах ее <генеральши> и приличным и священным» (III, 151). Важным признаком власти Фомы является, по наблюдению Постниковой, его претензия на «управление временем» (когда он повелел не быть на неделе четвергу, а быть вместо четверга второй среде), притом он «не только меняет местами дни недели, но посягает и на церковный календарь, по своей прихоти празднуя свои именины в день святого Илии (Ильин день)»[4]. «Интронизация» Фомы, по мысли ученого, носит «магический» характер и происходит в главе «Ваше превосходительство», когда Фома добивается-таки от дяди этого обращения в свой адрес: «В момент, когда "дядя" называет Фому "превосходительством", именем "высшей" власти, тот ею и становится»[5].

[1] Там же. С. 126.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 128.
[4] Там же. С. 125.
[5] Там же. С. 128.

Следует отметить, что Фома действительно, даже несмотря на эпизод с изгнанием, «царствует» безраздельно в доме Ростанева и, как «начальник», как «его превосходительство», раздает указания. Притом эта «шутовская» власть оказывается настолько прочной, что сохраняется и после смерти Фомы, когда дядя и Настенька с почтением ходят на его могилу: «Они и теперь не могут говорить о нем без особого чувства; припоминают каждое его слово, что он ел, что любил» (III, 165).

«Архетипический сюжет воцарения и разоблачения карнавального царя-шута», по мысли Постниковой, выводит «на более важную для русской истории и русской литературы тему самозванства»[1]. Фактически в работе Постниковой без названия самого явления сектантства указываются все его характерные признаки: абсолютная власть руководителя культовой группы; его абсурдные распоряжения, которые никто даже не думает оспаривать; «свой» календарь[2]; именование «харизматического лидера», учителя «отцом» («матерью»)[3]. Также следует обратить внимание на мысль ученого об «искусственной», «неистинной» харизме Фомы, которая была выработана путем наблюдения за «харизматиками, которым служил Опискин»[4].

Так, Достоевским интуитивно «угадан» целый ряд типичных для секты признаков в «Селе Степанчиковом…» — здесь можно с уверенностью говорить о сделанных писателем «открытиях» в области сектоведения (знания о культах), а также в области психологии зависимостей, точнее о предвестии тех открытий, которые будут сделаны в этих областях научного знания спустя более чем столетие. Феномен секты, ограниченной «семейным кругом» (по аналогии с «Тартюфом» Мольера), в наши дни идентифицируется исследователями как «малый персональный культ»[5]: для классификации

[1] Там же. С. 134.
[2] Так, в некотрых сектах Новый год празднуется в день рождения основателя культа.
[3] Так, у хлыстов и скопцов «отцом» считается тот, кто «родил духовно», то есть вовлек в секту // См. об этом, напр.: Дехтевич О. И. Указ. соч. С. 88.
[4] Постникова Е. Г. Указ. соч. С. 134.
[5] См., напр.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. Перевод: Евгений Волков, психолог, переводчик, доцент Нижегородского университета // Электронный ресурс. Режим доступа: Малый персональный культ - стр. 22 (textarchive.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

группы, изображенной в «Селе Степанчикове…», это определение идеально бы подошло.

Современные исследователи феномена сектантства сходятся в том, что «необходимым» этапом вовлечения в секту является *отказ от прошлого*: «человек должен признать сплошной ошибкой все, что было до того, как он попал в секту. Все, что он считал белым, на самом деле было черным, все, что он считал хорошим, на самом деле плохое. Он неотвратимо шел к погибели, и никакой надежды на спасение не было»[1]; цель руководителя секты внушить человеку, что все его прошлое — «беспросветный мрак»[2]. Очевидно, что, когда эта цель достигнута, участник культовой группы становится более уязвимым и внушаемым. «Для того, чтобы подготовить личность к радикальным переменам, ее нужно сперва основательно перетрясти, — замечает американский исследователь культов С. Хассен. — <…> Опрокидывание привычного взгляда на реальность разрушает естественные защитные механизмы человека против концепций, которые бросают вызов этой реальности»[3].

Фома как раз и занимается такой «перетряской» и «опрокидыванием привычного взгляда на реальность» Ростанева, интуитивно улавливая эти механизмы управления человеком задолго до появления сектоведения как отдельной области знания: «Прежде кто вы были? — говорит, например, вечером Фома, развалясь после сытного обеда в покойном кресле, причем слуга, стоя за креслом, должен был отмахивать от него свежей липовой веткой мух. — На кого похожи вы были до меня? А теперь я заронил в вас искру небесного огня или нет? Отвечайте: заронил я в вас искру иль нет?» (III, 16). Именно поэтому Фома так обеспокоен приездом Сергея и ожиданием Коровкина: возобновление дядей старых связей и привязанностей может ослабить его, Фомы, влияние.

[1] Дворкин А. Л. Указ. соч. С. 79.
[2] Там же.
[3] Хассен С. Противостояние сектам и контролю над сознанием... С. 106.

Фома заставляет Ростанева поверить в свое ничтожество, отыскав в себе множество пороков. Настойчиво повторяемое в отношении дяди словосочетание «мрачный эгоист» вносит яркий комический эффект в произведение, потому что ни то ни другое абсолютно не соответствует действительности. Ростанев как любящий сын заботится о своей «маменьке», несмотря на ее тиранство; мужественно выносит нападки девицы Перепелицыной и содержит целый «штаб» маменькиных «приживалок, мосек, шпицев, китайских кошек и проч.» (III, 6). Даже находясь под властью Фомы и в психологической от него зависимости, он сохраняет позитивное отношение к жизни, поэтому ни эгоистом, ни мрачным его назвать никак нельзя.

На этот лишь внешне комический прием, а по сути полное грусти и печали наблюдение о человеке, о его Богом данной свободе, которой тот так неумело распоряжается, уже обращал внимание В. Я. Кирпотин: «Мать, выжившая из ума старуха, Фома и их приживалы твердили, что Ростанев эгоист, и он, этот небывалый альтруист, этот представитель беззаветного отречения, уверовал, что он в самом деле эгоист, казнился, мучился угрызениями совести»[1]. Словосочетание «мрачный эгоист» по отношению к дяде, усиливающее характеристику, никак не соответствующую его облику, в тексте встречается четыре раза, а всего слова «эгоист», «эгоизм» и его производные («эгоистическая черта», «эгоистическая недоверчивость») звучат в адрес дяди из уст генеральши, девицы Перепелицыной, Фомы или его самого, когда он с этим определением соглашается, двадцать два раза: «Сорок лет прожил и до сих пор, до самой той поры, как тебя узнал, все думал про себя, что человек… ну и все там, как следует. А ведь и не замечал до сих пор, что грешен как козел, эгоист первой руки и наделал зла такую кучу, что диво, как еще земля держит!» (III, 17); «Вы эгоист и даже мрачный эгоист… / Эгоист-то я эгоист, правда, Фома, и это вижу; с тех пор как тебя узнал, так и это узнал» (III, 89); «…все это от испорченности моей природы, оттого, что я

[1] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 522.

мрачный и сластолюбивый эгоист и без удержу отдаюсь страстям моим. Так и Фома говорит» (III, 160) и т. д.

Поверив в то, что он «мрачный эгоист», дядя постоянно испытывает чувство вины, насаждаемое и культивируемое Фомой: «Оно, конечно, я виноват. Я, братец, еще не знаю, чем я именно провинился, но уж, конечно, я виноват» (III, 11); «Я, братец, сам виноват, — говорит он, бывало, кому-нибудь из своих собеседников, — во всем виноват <…> он меня, напротив, одолжает тем, что живет у меня, а не я его!» (III, 14–15); «Я, может быть, и виноват перед тобою и даже, может быть, очень виноват» (III, 36); «Ну, знаешь, иногда такие фантазии, скажет эдак как-то; на меня теперь сердится, да я сам виноват… знаю, что виноват» (III, 38); «О, как я виноват пред всеми! Я и перед тобой виноват...» (III, 160).

Чувство вины перед группой, перед «учителем» является обязательным для культового менталитета, и культовый лидер намеренно его формирует. Чем больше человек чувствует себя «ничтожным» и «виноватым», тем больше поручений ему может дать «гуру», чтобы он, как бы «в наказание» и для «искупления» своей вины, их выполнил. «Членам секты приходится жить в узком коридоре страха, вины и стыда, — отмечает С. Хассен. — Все проблемы объявляются результатом ошибок члена группы, слабости *его* веры, недостатка *его* понимания, *его* плохой наследственности, одержимости злыми духами и т. д. Член секты постоянно ощущает вину за несоответствие неким стандартам. Он верит, что грех "охотится" за ним»[1].

Фоме удается убедить дядю в том, что тот «мрачный эгоист», «подлец»: «я подлец перед тобой, Фома» (III, 84). Дядя, взрослый, сорокалетний мужчина, имеющий воинское звание и боевой опыт, владелец поместья, радуется как ребенок тому, что его «простили» маменька и приживальщик: «Теперь все уладилось. Во-первых, меня простили, совершенно простили, с разными условиями, конечно, но уж я теперь почти совсем ничего не боюсь.

[1] Хассен С. Указ. соч. С. 127–128.

Сашурку тоже простили. <…> Тебя тоже простили, и даже, знаешь как? Можешь делать все, что тебе угодно, ходить по всем комнатам и в саду, и даже при гостях, — словом, все, что угодно; но только под одним условием, что ты ничего не будешь завтра сам говорить при маменьке и при Фоме Фомиче, — это непременное условие, то есть решительно ни полслова, — я уж обещался за тебя, — а только будешь слушать, что *старшие*... то есть я хотел сказать, что другие будут говорить. Они сказали, что ты молод. Ты, Сергей, не обижайся; ведь ты и в самом деле еще молод…» (III, 106). Оговорка «старшие» очень показательна: именно так дядя и воспринимает Фому, но спохватывается, что тут уже очень зарапортовался и перед племянником показался в униженном положении, поэтому поправляется: «другие». Запрет на разговоры в присутствии «гуру» тоже является культовым признаком: племяннику запрещено говорить, так как он еще «непосвященный» и не знает «ритуала».

Для формирования зависимости от группы в секте часто устанавливаются требования, регламентирующие внешность, одежду, например обязательное ношение бороды или, напротив, обязательное бритье бороды, запрет на ношение одежды тех или иных тонов (например, цветного или, наоборот, черного)[1]. Этим способом манипулирования уже полтора столетия назад владел и Фома Опискин, заставивший дядю сбрить бакенбарды. Все эти этапы подготовили Ростанева к тому, чтобы окончательно подчиниться Фоме, назвав его «Ваше превосходительство», то есть удостоив генеральским чином. Такая «ломка» личности — типичное явление культовой аддикции: адепт должен сделать что-то, чего не сделал бы

[1] Так, в запрещенной на территории Российской Федерации секте «Алля Аят» мужчинам нельзя носить усы, бороду, женщинам — отращивать ногти, так как это все «напоминает животных», не рекомендуется одежда черного цвета // См., напр.: Сальников А. Пророк умер, но дело его живет — уголовное // Новая Сибирь, 31.07.2022. Электронный ресурс. Режим доступа: Пророк умер, но дело его живет - уголовное - Новая Сибирь (newsib.net). Дата обращения: 02.07.2026; Новосибирские полицейские задержали сектантов из Казахстана. Религиозная группировка проработала почти 22 года // Вести. Новосибирск. Электронный ресурс. Режим доступа: Новосибирские полицейские задержали сектантов из Казахстана - Вести (nsktv.ru) Дата обращения: 02.07.2026; Варсегова Н. Шофер создал секту, где людей «лечили» солнцем, чаем и прикладывая журналы к больному месту // Комсомольская правда, 21.12.2017 // Электронный ресурс. Режим доступа: WWW.MSK.KP.RU: https://www.msk.kp.ru/daily/26772/3805981/ и др. Дата обращения: 02.07.2026.

в «привычной», «обычной» жизни, и чаще это бывает постыдный, унизительный поступок. Поэтому, покинув секту, многие участники стыдятся вспоминать о своих действиях, совершенных под чужим влиянием, и о своем поведении в группе отзываются примерно так: «это был(а) не я», «это все как будто было не со мной»[1].

В настоящее время учеными выявлены типичные для руководителей культовых групп приемы психологического воздействия на жертву («криминальное манипулирование»), среди которых частым является «присвоение» себе титулов, мнимых офицерских званий, документов, наград и т. д. С другой стороны, для «эффекта воздействия» широко используются распространенные суеверия и предрассудки: вера в магию, в колдовство. Пользуясь этим, руководители таких групп стремятся убедить не только своих последователей, но и широкий круг лиц в наличии у них каких-либо сверхъестественных даров: прозорливости, способности исцелять и т. д[2]. Притом такие способы часто сочетаются: культовый лидер может называть себя одновременно и выдающимся ученым, и лицом, наделенным сверхспособностями. В свою очередь, участники таких групп не видят в этом никакого противоречия в силу того, что сами обладают магическим, дологическим мышлением[3].

Достоевский, как можно заметить, «предсказывает» и этот прием воздействия на личность еще в середине позапрошлого века: Фому одновременно считают крупным ученым, который готовит «глубокомысленнейшее сочинение» (III, 13), а вместе с тем великим

[1] См. об этом, напр.: Чеснокова И. А. Указ. соч. С. 14; Интервью бывшей последовательницы секты «Ашрам Шамбалы» (деятельность секты запрещена на территории России) С. в документальном фильме «Думала, йога — оказалось, секта: кто превращает женщин в жриц» // VK Видео Линза. Электронный ресурс. Режим доступа: https://yandex.ru/video/preview/9110863780258403010 Дата обращения: 02.07.2026.

[2] См. об этом, напр.: Онищенко О. Р. Криминальное психологическое воздействие в преступлениях в сфере экономики (на примере мошенничества — ст. 159 УК РФ) // В кн.: М. В. Кроз, Н. А. Ратинова, О. Р. Онищенко Криминальное психологическое воздействие. М.: Юрлитинформ, 2008. С. 116–126.

[3] Так, в начале 2000-х годов такими приемами пользовались руководители культов Грабовой Г. П., взимавший денежные средства за обещание «воскресить» мертвых, и Антоненко Н. Н., взимавшая денежные средства за якобы производимое ею исцеление от онкологических и иных тяжелых заболеваний водопроводной водой. Оба: и Грабовой, и Антоненко — были привлечены к уголовной ответственности по ст. 159 УК РФ (Мошенничество). См. об этом подробнее: Карпачева Т. С. Преступления в нетрадиционных религиозных объединениях: уголовно-правовая характеристика. М.: Юрлитинформ, 2018. 192 с.

молитвенником и «прорицателем». В этом тоже, на наш взгляд, заключается один из элементов карнавализации, на которую применительно к «Селу Степанчикову…» указывал М. М. Бахтин. Фома Фомич, «карнавальный король» (по Бахтину) превращается в деспота; жизнь в секте как в карнавализованном мире — это и есть «жизнь, вышедшая из своей нормальной колеи, почти мир наизнанку»[1]. Следует предположить, что это наблюдение Бахтина применимо к характеристике культа в целом и иллюстрирует весь абсурд построения сектантского сообщества и «взаимоотношений» внутри него: ничтожность личности «гуру» — «гуру» как «голого короля»; образ карнавального короля легко «накладывается» на образ «харизматического лидера», а его почитание, абсолютизация его власти и выполнение абсурдных приказаний — это и есть «жизнь наизнанку».

В исследовательских работах при обращении к «Селу Степанчикову…» анализ образа Фомы чаще всего начинается с его «воцарения» в доме полковника, тогда как его положение в доме генерала рассматривается как «униженное», «зависимое» и т. д., и власть Фомы в доме полковника традиционно связывают с тем, что «униженный» бедняк наконец «отыгрывается» за то, что всю жизнь был «шутом». Однако нельзя забывать, что почитание Фомы «женской половиной» дома началось еще у генерала Крахоткина. Один из немногих исследователей, обращавших внимание на начало «владычества» Фомы над умами и сердцами «женской половины» генеральского дома, В. Я. Кирпотин обосновывает его «сплетнями, игрой на суевериях и невежестве»[2] и справедливо утверждает, что власть Фомы, прочно установившаяся в доме Ростанева, «держалась не на его силе, а на слабости других»[3].

Важно отметить, что при описании положения Фомы в доме генерала Крахоткина упоминается образ известного московского лжеюродивого —

[1] Бахтин М. М. Указ. соч. С. 246.
[2] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 529.
[3] Там же. С. 535.

Ивана Яковлевича Корейши, слух о котором, видимо, достиг Семипалатинска, где Достоевский и обратился к созданию характера своего героя: «Генеральша питала к нему какое-то мистическое уважение, — за что? неизвестно. Мало-помалу он достиг над всей женской половиной генеральского дома удивительного влияния, отчасти похожего на влияния различных Иван-Яковличей и тому подобных мудрецов и прорицателей, посещаемых в сумасшедших домах иными барынями, из любительниц. Он читал вслух душеспасительные книги, толковал с красноречивыми слезами о разных христианских добродетелях; рассказывал свою жизнь и подвиги; ходил к обедне и даже к заутрене, отчасти предсказывал будущее; особенно хорошо умел толковать сны и мастерски осуждал ближнего» (III, 8).

Упоминание Ивана Яковлевича и употребление его имени как нарицательного неслучайны и могут помочь в разъяснении феномена власти тирана-приживальщика. Иван Яковлевич Корейша (по некоторым источникам — Корейш[1]) (1780–1861), образ которого отчасти подсказал Достоевскому создание характера Фомы (III, 507), широко почитаемый в народе как «пророк» и «блаженный», в течение 44 лет находился на лечении в Московской Преображенской психиатрической больнице, и многие, особенно представители купеческой среды, ходили к нему «за советом» в житейских делах. Впоследствии этот образ станет прототипом Семена Яковлевича в «Бесах».

Черты Ивана Яковлевича Корейши весьма явственно прослеживаются и в образе Фомы, который уже в доме генерала начинает демонстрировать свою «особенную» религиозность, рассказывает «свою жизнь и подвиги», толкует сны. В этом смысле вполне обоснованным представляется наблюдение Е. Г. Постниковой о том, что «харизма» Фомы есть «результат многолетних наблюдений за харизматиками, которым <он> служил», но, помимо того, это и результат жизненных наблюдений вообще. Фома ловко пользуется

[1] Киреев А. Ф. Юродивый Иван Яковлевич Корейш. 2 изд., доп. М.: тип. И. Я. Полякова, 1898. 96 с.

суеверием и страстью к «мистическому» «женской половины» генеральского дома, чем и завоевывает себе авторитет.

Первым, кто решился развенчать культ Ивана Яковлевича Корейши, был И. Г. Прыжов, ставший, что интересно, впоследствии прототипом Толкаченко в «Бесах». Безусловно, участие автора в деле Нечаева сильно испортило его репутацию, в связи с чем и его работу многие по сей день ставят под сомнение[1]. Тем не менее образ лжепророка и его деструктивное влияние на общество, создание ажиотажа вокруг больного человека здесь показано весьма явственно. Предсказания Ивана Яковлевича, расплывчатые и «таинственные», которые нужно было еще «разгадать», «сбывались» с завидным постоянством, и, мало того, его записочки, в которых он отвечал на вопросы приходящих к нему людей, наделялись среди его почитателей целительной силой: «Записочки Ивана Яковлевича носят на кресте; они исцеляют от зубной боли <…> Пишет Иван Яковлевич очень хорошо, но нарочно делает каракульку вместо слов, чтобы в его писании было больше чудесного. С этой же целью употребляются им греческие и латинские слова. Пророчества его и записочки всегда загадочны до отсутствия всякого смысла; в них можно видеть все, и ничего не видеть, а потому, объясняемые с известною целью, они постоянно сбываются. Вот пункт, на котором никак не собьешь его поклонниц!»[2] Прыжов прямо указывает на становление культа Ивана Яковлевича, сопровождаемого совершенно дикими суевериями: «…он все ест руками — будь это щи, или каша, и о себя обтирается, все это делает из его постели какую-то

[1] Например, современный автор В. И. Мельник характеризует Прыжова как «автора грязной книжки о московских юродивых» (имеется в виду его книга «Двадцать шесть московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков» М.: тип. Семена, 1864), совершившего «известное убийство», «люмпен-интеллигента», «алкоголика» / Мельник В. И. Блаженный Иоанн Корейша в русской литературе: художественный образ и духоносная личность // Духовный Собеседник, 2004. № 4 (40). Самара: Самарский Дом печати. С. 136–152. Впрочем, М. С. Альтман, изучавший биографию Прыжова и посвятивший ему отдельную книгу, высказывает вполне обоснованное предположение о том, что Прыжов хотел выйти из организации Нечаева, понимал, что живым он не уйдет, был готов пожертвовать своей жизнью, «если считают необходимым от него отделаться», и, более того, Нечаевым было совершено покушение на убийство Прыжова // Альтман М. С. Иван Гаврилович Прыжов. М.: изд-во Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1932. С. 79.

[2] Прыжов И. Г. Двадцать шесть московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков. Изд. Н. Баркова. М.: тип. Семена, 1864. С. 8. Иван Яковлевич имел семинарское образование и какое-то время работал учителем, этим объясняются греческие и латинские слова в его записках.

темногрязную массу, к которой трудно и подойти. <…> Вообще же мешанье кушаньев имеет в глазах Ивана Яковлевича какое-то мистическое значение. Принесут ему кочанной капусты с луком и вареного гороху; оторвет он капустный лист, обмакнет его в сок и положит его к себе на плешь, и сок течет с его головы; остальную же капусту смешает с горячим горохом, ест и других кормит: скверно кушанье, а все едят»[1].

По воспоминаниям современников, «странности» Ивана Яковлевича выходили далеко за грани приличия: видимо, понимая, что ему, как «дурачку», все простительно, а значит, и все позволено, он «не терялся»: «девушек сажает к себе на колени и вертит их; пожилых женщин он обливает и обмазывает разными мерзостями, заворачивает им платье, дерется и ругается»[2]; <женщинам> «поднимает подол»[3]. Поскольку Иван Яковлевич, хоть и мог ходить, но предпочитал лежать, он там же, где лежал, и справлял нужду, и санитары посыпали пол песком: и этот «песочек» от Ивана Яковлевича считался в глазах его почитателей «целебным»[4].

Интересна мысль Прыжова об Иване Яковлевиче, высказанная как бы вскользь, которую читателю, впрочем, несложно додумать самостоятельно — о том, что на сознание больного человека, окруженного целой толпой поклонников, деструктивное влияние оказывало банальное пьянство: «За обедом и ужином не запрещена Ивану Яковлевичу водочка»[5]. Здесь «напрашивается» аналогия с тем эпизодом в «Селе Степанчикове…», когда Сергей после всех чудачеств Фомы за столом вдруг находит простое объяснение происходящему: «Да он пьян» (III, 76). Однако пьянство Фомы видно только *трезвомыслящему* Сергею (даже Саше, которая пытается поднять бунт против Фомы, в силу ее юного возраста, это невдомек), а остальные настолько очарованы им, что будто бы сами находятся в

[1] Прыжов И. Г. Житие Ивана Яковлевича, известного пророка в Москве // Московские дуры и дураки. СПб.: тип. Н. Л. Таблена, 1860 / Электронный ресурс. Режим доступа: Читать онлайн "Московские дуры и дураки" - Прыжов Иван Гаврилович - RuLit - Страница 4 Дата обращения: 02.07.2026.
[2] Прыжов И. Г. Двадцать шесть московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков… С. 9.
[3] Там же. С. 14.
[4] Там же. С. 31.
[5] Там же. С. 12.

измененном состоянии сознания и не замечают банального пьянства своего кумира. Слова Сергея прозвучали фактически как «А король-то голый», чего «Фома не мог вынести <…> взвизгнул, как будто его начали резать, и бросился вон» (III, 76). Этот визг явно напоминает поросячий визг и отсылает к известному евангельскому эпизоду, который впоследствии станет эпиграфом к роману «Бесы» — о бесах, вошедших в стадо свиней и бросившихся в озеро (Мф. 8:32–33).

С учетом того, что в исследовательской литературе образ Фомы уже соотносился с Великим Инквизитором, «демоническое» в нем выявляется без особенного труда. В этой связи нельзя не вспомнить о том, что Фоме «является» по ночам «какой-то человек с крыльями <…> или что-то вроде того» (III, 13). Даже если это и была фантазия для произведения пущего эффекта на дядю, Фоме, в общем, нетрудно было бы придумать, что ему «является» ангел. Так что следует предположить, что «какой-то человек с крыльями» введен в текст неспроста — очевидно, что это «маркёр» для читателя. Не ангел является Фоме, а искушающий «избранностью» и «величием» бес, нашептывающий о том, что ему «предстоит величайший подвиг, для которого он и на свет призван» (III, 13).

На соотношение Корейши с образом Фомы Фомича указывает и почитание, продолжающееся некоторое время после их смерти. После смерти Ивана Яковлевича особенно ревностные почитательницы, пришедшие с ним проститься, не дали обмыть его тело, обмыли сами и воду выпили, собирали в пузыречки влагу, которая текла из гроба[1]. Свидетельства об ажиотаже после смерти Ивана Яковлевича вокруг его тела можно найти и в других источниках. Его похороны, сопровождаемые суеверными, языческими, ритуалами наряду с христианскими молитвами, нашли отражение в «Очерках Москвы» А. С. Ушакова: «от усердия некоторые дамы покойника беспрестанно обкладывали ватой и брали ее назад с чувством благоговения; вату эту даже

[1] Там же. С. 32.

продавали; овес играл такую же роль; цветы, которыми убран гроб, расхватаны вмиг, некоторые изуверы, по уверениям многих, отгрызали даже щепки от гроба»[1]. Личность Фомы также окружена посмертным почитанием: в имении уже сформировался его культ, который сохраняется и после его смерти, культовым почитанием окружены и материальные предметы, к которым он прикасался: «вещи его сберегаются как драгоценность» (III, 165).

Претензии в адрес Прыжова, якобы «опорочившего» «доброе имя» подвижника, звучали в публикациях его современников и не прекращаются по сей день[2]. Поклонники Корейши попрекают автора его биографией и упрекают в атеизме, хотя он, напротив, ратует за церковное просвещение, которое положило бы конец невежеству и рудиментам язычества в церковной среде: «Воскресных школ! Бога ради воскресных школ на каждом углу!»[3] Для автора совершенно очевидно, что «чудеса» Ивана Яковлевича и подобных ему «прорицателей», нездоровая обстановка вокруг них — все эти явления с пониманием святости и даже добродетели в христианстве никак не соотносятся. По справедливому замечанию Прыжова, вокруг таких людей собирается «все, что ни есть враждебного народу, христианству, все что ни есть фанатического, суеверного, грубого, жестокого»[4], притом почитателям таких «прорицателей», по большому счету, вообще не важна их религиозная принадлежность: «А вот где-то на Трубе живет персиянин, по имени Саид, который также предсказывает барыням и дает им талисманы от имени какого-то персидского бога. А вот, по временам, является в Москву какой-то монах, из греков, с голубем на железной палке, и проповедует он разные явления, окружающим его барыням и купчихам, из которых одна, говорят, пожертвовала ему до 200.000 рубл. на построение скита. Только и слышишь,

[1] Скавронский Н. (Ушаков А. С.) Очерки Москвы Н. Скавронского. Вып. 1. М.: в тип. Бахметева, изд. А. Черенин и К°, 1862. С. 211–212.
[2] Киреев А. Ф. Указ. соч.; Мельник В. И. Указ. соч. и др.
[3] Прыжов И. Г. Житие Ивана Яковлевича… // Электронный ресурс. Режим доступа: Читать онлайн "Московские дуры и дураки" - Прыжов Иван Гаврилович - RuLit - Страница 5 Дата обращения: 02.07.2026.
[4] Там же.

что там-то отчитывают от нечистой силы, или мистически исцеляют от лихорадок, а там-то гадают на бобах, на картах, на кофе; в Рогожской, например, поучают народ раскольницы, а в слободке, за марьинской больницей, хлыстовки…»[1].

Интересно, что так называемый «юродивый», а, вернее, мнимо-юродивый, или лжеюродивый, которого многие почитали за святого, был совершенно далек от церковной жизни, как и остальные возводимые народом в культ персонажи: «Иван Яковлевич лет по десяти не говеет. Явление понятное. И ханжи, про которых Болтин (Иван Никитич Болтин (1735–1792) — известный русский историк — Т. К.) говорил, что они ходить в церковь не свое дело помышляют, и наши нищие, которые не знают, что такое причастие, что такое молитва, и Иван Яковлевич, наконец, никогда не говеющий — все это обыкновенные древнерусские явления»[2]. В споре с архимандритом Федором (Бухаревым), выступившим в защиту Ивана Яковлевича[3], Прыжов придерживается мнения о том, что вопрос о лжепророках является не богословским, а «чисто гражданским», и, поскольку «пророков теперь нет, — отмечает автор (что вполне справедливо, так как, согласно Священному Писанию Ветхого и Нового Заветов, времена пророков с пришествием в мир Сына Божия закончились — Т. К.), — следовательно всякий являющийся таким есть лжепророк, и на этом основании считаем Ивана Яковлевича подсудным не Собору, а Частному Приставу»[4].

Однако авторитет Ивана Яковлевича был настолько велик, что критику Прыжова многие не воспринимали всерьез: видели в ней не голос разума, а богоборчество. Поддержал Прыжова, в частности, А. С. Ушаков, с которым

---

[1] Там же.

[2] Там же. Режим доступа: Читать онлайн "Московские дуры и дураки" - Прыжов Иван Гаврилович - RuLit - Страница 3 Дата обращения: 02.07.2026. Под «древнерусскими» с учетом контекста работы Прыжова здесь следует понимать «языческие» — Т. К.

[3] Бухарев Феодор, архим. Несколько замечаний по поводу статейки в «Нашем времени» о мнимом лжепророке // Церковная летопись. 12 ноября 1860 г. С. 693–702.

[4] Там же. Режим доступа: Читать онлайн "Московские дуры и дураки" - Прыжов Иван Гаврилович - RuLit - Страница 6 Дата обращения: 02.07.2026. Запрет на лжепророчества содержался в Уставе о предупреждении и пресечении преступлений в ст. 32 («Запрещаются лжепредсказания и лжепредзнаменования») // Устав о предупреждении и пресечении преступлений… С. 8.

был знаком Достоевский и вел с ним переписку. В таких явлениях сумбурного народного почитания некоего «скорбного главою» лица он видит «псевдорелигиозность, выдаваемую за набожность и богопочитание»[1]. Интересно также, что свт. Игнатий Брянчанинов, духовную и мировоззренческую близость которого с Достоевским отмечали многие исследователи[2], высказывал предположение об одержимости Корейши злыми духами[3]. Не подвергал сомнению книгу И. Г. Прыжова и призывал к трезвому отношению к подвигу юродства, различию настоящих юродивых и мнимых священник Иоанн Ковалевский, служивший в Покровском Соборе Василия Блаженного на рубеже XIX–XX веков и впоследствии пострадавший за исповедание Христа при советской власти[4].

Феномен почитания душевнобольных и окружение их «мистическим ореолом» неоднократно был отражен в публицистике и в социологических исследованиях. В начале XX века такое явление было описано, в частности, этнографом А. С. Пругавиным: «…в роли <…> пророков и проповедников мы встречаем разных юродивых, "блаженных" и старцев — простецов. И эти простецы и юродивые — темные, неграмотные, нередко косноязычные — помыкали знатными, гордыми боярынями, графинями и княжнами»[5].

Сюжет, сходный с историей Корейши, тогда же, в начале XX века, был отражен в работе известного врача-психиатра В. М. Бехтерева, бывшего лечащим врачом Кондратия Малёванного — главы основанной им секты «малёванцев» — и объявившего себя «спасителем мира». В отличие от

---

[1] Скавронский Н. (Ушаков А. С.) Указ. соч. С. 111.

[2] См., напр.: Украинский Г. В. Святитель Игнатий Брянчанинов и образ старца Зосимы у Ф. М. Достоевского // Журнал Московской Патриархии, 1989. № 6. С. 69–73; Беловолов (Украинский) Г. В. Старец Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1991. С. 167–178; Живолупова Н. В. Антиномия духовного и телесного в художественном сознании русских писателей. Достоевский и И. Брянчанинов. Проблема смерти // Второй Петербургский симпозиум историков русской философии «Русская философия: новые решения старых проблем». Тезисы докладов выступлений. Ч. 1. СПб., 1993. С. 93–95 и др. работы.

[3] Брянчанинов Игнатий, свт. О отшельнической жизни // В кн.: Приношение современному монашеству / Электронный ресурс. Режим доступа: Игнатий (Брянчанинов) свт. О отшельнической жизни (текст) (хра-spb.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

[4] Ковалевский И. А. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. М.: Книжный клуб Книговек, 2013. 256 с.

[5] Пругавин А. С. Указ. соч. С. 8.

Корейши, Малёванный успел собрать вокруг себя сплоченную группу людей, провозгласить грядущий конец света и Страшный Суд, на котором он лично будет судить людей. Когда «учитель» был помещен в психиатрическую больницу, последователи, как отмечает Бехтерев, «не оставляли его в покое» и приходили слушать его проповеди к окнам и заборам больницы[1].

Врач-психиатр И. З. Копшицер, заинтересовавшийся феноменом Корейши уже ближе к концу XX века, на основании сохранившейся его истории болезни и литературных источников выявил, что Иван Яковлевич страдал шизофренией, которая в то время еще не была описана, а также соотнес его поведение с признаками аутизма и маниакальных идей (величия, избранничества)[2]. «История И. Я. Корейши, — отмечает автор, — яркий пример уже отжившего свой век культа психически больных»[3] и приходит к выводу о том, что «Корейша был типичный больной шизофренией и ничем не отличался от своих сотоварищей по несчастью. И только случай, а также невежество и суеверие его многочисленных поклонников сделали из него "пророка" и "провидца"»[4]. Так и Фома был бы ничем не отличавшимся от других приживальщиков и неудачников «плюгавеньким человечком», если бы невежество и суеверие домочадцев генерала не сотворило бы из него кумира.

О соотношении Фомы с Иваном Яковлевичем Корейшей специальных исследований пока не предпринималось. Лишь В. А. Туниманов обращает внимание на упоминание Корейши в тексте в связи с установившимся еще в доме генерала авторитетом Фомы, но исследователь в своей работе как бы «вскользь» задает тему, которая требует дальнейшего развития: он указывает на сопоставление в статье Ф. М. Достоевского Корейши с «начетчиками-раскольниками», чей авторитет был чрезвычайно высок в раскольничьей среде. Через образ Корейши «тянется» линия от «начетчиков-раскольников» к самому Фоме. По мысли Туниманова, Достоевский «задним числом» и

[1] Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. Изд. 2, значит. доп. СПб.: изд. К. Л. Риккера, 1904. С. 80–81.
[2] Копшицер И. З. О психическом заболевании И. Я. Корейши // Наука и религия, 1973. № 8. С. 50–51.
[3] Там же. С. 50.
[4] Там же. С. 51.

частично объясняет триумф Фомы и «обусловленность его тирании» во «Введении» к «Ряду статей о русской литературе» (1861): «Потребность заявить себя, отличиться, выйти из ряду вон, есть закон природы для всякой личности; это право ее, ее сущность, закон ее существования, который в грубом, неустроенном состоянии общества проявляется со стороны этой личности весьма грубо и даже дико <…> Взгляните на так называемых начетчиков между раскольниками и посмотрите, какое огромное *деспотическое влияние* (курсив наш — Т. К.) они имеют на своих единоверцев. Даже само общество заключает в себе какую-то инстинктивную потребность выдвинуть из среды себя какую-нибудь исключительную личность; поставить ее как исключение перед собою, вне обычаев и принятых правил; признать за этой личностью что-то необыкновенное и преклониться перед нею. Таким образом появляются Иваны Яковлевичи, Марфуши и проч.» (XVIII, 63–64). Примечательно, что Достоевский говорит о феномене власти, достигаемой при помощи воздействия на религиозные чувства — по сути, здесь выявлен характерный для секты и даже, можно сказать, идентифицирующий ее признак. По наблюдению Туниманова, Фома Опискин, «которого, кстати, в романе Достоевский также уподобляет Ивану Яковлевичу Корейше»[1], «стал исключительной личностью» «по тем же причинам»[2].

Феномен Корейши по сей день не перестает интересовать исследователей и публицистов. «В его судьбе как бы в гротескной форме отражается беда многих церковных людей, ищущих поклонения живому пророку и чудотворцу. Неуемная жажда чудесного толкает их на поступки унизительные, но главное — несовместимые с христианским учением»[3], — отмечают А. Бочаров и А. Чернышов и напоминают, что ажиотаж вокруг

[1] Туниманов В. А. Указ. соч. С. 33.
[2] Там же.
[3] Бочаров А., Чернышов А. Синдром Корейши / Независимая газета, 02.10.2002 // Электронный ресурс. Режим доступа: https://www.ng.ru/style/2002-10-02/8_koreysha.html?ysclid=lc2mkaac43489044320 Дата обращения: 02.07.2026. В 1994 году глава об Иване Яковлевиче из книги И. Г. Прыжова «Двадцать шесть московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков» перепечатывалась в журнале «Наука и жизнь» / Иван Яковлевич (глава из книги «Двадцать шесть московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков») // Наука и жизнь, 1994. № 2. С. 86–95.

«живых пророков и чудотворцев» обусловлен тем, что в таких случаях «нередко <…> психические заболевания принимаются за особые духовные дарования, связанные с пророчеством и чудотворством»[1]. В современных сектоведческих исследованиях среду распространения таких мистических настроений и ожиданий чудес, «сбывшихся» пророчеств и т. д. называют «оккультной» (или «культовой») «средой общества», в которой находятся люди с высоким риском попадания в секту (лица, обращающиеся к гадалкам и экстрасенсам, составляющие гороскопы, посещающие открытые собрания различных сект — то одной, то другой, увлекающиеся эзотерикой и популяризированными восточными практиками)[2]. Такая же «оккультная среда общества» изображена в «Селе Степанчикове…», несмотря на внешние православные формы: празднование именин, поездки на богомолье в монастырь, упоминание о молитвах и т. д. «Толкование снов» и прорицания Фомы никоим образом не вписываются в христианскую картину мира, и потому исследователи совершенно справедливо неоднократно называли его «самозваным пророком» или местным «божком».

На «оккультную среду общества» в Степанчикове, ждущую и ищущую «прорицателя», обращает внимание и В. Я. Кирпотин, но характеризует ее в реалиях, сходных с Поэмой о Великом Инквизиторе, — когда бремя свободы оказывается слишком тяжело и человек ищет, на кого бы переложить его: «Обитатели села Степанчикова как бы предназначены были для того, чтобы поклониться первому же умелому проходимцу, чтобы трепетно выслушать первое же властное слово как слово хозяина и владыки. <…> Достаточно было кому-нибудь взять в руки прутик, чтобы они доверились ему как пастырю. Им нужно было слушаться, им нужен был поводырь, "пророк" — и "пророк" явился им в лице Фомы Фомича Опискина»[3]. Безусловно, «короля играет свита», и власть Фомы обусловлена именно тем обществом, в котором она

[1] Там же.
[2] См., напр.: Дворкин А. Л. Указ. соч. С. 52; Мартинович В. А. Сектантство: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. М.: изд. дом Познание, 2018. С. 92–93.
[3] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 530–531.

устанавливается. Как справедливо отмечает Л. М. Лотман, «перерождение Фомы из униженного и оскорбленного бедняка в тирана совершается не без прямого содействия полковника и его семьи»[1].

Образ полковника Ростанева В. Я. Кирпотин предлагает понимать как «новую ступень в изображении <…> типа "слабого сердца"»[2], но не только Ростанев, а, по мысли ученого, «почти все население Степанчикова наделено "слабыми сердцами", не дерзающими жить по своей воле, боящимися свободы, не способными вынести свободу»[3]. «Доброта Ростанева, — отмечает Кирпотин, — и выражалась прежде всего в *уступчивости,* в склонности подчиняться первому встречному, первому нажиму, с чьей бы стороны он ни исходил»[4]. Такая характеристика дяди открывает само повествование: «Трудно было себе представить человека смирнее и на все согласнее. Если б его вздумали попросить посерьезнее довезти кого-нибудь версты две на своих плечах, то он, может быть, и довез: он <…> в иной раз готов был решительно все отдать по первому спросу…» (III, 5). Однако эти «прекрасные качества», изображенные комически и задающие ироничный тон всему роману, вовсе не приближают его к «положительно-прекрасным» героям, как иногда считают исследователи[5], а именно показывают «слабость» его «сердца», то есть характер, склонный к зависимости[6].

Предрасположенность к зависимости, создающая риск попадания в культовую группу, как и многие указанные выше признаки, на системной основе была изучена лишь в наши дни. Так, И. А. Чеснокова в «группу риска» включает лиц, обладающих как раз такими положительно-прекрасными чертами характера, какими наделен Егор Ильич Ростанев: «уступчивость,

---

[1] Лотман Л. М. О литературном подтексте… С. 71.
[2] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 519.
[3] Там же. С. 524.
[4] Там же. С. 519.
[5] Образом «положительно-прекрасного человека», правда, неудавшимся, предлагает считать Егора Ильича Ростанева К. В. Мочульский // Мочульский К. В. Указ. соч. С. 305. Из современных исследователей такую позицию разделяют, напр., О. В. Михеева (Михеева О. В. Указ. соч. С. 111–113) и Э. Эгеберг (Эгеберг Э. Ф. М. Достоевский в поисках положительно прекрасного человека. «Село Степанчиково» и «Идиот» // Проблемы исторической поэтики, 1998. № 5. С. 385–390).
[6] Характер Ростанева как «слабое сердце» определяет также и М. Г. Гус // Гус М. Г. Идеи и образы Ф. М. Достоевского. Изд. 2, доп. М.: Худож. лит., 1971. С. 162.

кротость, склонность к душевным потрясениям, неразвитость критического мышления, пассивность и податливость чужому мнению, неумение противостоять мнению большинства, что в совокупности формирует уязвимость перед манипулятивными воздействиями окружающих людей»[1].

Наиболее удивительным оказывается тот факт, что «слабым сердцем» в романе наделен полковник, мужественный, храбрый человек, богатырской наружности, владелец имения, отец двоих детей, вдовец, притом еще вполне молодой, чтобы жениться второй раз по любви.

Парадокс, изображенный Достоевским, когда именно такой герой пресмыкается перед приживальщиком и сносит его унижения, не перестает удивлять исследователей. «Егор Ильич Ростанев во многом весьма существенно отличается от слабых героев Достоевского, выведенных последним в прежних его повестях, — отмечает В. Я. Кирпотин, — Егор Ильич — не гонимый, не униженный, не оскорбленный. Он занимает прочное, обеспеченное и почетное место в обществе. <…> В психике его нет ничего забитого, болезненного, искривленного»[2]. Однако слабость Ростанева Кирпотин видит не только в том, что тот предполагал «всех людей ангелами»[3], но и, в частности, в его и Настенькиной религиозности, с чем, конечно, согласиться невозможно. Напротив, именно здоровое религиозное чувство способно защитить человека от поклонения идолу. Тем не менее автор психологически точно описывает риск положительно-прекрасного человека попасть в отношения зависимости, потому что его добротой легко воспользоваться: «Беда состоит в том, что добрый человек не видит и не понимает злого человека, не умеет постоять за себя, не верит в себя»[4], как и происходит с дядей. Символической иллюстрацией этой беды ученый считает эпизод чтения стихов Козьмы Пруткова «Осада Памбы», в котором, по его

[1] Чеснокова И. А. Указ. соч. С. 7.
[2] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 520.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 542.

мысли, и заключается «сокровенная мораль "Села Степанчикова"»[1]. Роль этого эпизода в тексте Кирпотин соотносит с ролью «Рыцаря бедного» в «Идиоте»: «Сашенька, заливающаяся хохотом, подготовила сцену с умыслом, как с умыслом подготовила свою сцену Аглая»[2]. «…"вегетарианский" способ осады крепости, защищавшейся далеко не вегетарианскими маврами, мог привести только к плачевным результатам. Дон Педро Гомец крепости не взял, и от войска его осталось всего 19 человек. <…> И только один нашелся, капеллан Диего, который критически отнесся к военной тактике Педро Гомеца и не был удовлетворен достигнутыми ею результатами: А каплан его, Диего, / Так сказал себе сквозь зубы: / "Если б я был полководцем, / Я б обет дал есть лишь мясо, / Запивая сантуринским!"»[3]

В. Я. Кирпотин видит в Ростаневе образ такого же неудачливого полководца, как и Дон Педро Гомец: «Простодушный Ростанев не понял, конечно, что сказочка-то рассказывалась про него самого. Он очень обрадовался куплетам и осудил дона Педро, свое собственное ироническое подобие»[4]. Образ капеллана у Кирпотина не раскрывается, так как это вступило бы в противоречие с его идеей религиозности как слабости[5]. Однако неслучайно вводится в текст разъяснение, данное Сергеем для дяди (а может быть, и для читателя), кто такой капеллан, — «монах, духовная особа» (III, 134). Именно капеллан настаивает на необходимости питаться мясом, чтобы не потерять силу в борьбе с противником, показывая ошибочность понимания христианства как религии слабости. «…Девятнадцать кастильянцев, / Все,

[1] Там же. С. 539. Здесь ученый впервые обращает внимание на символическое значение этих стихов, но его позицию разделяют не все исследователи. Так, В. А. Туниманов считает, что этот эпизод представляет собой лишь «повод дать высказаться на литературную тему наивному, невежественному и лишенному чувства юмора полковнику Ростаневу, который пространно и серьезно "трактует" шутку Козьмы Пруткова. Суждения Ростанева об "Осаде Памбы" <…> просто шутка в комическом же обрамлении, никаких далеких целей (пародийных или полемических) они не преследуют, т.е. второй план отсутствует» // Туниманов В. А. Указ. соч. С. 54.

[2] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 539.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 540.

[5] Там же. С. 537–538. Исследователь был «связан» советской атеистической идеологией, и потому в тексте утверждается мысль о том, что зависимость Ростанева от Фомы будто бы обусловлена его религиозностью и что «рабы Бога Ростанев и Настя не понимают, что они сами по себе достойны счастья, что они сами творцы его, что они личности» // Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 538.

качаяся на седлах, / В голос слабо закричали…» (III, 133) — воин не может быть слабым, так как борьба требует сил. Дон Педро Гомец же придерживается некоего странного, тем более для воина, обета — ничего не есть, кроме молока, поэтому теряет людей и терпит поражение.

Подобно Дону Педро, Ростанев тоже будто бы держится некоего «обета» смирения и потому не противоречит Фоме и маменьке. Как Дон Педро, сдающий крепость неприятелю, Ростанев, помещик, несущий ответственность за своих крестьян, равно как и полководец за своих солдат, готов отдать Фоме целую деревню, Капитоновку, куда с покойной женой «все по вечерам гулять ездили» (III, 34). «Всякий день дон Педро Гомец / О своем бессильи плачет, / Закрываясь епанчою» (III, 132) — это и есть образ дяди в его имении. «Тюфяк» (III, 40) дядя (как он сам себя критически характеризует) не может победить зло, «беса», поселившегося у него в поместье. Егор Ильич не в силах защитить не только себя, но и своих близких. Однако когда Фома уже переходит все границы и оскорбляет Настеньку, в Ростаневе просыпается благородное негодование, потому что «можно и человека со "слабым сердцем" довести до такого накала, что он загорится гневом»[1].

Е. А. Трофимов эпизод изгнания Фомы из дома сравнивает с поражением змея Георгием Победоносцем: автор выделяет «звериную» и «драконью» символику образа Фомы, который, по словам Саши, «всех <…> съест», поэтому «Егор (Георгий) и обязан его одолеть»[2]. М. Шевцова, в свою очередь, в линии взаимоотношений Фомы и дяди видит яркую иллюстрацию темы мошенничества и мошенников, обманом втирающихся в доверие к простакам[3], а мотив дома и собственности рассматривает в качестве основного, ведущего, мотива в романе. По мысли Шевцовой, после «воцарения» Фомы меняется сам образ дома: «…дом не возвращается в то состояние, в котором он был до воцарения Фомы Фомича. Фома Фомич

[1] Там же. С. 534.
[2] Трофимов Е. А. Указ. соч. С. 29.
[3] Шевцова М. Указ. соч. // Электронный ресурс. Режим доступа: Опискин и Остромов: образ обыкновенного мошенника (smartpowerjournal.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

изменил дом. И даже происходит так, что без Фомы Фомича события уже не могут происходить так, как они могли бы. Уже только Фома может их направить в правильное русло, без его благословения Настя не вышла бы за полковника, и никакого счастливого конца не случилось бы…»[1]. Однако все же с выводом, к которому приходит исследовательница, согласиться сложно: в ее интерпретации Фома «вдруг делается необходимой частью дома и мира», и «это <…> меняет представление об обмане и обманщике»[2]. Следует все же предположить, что представление об обмане и обманщике в этом романе не отличается от общечеловеческих нравственных норм[3], так что никакой «необходимости» в присутствии Фомы в дядином доме нет.

С учетом характерного для Фомы «взвизгивания», а также выявленной уже в литературоведении линии «Фома Опискин — Великий Инквизитор», «воцарение» Фомы Фомича в доме Ростанева соотносится с еще одним евангельским сюжетом — завладения бесами человеческой душой: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; / Тогда говорит: "возвращусь в дом мой, откуда я вышел". И, придя, находит *его* незанятым, выметенным и убранным; / Тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого...» (Мф. 12:43–45). Фома Фомич, «бесенок с насморком, из неудавшихся», начав свою «карьеру» в доме генерала и совершенно подчинив себе генеральшу, *войдя* в нее (разумеется, в смысле овладения ее душой, хотя сплетни об их близости тоже неспроста присутствуют в тексте: возможно, не только для «снижения» темы, но и для подчеркивания этой символики), сделав ее в прямом смысле бесноватой (при сборах генеральши для переезда в дом полковника неоднократно опять же упоминаются «взвизгивания» (III, 9)), переселяется вместе с ней в «чисто

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] О соотнесенности художественного творчества (подобно другим областям человеческой культуры) с нравственными и эстетическими ценностей и причастности к ним см., напр.: Хализев В. Е. Основы теории литературы. Ч. 1. Учебное пособие для студентов факультетов филологических и журналистики российских университетов. М.: Б. и., 1994. С. 46; 50.

выметенный» дом полковника: «на *безлюдье* и Фома может быть дворянином» (III, 9) (курсив наш — Т. К.). Неизбежно возникает вопрос: почему «на безлюдье», когда в имении много людей? Скорее всего, потому что дядя не хозяин в своем доме, его дом «не занят», он пускает в свой дом приживальщика-беса и делает его «хозяином». Неспроста уже при первом знакомстве с обитателями Степанчикова Сергей понимает, что «дядю в его же доме считали ровно ни во что» (III, 47).

В этой связи нельзя не вспомнить наблюдение Н. М. Чиркова о том, что галерея образов приживальщиков в творчестве Достоевского, начатая Фомой Опискиным, заканчивается чертом в «Братьях Карамазовых»[1]: Ивану является «джентльмен», принадлежащий «к разряду бывших белоручек-помещиков <…>, обратившийся вроде как бы в приживальщика» (XV, 70–71). Здесь уже предчувствуется известная мысль Д. С. Мережковского «воцарившийся раб и есть хам, а воцарившийся хам и есть черт»[2]. Нельзя не вспомнить и о том, что именно приживальщики в «Братьях Карамазовых», в рассказе Ивана, попустительствуют гибели мальчика, затравленного собаками на глазах у матери[3]. Таким образом, «бесовская», «демоническая» сущность приживальщика Фомы в романе видна вполне отчетливо. А желание дяди отдать ему Капитоновку является интуитивно угаданным Достоевским «предвестием» многочисленных современных случаев отчуждения недвижимости в пользу культовых организаций и их руководителей.

Впрочем, если сопоставить Фому с образом «демона» Мурина в «Хозяйке», то Фома по сравнению с ним может показаться «невинным» смешным чудаком, которого, к тому же в контексте темы социального неравенства (как преимущественно рассматривали его в XX веке), можно еще понять и чуть ли не пожалеть. Даже Л. П. Гроссман, называя Фому «отвратительным», «моральным и физическим выродком», сочетающим

[1] Чирков Н. М. Указ. соч. С. 32.
[2] Мережковский Д. С. Грядущий Хам // Собр. соч. Грядущий Хам. М.: Республика, 2004. С. 25.
[3] Подробнее об этом — в нашей статье: Карпачева Т. С. Приживальщики и мировое зло в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Культура и текст. Барнаул: изд-во ФГБОУ ВО «Алтайский государственный педагогический университет», 2021. № 4 (47). С. 99–107.

«грязное невежество» «с презренным низкопоклонством», тем не менее недоумевает, что же, собственно, такого страшного «натворил» этот «шут». В сравнении с ужасами крепостного права, по мысли ученого, все чудачества Фомы лишь детские шалости, а то даже и «вызов обществу», «бунт», протест и т. д.: «Сложившейся исторической обстановке крепостного хозяйства со всеми ее истязаниями и смертоубийствами Достоевский противопоставляет только "моральные" недоразумения <…> здесь дворовых и крестьян не замучивают, а только "заучивают". Фома Опискин насильственно обучает их французскому языку или же чинит вопросы об их снах, о "комаринском мужике" и проч. При фактическом наличии в русских усадьбах кандалов, цепей и рогаток, при установившихся здесь пытках, негласных казнях и "праве первой ночи" тетрадка с французскими вокабулами, которые должен затвердить старый Гаврила, не смущает и не ужасает читателя. <…> не трудно заметить, что ненавистный Достоевскому мещанин-литератор предвосхищает далекое будущее и вопреки воле автора неожиданно оказывается в этом вопросе несравненно выше его намерений»[1].

Однако попытки рассмотреть героев Достоевского лишь с точки зрения социально-экономической (и уложить их в антиномии «богатый / бедный») всегда заканчиваются неудачей. В данном же сюжете, совершенно, по Бахтину, карнавальном, богатый и бедный меняются местами. Богатого Ростанева «в его же доме считали ровно ни во что» (III, 47); некрасивый, неумный, «плюгавенький человечек» взял в свои руки власть и «царствует» в поместье даже после своей смерти. Здесь, скорее, следует согласиться с Кирпотиным, разглядевшим в «самом беспечном и веселом создании Достоевского» «скрытую грусть», «тягостную внутреннюю ношу», «ужас» и «скорбь»[2]. «Ужас "Села Степанчикова", по мысли автора, состоит в том, что рабство, в котором обретаются Ростанев и лучшие персонажи повести, — добровольное рабство. Нелепое и непонятное всей разыгравшейся истории

[1] Гроссман Л. П. Указ. соч. С. 207.
[2] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 536.

заключается не в причудах тирании Фомы, а в этой добровольности подчинения»[1]. Нельзя, впрочем, не заметить, что кажущаяся читателям (да и исследователям) «добровольность» есть лишь следствие психологической манипуляции, как и в случае с Катериной в повести «Хозяйка».

К семейству Ростанева, как и к «слабому сердцу» Катерины, применима, скорее, мысль Е. Л. Доценко и других исследователей психологов о том, что манипуляция создает у манипулируемого лица «иллюзию самостоятельности принимаемых им решений»[2]. Как Катерина убеждена в «мистической» силе и власти Мурина, так и Ростанев убежден в праведности и мудрости Фомы. «Оккультная среда общества», в которую погружены герои, еще более способствует их подчинению. Мурин «пророчествует» за деньги, предвещая смерть и несчастья своим посетителям, и Фома «толкует сны», «прорицает» будущее так же «из хлеба», только публика, его окружающая, более «чистая», дворянская, что позволяет ему кататься как сыр в масле. Однако как только возникает риск «потерять место», Фома сразу же «меняет тактику». Как характеризует В. Я. Кирпотин образ действий, иллюстрирующих эту новую «тактику» Фомы, «встретив первое же решительное сопротивление, Фома сдрейфил. <…> В ломании Фомы появились и опаска и расчет — не перетянуть струны, чтобы она снова не лопнула»[3]. Так же «сдрейфил» и Мурин — в участке Ярослава Ильича стал разыгрывать «простачка», а Катерину решил выдать за сумасшедшую, как только понял, что она уже сообщила «много лишнего» Ордынову о своем прошлом. Здесь, пользуясь терминологией Е. Г. Постниковой, отчетливо видна «неистинная харизма» сектантских гуру, которая тут же «развеивается как дым», коль скоро их обман начинает раскрываться. «Гуру» и лжепророк силен только среди «слабых сердец»; среди другого окружения он оказывается «обыкновенным мошенником» (как справедливо характеризует Фому М. Шевцова) или

[1] Там же. С. 536.
[2] Доценко Е. Л. Указ. соч. С. 48.
[3] Кирпотин В. Я. Указ. соч. С. 535.

обыкновенным бандитом (как Мурин в «Хозяйке»), а то и «типичным больным шизофренией», ничем не отличающимся от других, которого лишь невежество и суеверие окружающих людей заставляют почитать как «пророка» и «провидца» (И. З. Копшицер об Иване Яковлевиче Корейше).

Здесь нельзя не согласиться с П. Е. Фокиным, отмечавшим безусловный художественный интерес Достоевского к феномену «харизматической личности». Более того, по мысли исследователя, именно «Достоевскому принадлежит право первооткрывателя харизматической личности в русской литературе»[1]. С другой же стороны, невозможно и согласиться с мыслью автора о том, что «харизма есть знак присутствия в человеке мистического начала»[2] и что «харизматическая личность представляет собой явление пограничное, находящееся на стыке двух миров — человеческого, земного и сверхчеловеческого (? — Т. К.), идеального. Она — проводник, дверь между этими двумя мирами»[3]. Как в представлении автора раскрывается образ «сверхчеловеческого» мира, неизвестно, но очевидно, что эта идея «избранности» сильно напоминает теорию Раскольникова и имеет сходство с ницшеанством, так что никак не может быть применима к творчеству Достоевского. Образ «харизматического лидера» Фомы Опискина, напротив, показывает, насколько разрушительно как для самой личности, так и для окружающих стремление к власти; идея власти «в чистом виде», власти самой по себе (даже безотносительно богатства и / или иных благ) создает разрушительные отношения зависимости и превращает вполне благополучное семейство в тоталитарную секту («персональный культ»).

Интересно, что жертвами «культовой аддикции» у Достоевского оказываются и простая, почти неграмотная девушка (Катерина в «Хозяйке»), и богатый помещик, боевой офицер из высших слоев общества. Этих героев не объединяет ничего, кроме отношений культовой аддикции, и,

[1] Фокин П. Е. Указ. соч. С. 154.
[2] Там же. С. 163.
[3] Там же.

следовательно, можно сделать вывод о том, что ни социальное положение, ни счастливая семейная жизнь (семейное счастье Ростанева и Настеньки) не предостерегает от попадания в культовую зависимость. Интересно также, что в «Селе Степанчикове…» почти буквально слова Катерины повторяет господин Бахчеев, характер которого мог бы лечь в основу отдельного произведения. Подобно Катерине, которая «не знает», зачем пришла к Ордынову, и сама себе не «хозяйка», Бахчеев признается Сергею, что не пройдет и недели, как он опять «поплетется» к Егору Ильичу: «А зачем? Вот подите: сам не знаю зачем, а поеду; опять буду с Фомой воевать <…> За грехи мне Господь этого Фомку в наказание послал. Характер у меня бабий, постоянства нет никакого…» (III, 30). Эта самокритичная мысль действительно подтверждается в финале произведения, где Бахчеев из противника Фомы превращается в его активного почитателя, принимает его в своем поместье и назло дяде начинает тяжбу за спорный «клочок земли», хотя через короткое время мирится с ним и отзывает иск. Таким образом, здесь, как и применительно к «Хозяйке», можно говорить об «антропологическом открытии» Достоевского: проследить «механизм» установления власти «харизматического лидера» невозможно, и человек сам не понимает, в какой момент попадает в культовую зависимость.

Образ рассказчика Сергея в «Селе Степанчикове…», как уже отмечалось выше, имеет сходные черты с Ордыновым, и попытки ученого-мечтателя вызволить «слабое сердце», то есть человека, находящегося в культовой зависимости, из-под власти «гуру» обречены на провал. Он не знает, какие механизмы воздействия на личность здесь задействованы. Очень точно эту «растерянность» Сергея, сходную с состоянием Ордынова в «Хозяйке», показывает В. А. Туниманов: «Усилия повествователя направлены на выявление непонятной, но несомненной "силы", позволившей Опискину

подчинить своему деспотическому влиянию целый микромир (Степанчиково) и даже распространить его на окрестные веси (Бахчеев и др.)»[1].

На рациональном уровне этого, в общем, не может знать и сам автор по причине того, что область культовой аддикции в его время еще не изучалась и даже не была открыта. Гениальной интуицией художника Достоевский лишь «нащупывает» абсолютно новую и никем еще не исследованную проблему человеческих взаимоотношений, не объясняемую ни социальными, ни экономическими причинами. Писатель ярко иллюстрирует такие взаимоотношения, которые станут предметом рассмотрения в психологической науке лишь в наши дни. В «Селе Степанчикове…» зависимое поведение Егора Ильича Ростанева так же, как и в «Хозяйке» зависимость Катерины от Мурина, можно объяснить уже при помощи современных категорий психологической науки: «аддиктивной личности», предусматривающей «новую идентичность», «новую личность, думающую, чувствующую в иных категориях»[2], с иной, чем ранее, системой ценностей[3].

Таким образом, междисциплинарный подход к изучению творческого наследия писателя помогает понять его «антропологические открытия», в частности новое знание о природе власти. Зависимость, изображенную в «Хозяйке» и «Селе Степанчикове…», нельзя назвать добровольной, как может показаться на первый взгляд. И Мурин, и Фома Опискин посягают на человеческую свободу, воздействуя на нравственно-религиозную сферу человека: Катерина испытывает мистический страх перед Муриным, ее преследует чувство вины за совершенные преступления; Ростанев тоже чувствует свою вину за то, что он недостаточно почтительный сын и «мрачный эгоист»: Фоме и «маменьке» удалось внушить ему это чувство, чтобы заставить жениться на Татьяне Ивановне «для блага семьи». Но гораздо большей «победой» Фомы над дядей и «ломкой» последнего является

[1] Туниманов В. А. Указ. соч. С. 32.
[2] Мандель Б. Р. Указ. соч. С. 176.
[3] Там же.

достижение Фомой своей цели — обращения к нему «Ваше превосходительство». Достоевский здесь показывает, что чувство власти, превосходства для руководителя культовой группы всегда важнее просто обогащения. Показательно также, насколько по-разному изображены оба культовых лидера в исследуемых произведениях: волжский бандит и неудачник литератор — оба объединены одной страстью — власти (и манией избранности), и оба оказываются художественной «ступенью» к образу Великого Инквизитора, отнимающего дарованный человеку Богом дар свободы.

2.2. Образы старика-старовера и бегунов в «Записках из Мертвого дома»

Современники Достоевского, занимавшиеся исследованием проблемы раскола и сектантства, неоднократно указывали на формирование в этой замкнутой среде зависимой, легко внушаемой личности. Противопоставление группы всему миру, напряженные эсхатологические ожидания часто приводят к разрушительным и даже роковым последствиям.

Трагическая история «религиозных» преступлений в России берет свое начало, пожалуй, с 70-х годов XVII века — с актов массовых суицидов старообрядцев: умиравших голодной смертью («самоуморение», «запощение»), а впоследствии все чаще выбиравших способ самоубийства путем самосожжения. Группы самосжигавшихся раскольников, интерпретировавшие самосожжение не как самоубийство, а как добровольную мученическую смерть («второе крещение», «крещение огнем»[1]),

[1] О случаях самосожжения раскольников или попытках к нему см., напр.: Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 20, 27, 28, 29, 33, 34, 57–58 и т.д.; Лохвицкий А. В. Указ. соч. С. 320–321; Виноградов В. В. О самосожжении раскольников-старообрядцев (XVII–XX в.) // Миссионерский сборник. Рязань: тип. Братства св. Василия, 1917. Приложения. № 1–2. С. 1–16; № 8–9. С. 17–24; Лукьянов С. А. К вопросу о массовых самоубийствах старообрядцев в XVII–XVIII вв. // Вестник Московского университета МВД России, 2015. № 9. С. 18–21; Пулькин М. В. Самосожжения старообрядцев в конце XVII–XVIII вв. // Новый исторический вестник, 2005. № 1 (14). С. 5–13 и др.

предвосхищают трагические истории массовых самоубийств в сектах XX века («Ветвь Давидова», «Небесные врата» и др.[1]).

В 70-е годы XVII века наиболее крупное самосожжение произошло в Белосельской волости Пошехонского уезда, унесшее 1920 человек; 6 января 1679 в Сибири на реке Березовке в Тобольском уезде известным старообрядческим проповедником Доментианом была устроена «гарь», в которой погибло, по одним сведениям, 2 тыс., по другим — 1,7 тыс. человек[2]. Наряду с самоуморениями[3] и самосожжениями, массовые самоубийства беспоповцев[4] совершались и менее распространенными способами: путем самоутопления или погребения заживо[5]. С учетом того что в массовые суицидальные акты были вовлечены дети, пожилые люди, лица с различными заболеваниями, их нельзя считать добровольными. Замыслы о самоубийствах возникали не спонтанно, а были тщательно подготовлены идейными вдохновителями (так называемыми «старцами»), которые склоняли к суициду («принятию мученического венца») проповедью о «последних временах»; благословлял самосжигающихся и небезызвестный протопоп Аввакум; немало было также и странствующих проповедников «огненной смерти»[6].

Такой фанатизм был обусловлен недоверием к власти, изначальным чувством отчужденности от нее. Как отмечает Н. В. Варадинов, «…разъяснить всю нелепость верований и убеждений простому человеку не было возможности, потому что он, при своем невежестве, не мог отличить истины

---

[1] См., напр.: Дворкин А. Л. Указ. соч. С. 21–39.

[2] См. об этом, напр.: Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Вып. I. Киев: тип. Г. Т. Горчак-Новицкого, 1895. 610 с.; Покровский Н. Н. Самосожжения староверов в Сибири // Библиотека Сибирского краеведения / Электронный ресурс. Режим доступа: Самосожжения староверов в Сибири Библиотека сибирского краеведения (nios.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

[3] См. об этом, напр.: Виноградов В. В. Указ. соч. // Миссионерский сборник. Рязань, 1917. № 8–9. Приложения. С. 19; Лохвицкий А. В. Указ. соч. С. 320.

[4] Впрочем, В. В. Виноградов в своем исследовании, в числе прочего, приводит и точку зрения ученых, согласно которой массовые самоубийства старообрядцев совершались не только в «беспоповской», но и в «поповской» среде // Виноградов В. В. Указ. соч. Миссионерский сборник. Рязань, 1917. № 1–2. Приложения. С. 9.

[5] См., напр.: Виноградов В. В. Указ. соч.; Пулькин М. В. Указ. соч.; Пулькин М. В. Дуэль с антихристом. По материалам расследования самосожжений // Суицидология. Научно-практический журнал, 2016. № 4 (25), Т. 7. С. 57–62; Лукьянов С. А. Указ. соч. и др.

[6] См., напр.: Пулькин М. В. Самосожжения старообрядцев в конце XVII–XVIII века… С. 5–13; Пулькин М. В. Самосожжения старообрядцев: проблема лидерства // Суицидология. Научно-практический журнал, 2014. № 1 (14). С. 56–62.

от лжи, не разумел делаемых ему увещаний людьми, стоявшими выше его и по положению общественному и по образованию, но он понимал ясно своего невежественного наставника, а понимая, думал, что он его не обманывает, не соблазняет, имеет в виду спасение его души, и чем нелепее и бессмысленнее были поучения таких наставников, тем более прилеплялось к ним простое сердце и неразвитое мышление поселянина. <…> одно просвещение могло поколебать раскол»[1]. Представление о государственной власти как о власти «антихриста» и рождало идею «добровольного мученичества». Ролью «антихриста» в разных раскольничьих толках и сектантских группах наделялись то Петр I, то патриарх Никон, то этот образ мыслился собирательным и «накладывался» на все государственное устройство в целом.

Даже само ожидание «грядущих гонений», которые еще не наступили, но «вот-вот наступят», в крайних проявлениях раскола приводило к идее о том, что лучше «добровольно» уйти из жизни, чем жить в «последние времена». Так, Варадинов описывает случай массовой гибели: убийств и самоубийств — в 1827 году в Саратовской губернии среди лиц, принадлежавших к «Спасову согласию»[2]. Исследователь приводит также целый ряд случаев распространения подобных идей проповедниками-одиночками: «В земле войска Уральского у берегов Каспийского моря <…> проживал раскольник, выдававший себя за монаха Феодосия. Внимание местного начальства он обратил на себя распространением вероучения, что изображение орла на государственных ассигнациях означает антихристову печать»[3]; «В Пермской губернии, в Нижнетагильских заводах, распространилась секта поморская, последователи которой не признавали никаких таинств, не поклонялись иконам новейшего письма, почитали крещение скверною, духовенство и гражданское Правительство слугами антихриста, переходивших к ним

[1] Там же. С. 72.
[2] Там же. С. 221–223. О «Спасовом согласии» (или «толке нетовщины») см. также: Плотников К. Н. История русского раскола старообрядчества // Электронный ресурс. Режим доступа: История русского раскола старообрядчества, 6. Толк нетовщины или Спасово согласие - Константин Никанорович Плотников - читать, скачать (azbyka.ru) Дата обращения: 02.07.2026.
[3] Там же. С. 99–100.

Православных перекрещивали и признавали пришествие антихриста в лице Патриарха Никона»[1].

Зависимость от руководителя общины, невежество и непросвещенность простого народа влекли за собой готовность как к смерти, так и к совершению преступления «ради идеи». Н. В. Варадинов объясняет восприимчивость крайних радикальных идей в народе, в первую очередь, царившей в этой среде непросвещенностью: «…невежество совратившихся (в различные раскольничьи «толки» — Т. К.) <…> поддерживало и укореняло фанатизм, доводивший их до самосожжения, самоувечья и безумной готовности переносить всякого рода наказания будто бы из-за веры истинной, будто бы в виде страданий за нее, в надежде получить венец мучеников за свое лжеучение и изуверство»[2]. На ту же позицию самосожженцев, обусловленную закрытой, замкнутой средой, восприимчивой ко всякого рода антиобщественным деструктивным идеям, указывает и В. В. Виноградов: «…в этой замкнутой среде развиваются странные "загадочные" явления. Осиянный лучами святости, окруженный ореолом мученичества, раскол в лице своих вдохновителей и передовых бойцов освящает поэтизирует смерть за "правую веру". Властно раздается и находит живой отклик призыв к страданиям. "Огненная смерть" не страшит раскольников, напротив, она влечет их к себе, она сулит желанный мученический венец в будущей жизни, и иные, "распалився любовью и плакав о благочестии", не ждут мучений от рук "гонителей", а сами обрекают себя на смерть»[3].

Притом интересно, что и позже самосожженцы почитались во всей раскольничьей среде героями, мучениками за веру, память о них сохранялась и передавалась из поколения в поколение; к местам сожжений совершались

[1] Там же. С. 126.

[2] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 71–72. Притом интересно, что и позже самосожженцы почитались в старообрядческой среде героями, мучениками за веру, память о них сохранялась и передавалась из поколения в поколение; к местам сожжений совершались паломничества. Это отражено, в частности, в романе П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» / Мельников П. И. (Андрей Печерский) // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. С. 279; 416.

[3] Виноградов В. В. Указ. соч. // Миссионерский сборник. Рязань, 1917. № 1–2. Приложения. С. 4.

паломничества, что отражено, в частности, в романе П. И. Мельникова-Печерского «В лесах»[1].

Этот феномен российской действительности стал предметом осмысления, в том числе, и Н. А. Бердяева. Философ пришел к следующим выводам: «раскольники начали жить в прошлом и будущем, но не в настоящем. Они вдохновлялись социально-апокалиптической утопией. Отсюда на крайних пределах раскола — "нетовщина"[2] <…> Раскол был уходом из истории, потому что историей овладел князь этого мира, антихрист, проникший на вершины церкви и государства. Православное царство уходит под землю. Истинное царство есть град Китеж, находящийся под озером <…> Раскольники провозгласили гибель московского православного царства и наступление царства антихриста»[3].

Последнее массовое самосожжение было зафиксировано в 1860 году в Каргопольском уезде Олонецкой губернии: погибли 14 человек[4], хотя массовые самоубийства, совершенные под воздействием квазирелигиозных идей, на этом не закончились. Резонансным событием стала гибель нескольких семейств путем закапывания в землю в Терновских хуторах близ Тирасполя. Богатое старообрядческое семейство купцов Ковалевых, известное своим покровительством беспаспортным сектантам, «поплатилось» за свою доброту и в полном составе стало их жертвой. В специально устроенном в усадьбе скиту, где они давали приют лицам без документов, начались волнения перед переписью населения, в которой жители скита отказывались участвовать, считая ее знаком прихода антихриста.

---

[1] Мельников П. И. (Андрей Печерский) В лесах // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. С. 279; 416.

[2] То же, что и «Спасово согласие», включавшее, впрочем, в себя также несколько направлений. Раскольники, отрицавшие священство и церковные таинства: «нет ныне в мире ни православного священства, ни таинства, ни благодати, нет средств ко спасению, ибо антихрист истребил все таинства», считавшие, что сам человек не может способствовать своему спасению, спастись можно только через молитву Спаса (Сына Божьего), «только Он знает, кто и как спасется». См., напр.: Булгаков С. В. Нетовцы. Нетовщина глухая, или Спасово согласие // Электронный ресурс. Режим доступа: Нетовцы. Нетовщина глухая, или Спасово согласие – Справочник по ересям, сектам и расколам, С.В. Булгаков (azbyka.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

[3] Бердяев Н. А. Русская идея // Русская идея. Судьба России. М.: ЗАО Сварог и К, 1997. С. 13.

[4] См., напр.: Лукьянов С. А. Указ. соч. С. 20.

Изучавший тираспольскую трагедию психиатр И. А. Сикорский отметил в ней много общего с самоубийствами раскольников в XVII–XVIII веках: «Когда в декабре прошлого года (1896 — Т. К.) счетчики народной переписи постучались в дверь Терновского скита, то высунувшаяся рука передала им записку, которая носит яркий архаический характер и отличается всеми признаками исторического переживания. "Мы христиане, говорилось в записке. Нам нельзя никакова нового дела принимать, и мы не согласны по-новому и записывать наше имя и отчество. Нам Христос есть за всех и отчество и имя. А ваш новый устав и метрика отчуждают от Христа и от истинныя христианския веры" <…> Почти такого же содержания грамота и точно так же была подана в окошко раскольниками, которые сожглись в 1736 году»[1]. Распространившиеся слухи о грядущих преследованиях и «великих бедствиях» перед «концом света» заставили вспомнить об идее самоистребления по аналогии с актами самосожжений в XVII–XVIII веках. Федор Ковалев, сын хозяйки усадьбы, воспринял идею о самозакапывании, которую активно распространяла распорядительница скита Виталия, и вся семья Ковалевых попала под ее влияние[2]. Чтобы избежать будто бы надвигающихся «гонений» и участия в переписи, Ковалевы вместе с жителями скита, с подачи Виталии, решили закопаться живьем в землю, и первую группу, в которой были, в том числе, и жена Ковалева с маленькими детьми, закопали 23 декабря 1896 года в полной уверенности, что спасают их от грядущих мук в каторге. Всего в конце 1896 — начале 1897 года закопали(сь) четыре группы жертв, и последнюю группу, в которой была сама Виталия, хозяйка усадьбы Александра Ковалева и еще два человека, Федор Ковалев закапывал один. Таким образом, Ковалев в разное время закопал в землю свою жену с детьми, сестру и мать. Перед этим он дал слово Виталии, что, закопав последнюю группу, он должен «запоститься», то есть умереть от голода, тем

[1] Сикорский И. А. Эпидемические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах (близ Тирасполя) // Вопросы нервно-психической медицины, Киев, 1897, июль-сентябрь. Вып. 3. С. 461–462.
[2] Сикорский И. А. Указ. соч. С. 457.

более Виталия убедила его в том, что через несколько дней в любом случае настанет конец света. Ковалев действительно голодал несколько дней, но, ввиду того что конец света так и не наступил, стал постепенно принимать пищу и осознавать весь ужас произошедшего.

И. А. Сикорский на основе этого события делает вывод о том, что «самоистребление ближе всего подходит к явлениям патологическим»[1], в противовес распространенному мнению о расколе как о «народной оппозиции» (такой идеи придерживался, в частности, А. П. Щапов[2] и отчасти И. С. Аксаков[3]). «…самоистребление, — отмечает Сикорский, — свойственно исключительно или почти исключительно расколу <…> оно не вызвано политическими или иными условиями. Политическая жизнь, социальные бедствия, преследование правительств, скорее, вызывают появление мятежей, бунтов, *активного сопротивления* (курсив авт. — Т. К.); в самоистреблениях же мы имеем дело с психологическим явлением глубоко пассивного типа»[4]. Автор убежден, что в преступлении Ковалева и соучастников общественная опасность сект, строящих свою преступную деятельность на манипулировании религиозными чувствами, выявляется в полной мере: «Никогда печальное состояние раскола не обнаруживалось в более мрачных красках, как в Терновской драме»[5].

Неоднородность «раскольничьей» среды как нельзя лучше отражена в пословице: «Что мужик, то вера, что баба — то устав»[6], которую для характеристики раскола приводит П. И. Мельников-Печерский. Представители различных «толков» и «согласий», объединенных одним названием «раскол», совершенно по-разному относились к соблюдению закона и его нарушению, к официальным документам, фактам регистрации

[1] Там же. С. 502.
[2] В частности, в своей статье о расколе как «народной оппозиции», где тоже делается акцент на секте бегунов, не желавших участвовать в переписи и брать паспортов, опубликованной в журнале «Время» в 1862 году / Щапов А. П. Земство и раскол. II (Бегуны) // Собр. соч.: в 3 т. СПб.: изд. М. В. Пирожкова, 1906–1937. Т. 1. С. 505–579.
[3] Аксаков И. С. Краткая записка о странниках или бегунах (1851) // Русский архив, 1866. № 4. С. 627–644.
[4] Сикорский И. А. Указ. соч. С. 502.
[5] Там же. С. 511.
[6] См., напр.: Мельников П. И. (Андрей Печерский) В лесах. Кн. вторая // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. С. 78.

браков и, в конце концов, к ценности человеческой жизни. А в свою очередь избыточная доверчивость народа ко всякого рода «прорицателям» и самозванцам зачастую влекла за собой случаи, разрушающие человеческие судьбы и даже уносящие жизни. Что же касается собственно сектантской, хлыстовско-скопческой среды, то в ней «идейно обоснованные» преступления вообще не были редкостью. О преступлениях хлыстов и скопцов по приказу «кормщиков» их «кораблей» неоднократно писали П. И. Мельников-Печерский, И. М. Добротворский и другие исследователи. Так, иллюстрируя этот социальный феномен, Мельников-Печерский рисует портрет адепта хлыстовской общины как абсолютно безвольной и зависимой личности: «Самоотвержение, преданность и уничижение составляют главнейшее правило людей божиих. <…> Они до такой степени послушны своим "кормщикам", что невозможно представить подчинение другому лицу, которое бы превосходило подчинение им людей божиих или скопцов. "Иди за мной", — говорит Радаев (один из наиболее известных хлыстовских "пророков" — Т. К.) и куда я пошлю, и велю что делать, делай без размышлений, что требую от твоей собственности — без жаления подавай, а отнюдь своей воли не смей иметь, ты не должен ничего делать без моей воли и моего благословения" <…> велит (наставник — Т. К.) ограбить кого-нибудь, убить или даже самому себя лишить жизни, хлыст или скопец исполнит это без думы, без сожаления, и никогда не придет ему в голову, что он совершил преступление; он останется в полной уверенности, что исполнил святую волю самого Господа»[1].

В середине — конце XIX века преступления в религиозных, точнее квазирелигиозных, сообществах стали предметом изучения ученых юристов и в правовой науке широко обсуждался вопрос о свободе совести и веротерпимости. Многие считали недопустимым применение наказаний за «простое внешнее выражение»[2] нетрадиционной религиозности и полагали,

[1] Мельников П. И. (Андрей Печерский). Белые голуби // Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. С. 284.
[2] Познышев С. В. Указ. соч. С. 109.

что нормы раздела «О преступлениях против веры и о нарушении ограждающих оную постановлений» действовавшего на тот момент законодательства устарели и должны быть отменены. Однако ученые, публицисты, писатели не подвергали сомнению тот очевидный факт, что веротерпимость не может распространяться на группы, идеология которых включает в себя оправдание либо пропаганду преступлений. Так, даже отличавшийся особенной либеральностью в отношении различного рода религиозных и квазирелигиозных групп юрист С. В. Познышев дал необходимое разъяснение о том, что «наказание может и должно бороться с проявлениями этих верований в форме преступлений»[1]. «Из признания полной свободы всяких религиозных учений вовсе не вытекает, что, ссылаясь на религиозные убеждения, граждане могут уклоняться от возлагаемых на них государством обязанностей и совершать преступления»[2], — убежден исследователь. Не забывать о том, что радикальные религиозные взгляды могут привести к преступлениям, призывал и Г. П. Добротин, так как преследование сектантов за совершенные ими уголовно-наказуемые деяния не есть преследование за веру: «Ни одно государство в мире не может признать и легализовать существование религиозных обществ, проповедующих, что глава государства есть антихрист, возводящих в религиозный догмат разврат, самоизуродование и бродяжничество. О признании таких сект не может быть, конечно, и речи. Можно говорить лишь об известном снисхождении к немощной совести неразвитых людей и, подвергая заслуженному наказанию преступления, совершенные ими под маской религии, щадить сектантов, покуда преступных фактов нет налицо, из опасения, чтобы преследования за одну принадлежность к секте не обратили религиозную слепоту невежественных людей в религиозный фанатизм»[3]. Интересно, что для характеристики менталитета сектантов ученый использует ту же лексику, что

[1] Там же. С. 113.
[2] Там же. С. 114–115.
[3] Добротин Г. П. Указ. соч. С. 93.

и Достоевский для изображения мировоззрения старика-старовера в «Записках из Мертвого дома»: слепота и фанатизм.

Нельзя не заметить, что в образе старика-старовера «из стародубовских слобод, бывших когда-то Ветковцев» (IV, 33)[1], нашли отражение те же идеи, которые были свойственны «самосожженцам». Свое преступление — сожжение единоверческой церкви — «благочестивый старик» считает «долгом» «стояния за веру», а каторгу, соответственно, — «мученичеством за веру». Известно при этом, что в реальном бытии каторжник Егор Воронов, ставший прототипом этого героя, не сжигал церкви, а был привлечен к уголовной ответственности лишь «за неисполнение данного Его Величеству обещания присоединиться к единоверию и небытие на священнодействии при бывшей закладке в посаде добрянской новой церкви»[2].

Однако превращение в художественном тексте деяния старика в явное и очевидное преступление, способ совершения которого напоминает старообрядческие «гари», говорит о том, что Достоевский увидел в его характере сходство с «самосожженцами». Неспроста критик П. В. Анненков называл «Записки из Мертвого дома» не описанием тюрьмы, а «художническим и философским комментарием на нее»[3]. Поскольку

[1] Стародубьем, или Стародубским полком, называлась местность вокруг г. Стародуба (ныне Брянская обл.), бывшая в конце XVII–XVIII веков центром «поповского» старообрядчества. После реформ патриарха Никона сюда переселилась из Москвы часть ушедших в раскол православных во главе с неким священником Кузьмой, сподвижником протопопа Аввакума, а затем стали переселяться раскольники и из других мест. В конце XVII века, из-за преследования властей, часть стародубских жителей ушла за границу, в Польско-Литовское государство и поселилась на острове реки Ветка, приблизительно в 70 км. от Стародуба (ныне это место находится вблизи г. Гомеля в Белоруссии). На долгое время Ветка стала центром русского старообрядчества, а в середине XVIII века Екатерина II начала кампанию по возвращению старообрядцев на родину, предоставив в их распоряжение обширные земли, а затем «ускорила» процесс переселения, направив на Ветку войска под командованием генерал-майора Маслова, чтобы вывести из Польши не желающих переселяться. Таким образом, многие старообрядцы опять оказались в Стародубье, и к концу XVIII века там уже насчитывалось 4 больших монастыря, 17 церквей, а само Стародубье сделалось важным торговым и промышленным районом // См. об этом, напр.: Лилеев М. И. Указ. соч.; Зеньковский С. А. Указ. соч. С. 401–405.

[2] Статейные списки о сосланных в Омскую крепость за 1853 год // Российский государственный военно-исторический архив, ф. 312, оп. 2, № 1815. Л. 54. В Полном собрании сочинений Достоевского эта запись воспроизведена неточно: «За неисполнение данного Его Величеству обещания присоединиться к *единоверцам*…» (IV, 282) Неточно эта запись воспроизведена и в работе С. В. Белова, где вместо «на священнодействии» указывается «на освящении» // Белов С. В. Каторжники омского острога 1852–1853 гг. // Достоевский и мировая культура. Альманах № 14. М., 2001. С. 262.

[3] Анненков П. В. Современная беллетристика. Г-н Помяловский. // Электронный ресурс. Режим доступа: Павел Анненков - Г-н Помяловский » Электронные книги купить или читать онлайн | библиотека LibFox Дата обращения: 02.07.2026.

религиоведческое знание относится к сфере философии, то в «философский комментарий» входят и религиоведческие вопросы, а также вопросы влияния религиозных взглядов на преступное поведение и отношение к наказанию, поднятые и художественно осмысленные в связи с образом старика-старовера в «Записках…».

Запись Достоевского в Сибирской тетради с пометкой «Старовер» свидетельствует и об «апокалиптических» ожиданиях, по всей видимости, этого же старика: «(Старовер). При конце света огненная река пойдет, грешникам в погибель, а святым во очищение. Все неровности и горы изгладятся. Горы-де созданы чертями, Бог создал ровно» (IV, 235). Л. Н. Цой склонна видеть в этой легенде «народно-поэтическое толкование Библии, толкование "ровного" бытия как нормы и эксцессов бытия как прегрешений против естественного мироустройства»[1], при этом принимая ее «на веру» в качестве «староверческого варианта апокалипсиса», хотя это всего лишь запись среди прочих записей арестантских пословиц, поговорок и т. д. При всех социальных проблемах старообрядчества, следует все же заметить, что собственно догматических различий с Православной Церковью у старообрядцев не наблюдалось, тогда как в записанном сказочном сюжете прослеживается глубоко языческое, дохристианское видение мира. Здесь отразились древние языческие «дуалистические» мифы о сотворении мира, вступающие в противоречие с христианским единобожием. Легенда могла иметь «хождение» в народной среде, но ни в коей мере не иллюстрировала «старообрядческий вариант апокалипсиса».

Интересно, что в воспоминаниях поляка Ш. Токаржевского, отбывавшего наказание в Омском остроге вместе с Достоевским, дано описание преступления старика-раскольника, идентичное изображенному в «Записках…», притом Токаржевский даже приводит его слова: «Если надо встать на защиту веры, я всегда готов! И терпеть готов, но и церкви жечь —

[1] Цой Л. Н. Указ. соч. С. 29–30.

тоже! — добавлял шепотом, и его голубые кроткие глаза пылали, а тщедушная фигурка, я сказал бы — удивительно вырастала и наливалась силой…»[1]. В комментарии к Полному собранию сочинений Достоевского совпадение сюжетов и имен в воспоминаниях Токаржевского с «Записками из Мертвого дома» объясняется тем, что Токаржевский писал свои воспоминания уже после возвращения из второй ссылки, в 1883 году, и к этому времени прочел «Записки из Мертвого дома» (IV, 281). Однако все же удивительно, что Токаржевский, который, в отличие от Достоевского, пишет не художественное произведение, а мемуары, как бы «заставляет» самого старика, от первого лица, говорить о преступлении, которого тот, согласно Статейным спискам, в объективной реальности не совершал.

Притом известно также, что о самом Достоевском Токаржевский в воспоминаниях отзывается весьма пренебрежительно (в частности, подчеркивает, что тот гордился своим дворянством[2]), поэтому нельзя однозначно утверждать, что именно авторитет «Записок…» повлиял на образ старика в его мемуарах. Возможно, независимо от Достоевского Токаржевский, общавшийся со стариком-старовером и выделявший его из всей каторги, мог слышать от него об *идее* поджога церкви. И, таким образом, можно предположить, что и Достоевский «утяжелил» его преступление не по «цензурным соображениям», «чтобы ослабить впечатление от суровости царского суда» (IV, 283) или, по крайней мере, не только по этой причине, а потому, что увидел в характере этого старика потенциальную способность к преступлению такого рода.

Религиозная неоднородность и несогласие разных «толков» и «согласий» друг с другом стала неотъемлемым признаком раскола. Так,

---

[1] Токаржевский (Токажевский) Ш. Семь лет каторги // В кн.: Кушникова М. М., Тогулев В. В. «Кузнецкий венец» Федора Достоевского в его романах, письмах и библиографических источниках минувшего века. Кн. 2. Кемерово, Кузбассвузиздат, 2007. С. 532. См. также: Берлинер Р. Достоевский как изобразитель дореформенной каторги // Каторга и ссылка: историко-революционный вестник / Всесоюзное общество политических каторжан и ссыльно-поселенцев, 1933. № 10. С. 48–84. Здесь автор ставит в упрек Достоевскому, что тот, будто бы «стремясь вызвать в читателе как можно больше симпатии к бескорыстному старичку, <…> вытравливал из его образа все элементы непокорности и протеста» (С. 65), хотя, напротив, как раз-таки Достоевский, «утяжелив» преступление старика, «сделал» его бунтовщиком.

[2] Там же.

в число «стародубовских старообрядцев» входили фактически уже отколовшиеся от старообрядчества сектанты: в посаде Лужки Стародубского уезда, в 30 верстах от уездного города, в начале XIX века образовалась отдельная секта, или «тайная церковь», в которой признавалось истинным только тайное священство. Наставником ее был беглый поп из селения Лужки, что и определило ее название как «Лужковское согласие». Когда в 20-е годы XIX века правительство Александра I пошло на уступки раскольникам и разрешило оставлять у себя беглых от господствующей церкви священников, при условии, чтобы в приходах велись метрики, лужковцы отказались исполнять этот указ — они уклонялись от ведения метрических книг, отвергали присягу, военную службу, паспорта, подписание любых официальных документов; считали как православных, так и лиц, принадлежащих к иным группам, еретиками, избегали общения с ними, в моленных носили одежду «дониконовского» времени и приходивших к ним в другой одежде не пускали[1]. Как отмечает Н. В. Варадинов, из всей Черниговской губернии жители Лужков (при этом последователи секты жили в четырех посадах: Лужках, Воронке, Милине и Чуровичах) «особенно отличались упорством в своих заблуждениях, прямо и открыто объявляли, что они не имеют ни малейшего желания присоединиться к единоверию»[2].

Село Добрянка, где жил Егор Воронов, ставший прототипом старика-старовера, находилось в 76 км. от Лужков, и, соответственно, жители могли перенять сходные настроения. Однако Добрянка прославилась иначе: в 1845 году село дважды посетил император Николай I. В первый свой приезд, в мае, проездом из Киева, царь выразил недовольство тем, что в посаде нет православной церкви. Когда поселяне с хлебом-солью вышли ему навстречу, он сказал: «Не хочу я вашего хлеба-соли, вы не верноподданные мои! вы не

[1] См. об этом: Мельников-Печерский П. И. Очерки поповщины // Электронный ресурс. Режим доступа: https://sv-scena.ru/Buki/Ochyerki-popovshchiny.10.html Дата обращения: 02.07.2026; Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 477–478; Верховский Т. А. Стародубье. Записки протоиерея С-Петербургской Никольской единоверческой церкви Т. А. Верховского, высочайше командированного в 1845–1848 г. Государем императором Николаем Павловичем для устройства единоверия в черниговских старообрядческих посадах. Ч. 1. 1845 г. Казань: в университетской типографии, 1874. С. 67; 158–159.

[2] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 477.

ходите в церковь Богу молиться»[1]. Император лично взял на контроль постройку церкви в Добрянке: «Я построю вам церковь, и приеду Богу молиться, и когда вы пойдете в нее и будете со мною молиться, тогда я и приму от вас хлеб-соль»[2]. Священником в Добрянскую церковь лично императором был назначен прот. Т. А. Верховский, служивший в единоверческой церкви в Петербурге, а еще ранее — в единоверческой церкви в Черниговской губернии и потому знакомый с местными нравами. Священник хорошо понимал и чувствовал эту среду, потому умел настроить местное население по отношению к единоверию положительно. Так, ему были известны проблемы, связанные с «беглыми» священниками, пользовавшимися доверием старообрядцев, хотя некоторые из них вообще не имели ставленнической грамоты и были самыми настоящими самозванцами (так, он приводит в пример историю с танцором, выдававшим себя за священника, ревнителя «древлего благочестия»). Прот. Верховскому удалось убедить черниговцев в том, что единоверческие священники надежнее, и его беседа с поселянами закончилась на положительной ноте: «…да и мы сами понимаем, что лучше иметь правильного священника, чем беглого и неизвестного обществу»[3].

Личная заинтересованность императора всколыхнула старообрядческое сообщество во всей Черниговской губернии; среди народа сразу же возникли апокалиптические настроения и ожидания. Прот. Т. А. Верховский вспоминает: «Сюда (в Добрянку — Т. К.) съезжались с разных сторон и купечество и представители от разных старообрядческих обществ, частию по требованию начальства, а еще более из желания видеть государя и лично слышать от него об участи всего старообрядчества и своей собственной. Грозные слова в предыдущий проезд его через Добрянку и решительное требование от них исполнения Высочайшей воли, лично объявленной государем в Добрянке, навели на слобожан такой страх, что они как страшного

[1] Верховский Т. А. Стародубье… С. 4.
[2] Там же. С. 5.
[3] Там же. С. 43.

суда ждали нового приезда государя в слободы. <…> все толки сходились на одном заключении, что близко последнее время и всемирный конец. В полном убеждении, что от этого нигде не укроешься, они, как бы по непреодолимому влечению какой-нибудь страшной таинственной силы, съезжались в Добрянку выслушать себе приговор на жизнь или смерть, из уст государя и умереть»[1].

Тем не менее постройка единоверческой церкви была воспринята населением Добрянки и окрестностей как радостное событие. 23 августа 1845 года прот. Т. А. Верховский впервые отслужил в ней Всенощную, а на следующий день было назначено торжественное освящение. По случаю этого события приехали и единоверческие священники из других слобод, и «народу стеклось столько, что если бы церковь была в пять раз более, то и тогда не могла бы вместить в себе такого множества народа»[2]; и «не было видно, — как вспоминает священник, — ни малейших признаков разъединения между единоверцами и неединоверцами. Все молились единым сердцем как одно Христово стадо. Радость была велика у всех нас»[3].

Еще больше народу собралось в посаде для встречи императора. Второй его приезд в Добрянку состоялся 29 августа 1845 года, и он был встречен с огромной радостью: «Вся площадь и улица, по которой должен был следовать Государь, были переполнены народом до того, что негде было упасть яблоку <…> Неумолкаемые крики: "ура" огласили весь посад и гул народный разливался по всем улицам посада и даже окрестностям его, как глухие раскаты грома»[4]. Интересно, что Верховский здесь, делясь с читателями своим впечатлением, очень точно передает главную проблему раскола — стремление к обособленности: «Старообрядцы забыли важную *сектантскую* (курсив наш — Т. К.) рознь и в общем крике "ура!" слились в единодушную семью подданных русского царя. Если бы такие моменты, думалось мне, были чаще в жизни этого заброшенного народа, если бы русское

[1] Там же. С. 57.
[2] Там же. С. 61.
[3] Там же. С. 62.
[4] Там же. С. 77.

сердце его шевелили чаще встречи и лицезрение царей своих, то давно бы, может быть, и в помине не было на Руси раскола»[1].

Совместная молитва поселян с императором привела к положительным результатам в деле преодоления религиозных разногласий, а единоверческий священник строгим соблюдением всех чинопоследований умел внушить им доверие[2]. «Кто может описать то впечатление, которое произвел государь своим присутствием в церкви на народ, доселе укрывавшийся по часовням с беглыми попами? Многие старики плакали от радости, женщины радовались как дети. <…> Верноподданическое чувство русского человека, взявши верх, подавило все враждебное в русской груди и лишь восторг и умиление наполняли душу каждого. <…> Перед окнами в ограде не было места упасть яблоку. Ограда была запружена народом…»[3], — вспоминает Верховский. Однако некоторые добрянцы, не разделяя общей радости, сами явились к генерал-губернатору И. А. Долгорукому, приехавшему в Добрянку для встречи императора, «объявить, что они не будут ходить в церковь»[4], о чем тот и сообщил ему:

— Что прикажете с ними делать, Ваше Величество?

— Прислать их ко мне в Чугуев, отвечал государь и поехал вместе с наследником к церкви[5].

Велика вероятность, что Егор Воронов, ставший прототипом старика-старовера в «Записках из Мертвого дома», был одним из этих девяти человек. При таком стечении народу и всеобщем ликовании никому не стало бы

---

[1] Там же. С. 78.

[2] Из рассказа прот. Т. А. Верховского следует, что старообрядцы строго следили за чинопоследованием освящения церкви, опасаясь, как бы прибывший из Петербурга священник не ввел каких-либо новшеств или чего-нибудь не упустил. Притом интересно, что сам прот. Верховский и сослужащие ему священники понимали эти страхи старообрядцев и шли им навстречу: «Обряд освящения до такой степени интересовал любителей и ревнителей церковной старины, что мы никак не могли отказать им в позволении присутствовать в самом алтаре. Многие из старообрядцев, запасшись выписками из требников, следили за каждым нашим действием и проверяли его своими тетрадками, и, конечно, сами удостоверились в совершенной точности совершаемого нами освящения с древними чинами. Даже женщины старообрядки любопытствовали видеть священнодействие, происходившее в алтаре. Жена Семена Васильевича <…> выпросила <…> позволение устроить для них подмостки у алтарных окон, чтобы по крайней мере в окна видеть освящение престола в недоступном для них алтаре» // Там же. С. 62.

[3] Там же. С. 78–79.

[4] Там же. С. 77.

[5] Там же.

известно, явились ли именно эти девять человек в церковь или нет, и вообще «небытие на священнодействии при бывшей закладке в посаде добрянской новой церкви», как значится правонарушение Егора Воронова в Статейных списках, — слишком уж недостаточное основание для уголовной ответственности. Но поселяне намеренно явились к Долгорукому, чтобы объявить о своем несогласии с царской волей. По всей видимости, здесь как раз и имел место умысел на «страдание». Поскольку само событие — постройка церкви — имело огромный резонанс, было с радостью встречено односельчанами, эти девять «ревнителей» не выражали общественного мнения, а, напротив, шли вопреки ему. Впрочем, можно предположить, что в разговорах добрянцев между собой и могла быть высказана идея поджога, так и оставшаяся идеей, хотя и получившая воплощение в книге Достоевского.

Отсылка «ревнителей» по царскому приказанию в Чугуев омрачила праздничное настроение добрянцев: «все смотрели на них как на исповедников и мучеников веры ради; всякий старался облобызать их, и призывал на них помощь Божию, чтобы они могли с радостью перенести Христа ради разлучение со своими семействами, благодушно претерпеть страдания за веру и сподобиться мученических венцов»[1]. Народ высыпал на улицу и с плачем провожал «страдальцев за веру». Прот. Верховский проследил дальнейшую судьбу «ревнителей древлего благочестия», выдворенных из Добрянки в Чугуев для беседы с императором: «Государь, обратившись к приведенным, спросил у князя: который тут из всех первый бунтовщик? Князь взглянул на всех, желая указать на которого-либо из них как на первого; но в это время все они в один голос заговорили: "Ваше Величество! мы не бунтовщики, а все рабы ваши и подданные", и поклонились все в ноги до земли государю»[2]. Из воспоминаний Верховского следует, что добрянцы либо прикидывались непонимающими, либо на самом деле не

[1] Там же. С. 87.

[2] Там же. Ч. II. С. 55. Этот парадокс отражен, в частности, в воспоминаниях В. И. Кельсиева, отмечавшего, что даже в тех толках беспоповщины, где считали государственную власть «антихристовой», сохранялись верноподданические настроения и идти против царя почиталось за великий грех // Кельсиев В. И. Пережитое и передуманное. Воспоминания Василия Кельсиева. СПб.: Печатня В. Головина, 1868. С. 35–36.

поняли смысла постройки единоверческой церкви: они жаловались императору на то, что их «принуждают ходить в малороссийскую церковь», император же разъяснил, что речь идет не о малороссийских, а о единоверческих храмах, «где молятся по старинным книгам», на чем они и сошлись с добрянцами: «где молятся по старинным книгам, в те церкви будут ходить молиться и в устроенную им царем в посаде Добрянке церковь будут ходить»[1]. Взяв обещание по возвращении отслужить молебен со своими домашними, государь отпустил их с миром. Однако, вернувшись в Добрянку, они не только не отслужили молебна и не ходили в церковь, но и подговаривали других упорствовать в расколе. Прот. Верховский имел с ними беседу, в которой упрекнул в том, что они не сдержали данного императору слова, и отразил в воспоминаниях свои впечатления об этом инциденте: «Грустно было видеть упорных, совершенно не понимающих своего положения: невежество давало им какое-то самонадеяние, которое вело их прямо к самым несчастным последствиям <…> Я на деле увидел, как из человека, который по невежеству отвергает что-нибудь и которого мерами добрыми можно всегда обратить на истинный путь, может сделаться ожесточенный враг… Не поторопись Долгоруков доложить о добрянцах непокорных государю, они не были бы в Чугуеве; не будь они в Чугуеве, посад не имел бы неисправимых врагов церкви… Эти люди давно бы ходили в выстроенную государем церковь, как и все, а теперь с ними должна быть борьба у правительства»[2].

В чем заключалась эта борьба, Верховский уже не разъясняет, но все детали (Добрянка, обещание, данное императору и т. д.) почти полностью совпадают с обвинением, зафиксированным в Статейных списках в отношении Егора Воронова. Не совпадает лишь то, что «бездействие» Воронова, ставшее основанием для уголовной ответственности «за неисполнение данного Его Величеству обещания присоединиться

[1] Там же.
[2] Там же. С. 56–57.

к единоверию и небытие на священнодействии при бывшей закладке в посаде добрянской новой церкви», в Статейных списках относится, как видно, к более раннему времени. Таким образом, если предположить, что Егор Воронов был одним из тех девяти человек, которые явились к князю Долгорукому сообщить о своих «протестных настроениях» и позже имели беседу с императором (что вполне вероятно), то тогда не сам факт «небытия на священнодействии…» явился основанием для уголовной ответственности, а невыполнение обещания, данного государю уже позднее.

Согласно Статейным спискам, Егор Воронов был приговорен к каторге «без телесного наказания на бессрочное время» «по Высочайшему повелению»[1]. В данном акте не указывалась уголовно-правовая квалификация деяний лиц, отбывавших каторгу: содержалась лишь краткая запись самого деяния, послужившего основанием для уголовного преследования. Однако очевидно, что в Уложении о наказаниях уголовных и исправительных ни одна норма раздела II «О преступлениях против веры и о нарушении ограждающих оную постановлений» не предполагала бессрочного наказания[2], равно как и описание преступления «за неисполнение данного Его Величеству обещания присоединиться к единоверию и небытие на священнодействии при бывшей закладке в посаде добрянской новой церкви» ни одной из уголовно-правовых норм не соответствует[3].

Скорее всего, Егор Воронов был привлечен к уголовной ответственности по одной из норм Уложения, предусмотренных главой I «О сопротивлении

[1] Статейные списки… Л. 54.

[2] См.: Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб.: в тип. Второго Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1845. С. 62–97.

[3] Если судить по описанию прот. Т. А. Верховского, с учетом того, что старообрядцы склоняли к упорствованию в расколе своих односельчан, то такое деяние могло бы соответствовать ст. 197 Уложения «Кто в проповеди или сочинении будет усиливаться привлекать и совращать православных в иное, хотя христианское, вероисповедание, секту или раскольнический толк…», санкцией которой было предусмотрено «в первый раз лишению некоторых <…> особенных прав и преимуществ и заключению в смирительном доме на время от одного года до двух лет», «во второй заключению в крепости на время от 4 до 6 лет…», «в третий <…> к лишению всех особенных лично и по состоянию присвоенных ему прав и преимуществ и к ссылке на житье в губернии Томскую или Тобольскую <…> и к отдаче в исправительные арестантские роты гражданского ведомства на время от 2 до 4 лет» (См.: Уложение о наказаниях уголовных и исправительных … 1845. С. 69), но ни эта, ни другие нормы данного раздела Уложения такой санкции, как бессрочная каторга, не предусматривали.

распоряжениям правительства и неповиновении установленным от оного властям» раздела IV «О преступлениях и проступках против порядка управления» (ст.ст. 283–300). В этой главе наказание в виде бессрочной каторги соответствует только одной норме — статье 289 Уложения, предусматривающей ответственность за преступление следующего характера: «Если зачинщики или участники в преступном против властей, правительством установленных, восстании, для достижения своей цели, учинят сами, или же, по их распоряжению или возбуждению, будет учинено смертоубийство или *зажигательство*…»[1] (курсив наш — Т. К.). Санкция состояла в «лишени<и> всех прав состояния и ссылке в каторжные работы в рудниках без срока, а буде они не изъяты от наказаний телесных, и наказанию плетьми через палачей в мере, определенной статьею 21 сего Уложения для первой степени наказания сего рода, с наложением клейм»[2].

Таким образом, возникает еще более обоснованное предположение о том, что либо был раскрыт умысел на поджог церкви, либо даже могла быть предотвращена попытка такого рода преступления, но во избежание резонанса и ввиду «личного контроля» императором постройки церкви не придана этому огласка. Иначе наказание в виде бессрочной каторги даже близко не соответствует деянию Воронова, которое, если судить по его фиксации в Статейных списках, вообще преступлением не является. Тем не менее в художественной реальности, доведя возможный умысел Воронова до его реализации, Достоевский изображает деяние, которое на сегодняшний день было бы квалифицировано как террористический акт[3].

---

[1] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных … 1845. С. 113.

[2] Там же. Статьей 21 Уложения регламентировалось телесное наказание для лиц, к которым оно применялось. Первой степенью для тех, чье наказание в рудниках было бессрочным, определялось наказание плетьми в сто ударов // Там же. С. 6. Старик «по правам состояния» не был освобожден от телесного наказания, и, видимо, его освобождение от него было обосновано «особым постановлением», что являлось проявлением гуманизма. Такие случаи были регламентированы статьей 94 Уложения: «Лица, изъятые от наказаний телесных не по правам состояния, а по особым о них постановлениям, не подвергаются наказанию розгами, но в случаях, законом определенных, приговариваются без сего наказания к отдаче в исправительные арестантские роты гражданского ведомства и в рабочие домы на том же основании, как и неизъятые от наказаний телесных» // Там же. С. 30.

[3] «Совершение взрыва, поджога или иных действий, устрашающих население и создающих опасность гибели человека, причинения значительного имущественного ущерба либо наступления иных тяжких последствий, в целях дестабилизации деятельности органов власти или международных организаций либо воздействия на

Однако в литературоведческих исследованиях «Записок из Мертвого дома» сложилась тенденция к избыточной идеализации образа старика-старовера, объясняемая, как можно предположить, следующими причинами: а) тенденцией, берущей начало в науке, обусловленной советской идеологией, представлять каторжников «Мертвого дома» «жертвами николаевского режима»[1] и б) портретными чертами старика, которые с первого взгляда «очаровывают» не только читателей, но и исследователей.

Действительно, благочестивая внешность этого героя будто бы «закрывает» глаза на его преступление, и начиная, пожалуй, с К. В. Мочульского[2] целый ряд ученых «не замечает» преступности его деяния, а лишь сосредотачивает внимание на его портрете, выгодно

принятие ими решений, а также угроза совершения указанных действий в целях воздействия на принятие решений органами власти или международными организациями» — деяние, предусмотренное ч. 1 ст. 205 УК РФ // Уголовный кодекс Российской Федерации по состоянию на 19 ноября 2025 г. М.: Проспект. 2025. С. 207.

[1] Так, в диссертации И. Т. Мишина (1958) «Записки…» представлены не иначе, как политическим памфлетом против самодержавия: «Открыто выступить в романе "Записки из Мертвого дома" против основ политической системы Достоевский не мог, но он указывал на язвы этой системы, на ее пагубность и антинародность. Каторжна жизнь с произволом и насилием не только в Омском остроге, но и за ее пределами <…> крепостническая система хуже каторги <…> автор выступает против самого главного врага русского народа — самодержавия» и т.д. // Мишин И. Т. Проблематика и художественные особенности романа Ф. М. Достоевского «Записки из Мертвого дома»: дисс. … канд. филол. наук. М., 1958. С. 22–23. В. В. Ермилов называет большинство каторжников «Записок…» «жертвами чудовищного крепостнического строя», «николаевского режима», а сами «Записки…» характеризует как «трагическую картину жизни народа под игом Романовых, под властью всевозможных крупных и мелких тиранов» // Ермилов В. В. Указ. соч. С. 88–93. Сходной точки зрения придерживается и Т. С. Карлова, выделяя в качестве главной проблемы «Записок…» осуждение писателем в образной форме «общественно неполноценной жизни», потому что само общество «держится» «на крепостном праве» // Карлова Т. С. Достоевский и русский суд. Казань: изд-во Казанского ун-та, 1975. С. 33–48. И. Т. Голяков сводит все истории каторжников к угнетенному состоянию простого народа: «Смысл всех этих историй один: жизнь калечила — баре, начальники, несправедливость, нищета, гнет, и жажда проявить подавленные недюжинные силы» // Голяков И. Т. Суд и законность в русской художественной литературе XIX века. М.: изд-во Московского университета, 1956. С. 122. В. Я. Кирпотин, при всей глубине анализа «Записок…» (не только филологического, но и философско-правового), все же, в духе своего времени, утверждает, что «книга приобрела и политическое значение как своеобразная художественная картина режима <…> "Мертвый дом" превращается в ипостась "темного царства"» и т.д. // Кирпотин В. Я. Достоевский в шестидесятые годы. М.: Художественная литература, 1966. С. 330. М. П. Теофилов, посвятивший «Запискам…», их поэтике и проблематике, диссертационное исследование, также не мог не отметить, что «…пространство "Мертвого дома" художественно перерастало границы и стены каторги; оно оказалось пространством всего общества, в котором властвовали "палаческие отношения" <…> "Мертвый дом" обретал образно-символическое значение, характеризующее эпоху господства классового насилия, социальной несправедливости и бесчеловечности общества прошлого века» // Теофилов М. П. «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского. Поэтика и проблематика: дисс. … канд. филол. наук. Воронеж, 1985. С. 101. Конечно, советские исследователи, «скованные» идеологией коммунистической партии, не могли игнорировать воспоминания Бонч-Бруевича, в которых нашел отражение отзыв Ленина о «Записках из Мертвого дома», назвавшего их «непревзойденн<ым> произведени<ем> русской и мировой художественной литературы <…> отобразивш<им> не только каторгу, но и "мертвый дом", в котором жил русский народ при царях из дома Романовых» // Цит. по: Фридлендер Г. М. Реализм Достоевского. М.-Л..: Наука, Ленингр. отд., 1964. С. 105–106. Этот отзыв на несколько десятилетий «задал тон» пониманию всего произведения.

[2] Мочульский К. В. Указ. соч. С. 312.

отличающем его от убийц и грабителей: «Это был старичок лет шестидесяти, маленький, седенький. <…> Он так не похож был на других арестантов: что-то до того спокойное и тихое было в его взгляде, что, помню, я с каким-то особенным удовольствием смотрел на его ясные, светлые глаза, окруженные мелкими лучистыми морщинками. Часто говорил я с ним и редко встречал такое доброе, благодушное существо в моей жизни. Прислали его за чрезвычайно важное преступление. Между стародубовскими старообрядцами стали появляться обращенные. Правительство сильно поощряло их и стало употреблять все усилия для дальнейшего обращения других несогласных. Старик, вместе с другими фанатиками, решился "стоять за веру", как он выражался. Началась строиться единоверческая церковь, и они сожгли ее. Как один из зачинщиков старик сослан был в каторжную работу. Был он зажиточный, торгующий мещанин; дома оставил жену, детей; но с твердостью пошел в ссылку, потому что в ослеплении своем считал ее "мукою за веру". Прожив с ним некоторое время, вы бы невольно задали себе вопрос: как мог этот смиренный, кроткий как дитя человек быть бунтовщиком?» (IV, 33).

В образной системе «Записок…» старик из Стародубовских слобод сильно отличается и от других старообрядцев, изображенных гораздо более «плоско»: «…Были у нас в остроге и другие старообрядцы, большею частью сибиряки. Это был сильно развитой народ, хитрые мужики, чрезвычайные начетчики и буквоеды и по-своему сильные диалектики; народ надменный, заносчивый, лукавый и нетерпимый в высочайшей степени» (IV, 33–34). Как подчеркивает автор, этот старичок был «совсем другой человек»: «Он был весел, часто смеялся <…> ясным, тихим смехом, в котором много было детского простодушия и который как-то особенно шел к сединам <…> Арестанты называли его дедушкой и никогда не обижали» (IV, 34).

К. В. Мочульский, очарованный внешностью преступника, ставит его в один ряд с «праведниками» Достоевского: Макаром Долгоруким, архиереем

Тихоном и старцем Зосимой[1]. В. Б. Шкловский называет старика-старовера, а также Алея и его братьев грабителей «хорошими людьми», коих, по его наблюдению, много «среди каторжников»[2]. Ю. В. Лебедев, основываясь именно на портретной характеристике, очаровавшись «ясными и светлыми глазами, окруженными "мелкими лучистыми морщинками"», называет поджигателя «воплощением добра и справедливости»[3]. Однако «симпатичный» портрет и сообщительный характер старика лишь добавляют трагичности его образу. И хорошего человека может увлечь деструктивная, губительная идея — эта мысль впоследствии ляжет в основу создания образа Раскольникова, здесь же эта идея только намечена.

В читательском и даже исследовательском восприятии образа старика его портрет настолько затмевает все иные характеристики, что некоторые ученые на этом примере и вовсе делают вывод о том, что религиозный мотив при совершении преступления есть основание для освобождения от уголовной ответственности. Так, В. Б. Шкловский называет преступление старика «религиозным»[4] и вполне уверен, что тот «страдает за убеждения»[5], как бы «не замечая» описанного в тексте его преступного деяния. М. П. Теофилов утверждает, что старик «пережива<ет> никому не ведомую боль за свою поруганную веру» (хотя, напротив, «поруганным», по крайней мере в пространстве художественного текста, оказывается именно православный храм), а образ старика в интерпретации исследователя «связывается с проблемой права личности на собственное мироотношение, на свои убеждения, когда они определяются ее духовной жизнью»[6]. Таким образом, вероятно, по мысли Теофилова, если убеждения, определяемые «духовной жизнью», заставляют совершать поджог, то лицо будто бы имеет на это право. Впрочем, исследователь все же делает оговорку о том, что «убеждение»

[1] Там же.
[2] Шкловский В. Б. За и против. Заметки о Достоевском. М.: Советский писатель, 1957. С. 109–110.
[3] Лебедев Ю. В. Народный мир в «Записках из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского // В кн.: Лебедев Ю. В. В середине века. Историко-литературные очерки. М.: Современник, 1988. С. 247.
[4] Шкловский В. Б. Указ. соч. С. 106.
[5] Там же. С. 110.
[6] Теофилов М. П. Указ. соч. С. 134.

рискует превратиться «в фанатизм, поглощающий личность»[1], хотя для него «даже этот фанатизм противопоставлен бездуховности "Мертвого дома"»[2]. В. П. Владимирцев, посвятивший отдельную работу Сибирской тетради Достоевского, безапелляционно называет старика-старовера «правым» и по принципу несправедливо вынесенных приговоров ставит его в один ряд с самим писателем[3]. Таким образом, сострадание к герою во многих исследовательских работах переходит в оправдание его преступления, в отрицание вины за преступление и обоснование «дозволенности» преступления религиозными либо, скорее, квазирелигиозными убеждениями.

Наиболее категорична в своих правовых выводах Т. С. Карлова: «Писатель знал и такие мотивы преступления, когда лицо, его совершившее, в сущности, *преступником не являлось* (курсив наш — Т. К.): преступление как реакция на угнетение личности, преступление как выражение религиозного чувства и желание пострадать»[4]. Притом важно отметить, что исследователь говорит о преступлении старика-старовера, изображенного в художественном тексте, а не прототипа Егора Воронова, то есть не считает преступлением поджог, который, по ее мнению, «оправдан» идеей страдания. В своем стремлении представить каторжников «жертвами николаевского режима» Карлова доходит до полного правового нигилизма и отрицания уголовного наказания вообще, считая остроги «свидетельством бессилия общества, неспособного предотвратить преступления»[5].

Е. Ю. Сафронова, соотнося «Мертвый дом» с «кругами ада» Данте, «распределяет» старика в шестой круг: «"В круге шестом", по Данте, — еретики, которым соответствует у Достоевского старовер, сжегший церковь, — "чрезвычайно важное преступление" *с точки зрения повествователя*»[6] (курсив наш — Т. К.). Почему «с точки зрения повествователя», а не самого

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] Владимирцев В. П. Каторжная тетрадка Достоевского. Иркутск: изд-во Иркут. гос. ун-та, 2009. С. 55.
[4] Карлова Т. С. О структурном значении образа «мертвого дома» // Материалы и исследования. Т. 1. Л., 1974. С. 140.
[5] Карлова Т. С. Достоевский и русский суд. Казань: изд-во Казанского ун-та, 1975. С. 47.
[6] Сафронова Е. Ю. Указ. соч. С. 93.

автора и вообще общечеловеческой морали, не ясно. Возможно, таким образом исследовательница тоже ставит под сомнение преступность деяния (если оно является преступлением лишь «с точки зрения повествователя», то, может быть, и не преступление вовсе?), хотя в другом месте своей работы ученый называет повествователя «мыслящим и гуманным человеком, alter ego автора»[1], в то время как используемая ранее вводная конструкция будто бы «разводит» автора и повествователя. Притом очевидно, что все же ересь и поджигательство далеко не тождественны.

Спорным представляется и укрепившийся в исследовательской литературе тезис о «добровольном мученичестве»[2] старика. Если говорить не о судьбе прототипа Егора Воронова, а именно о художественном образе старика-старовера, совершившего поджог, то в описании его истории вполне логично, что за преступлением (поджигательством) следует наказание. В чем именно тогда заключается его добровольность «принятия страдания», никто из исследователей не поясняет. Одно лишь осознание того, что за преступным деянием закономерно следует уголовное наказание, еще не означает принятия «добровольного страдания». В этой связи справедливым представляется уточнение Ми Сюйян о том, что для старика «главным <…> было "стоять за веру", а страдание оказывается лишь последствием этого»[3].

Исследователи редко замечают трагичность образа старика, ту безысходность, с которой изображено его духовное состояние. Л. Н. Цой — одна из немногих, кто обращает внимание на характеристику старика как «вполне отчаявшегося» и называет «каторжную судьбу раскольников» «народной трагедией»[4]. Притом, как можно предположить, это определение зиждется не только на социальной проблеме и преследованиях со стороны власти, но и на непримиримом отношении раскольников к каким-либо

[1] Там же. С. 98.
[2] См., напр., Теофилов М. П. Указ. соч. С. 134; Цой Л. Н. Указ. соч. С. 31–32; Соколова В. Ф. Указ. соч.; Снигирева С. Д. Старообрядчество и сектантство в творчестве Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук. С. 121–122 и др.
[3] Ми Сюйян Раскольники в «Записках из Мертвого дома»: взаимодействие художественного текста с публицистикой // Известия УрФУ. Сер. 2. Гуманитарные науки, 2017. Т. 19, № 4 (169). С. 143.
[4] Цой Л. Н. Указ. соч. С. 30.

нововведениям (самым, казалось бы, безобидным и не затрагивающим религиозной сферы, таким как перепись населения), а также на их устойчивом обрядоверии и фанатизме, доводящем до преступления.

Однако, пожалуй, ключевым в характеристике старика является словосочетание «*в ослеплении своем* считал "мукою за веру"», напоминающее известный евангельский афоризм: «Если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15:14), а также данная ему Достоевским характеристика «фанатик» и включение этого образа в некую «общность» лиц, охваченных религиозной идеей: «Старик, вместе с другими фанатиками…». Скорее, здесь предвосхищается тот психологический феномен, который впоследствии Достоевский сформулирует устами Мити Карамазова: «широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» (XIV, 100). Преступление в принципе не может быть «мукой за веру», но такая ложно понятая духовность имела распространение в неоднородной «раскольничьей» среде.

На протяжении всего повествования Достоевский акцентирует внимание именно на трагичности этого образа, причисляя старика к «отчаявшимся», каких «было очень мало» (IV, 196). «Старик был с виду спокоен <…>, но по некоторым признакам, я полагаю, душевное состояние его было ужасное» (IV, 197), — отмечает автор, и прибавляет, что «впрочем, у него было свое спасение, свой выход: молитва и идея о мученичестве» (IV, 197). Очевидно, что если бы именно такая идея о мученичестве действительно имела бы сотериологическое значение, то душевное состояние старика автор не назвал бы «ужасным» и не причислил бы его к «отчаявшимся». Таким образом, ложно понятая «идея о мученичестве» только придает трагичности этому герою и никак не дает права ставить его в один ряд с Макаром Ивановичем Долгоруким, епископом Тихоном и старцем Зосимой. В словах старца Зосимы впоследствии будет выражено совсем иное мироощущение «Все праведные, все святые, все святые мученики были все счастливы» (XIV, 51).

Впрочем, предложенное К. В. Мочульским сопоставление черниговского поджигателя с более поздними святыми и праведниками

Достоевского в исследовательской литературе не утратило актуальности до сих пор, и на эту идею продолжают опираться некоторые современные ученые[1]. Так, Ми Сюйян, впрочем, хоть и считает, что «раскольник и бегуны в "Записках…" предвещают Макара Долгорукого в "Подростке"»[2], но, в отличие от Мочульского, не «игнорирует» его преступления. По наблюдению автора, «раздвоенный образ старика-раскольника все же еще далек от идеального образа Макара. Парадоксальный образ последнего стал зародышем целого ряда героев дальнейших произведений писателя, в которых "гордыня" уживается с "кротостью"»[3]. Ученый соотносит этот образ с Алеем, которого называет «ангелоподобным», и при этом обоих характеризует как «луч света» «в темном царстве-остроге»[4]. По мысли автора, «попытка писателя приписать старику из "Записок…" бунтарский потенциал предвещает его полемику с западниками и славянофилами», а также «содержит намек на революционное прошлое самого писателя»[5]. С последним утверждением, впрочем, согласиться сложно. Скорее, все же, «утяжеляя» преступление Егора Воронова, Достоевский показывает «раскольнический дух» — фанатизм, ни перед чем не останавливающийся. Ми Сюйян сопоставляет изображение «деда-старовера», которое представляется исследователю «слегка идеализированным»[6], с суждением Достоевского в статье «Два лагеря теоретиков» об искании истины в расколе и о том, что этот поиск есть «самый лучший залог надежды на лучшее будущее в русской жизни» (XX, 21)[7]. Однако в истории старика нет поиска истины: «фанатизм»,

[1] См., напр.: Власкин А. П. Указ. соч. С. 51; Ми Сюйян Указ. соч. С. 139.
[2] Ми Сюйян Указ. соч. С. 139.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 140.
[5] Там же. С. 141.
[6] Там же. Идеализированным, впрочем, на наш взгляд, является не изображение этого старика Достоевским, а взгляд на него исследователей.
[7] Там же. В контексте статьи, впрочем, эта мысль не выглядит как поддержка раскольников в их упорстве и фанатизме. Напротив, слова автора о славянофилах, которые «не могут с сочувствием отнестись к расколу, *изменившему* православию» (XX, 20), говорят о том, что раскольников автор не причисляет к православным. Притом сама статья посвящена не теме раскола (к расколу автор обращается в конце, как бы «к слову»), основной же вопрос статьи — это проблема разногласий между западниками и славянофилами, недостаточно глубокое, поверхностное понимание народа в этих двух «лагерях теоретиков» и, главное, непреодолимая пропасть между народом и дворянами, даже не знающими, на каком языке с ними говорить.

которым писатель определяет его характер, основан на его непоколебимой уверенности в том, что «истина» раз и навсегда ему известна. Вовсе не поиск истины, а, напротив, уверенность в своей правоте приводит его на путь преступления. Старик-старовер — герой-идеолог Достоевского, предвосхищающий, скорее, образ Раскольникова: в его представлении преступление оправдано идеей «древлего благочестия». Примечательно, что даже в словах его молитвы, которую рассказчик случайно услышал ночью, нет просьбы о прощении: «Господи, не оставь меня! Господи, укрепи меня. Детушки мои малые, детушки мои милые, никогда-то нам не свидеться» (IV, 34). Старик молится об «укреплении», о том, чтобы «перенести муки», но ни разу не сомневается в своей правоте: в его молитве нет раскаяния. Кающийся молится иначе. Так, страдающий чахоточным кашлем арестант Устьянцев, каждый раз, когда кашляет, приговаривает: «Господи, я согрешил» (IV, 165) — и именно здесь, можно сказать, изображена молитва, приближенная к исихастской, соединенная с дыханием.

Многие исследователи отмечали, что на протяжении повествования автор неоднократно возвращается к тем или иным образам, и с каждым разом они раскрываются по-новому. В. Б. Шкловский, осмысливая этот прием «переклички эпизодов»[1] в «Записках…», называл его свойственным искусству вообще «возвращени<ем> для нового художественного познания»[2]. Такой прием позволяет понять, что душа человека, тем более каторжника, озлобленного и очерствевшего, не раскрывается в одночасье, и не сразу становится понятно, что в «Мертвом доме» не все души мертвые, а есть и живые — к этой мысли приходит рассказчик. Ту же особенность изображения героев в «Записках…» выделяет Ю. В. Лебедев[3], впрочем опираясь на мысль Шкловского («…предметы повествования в реалистических романах и повестях всегда описываются многократно»). На постепенное раскрытие

[1] Шкловский В. Б. Указ. соч. С. 123.
[2] Там же. С. 108.
[3] Лебедев Ю. В. Указ. соч. С. 241.

характеров «острожников»: «узнавания», «открытия»[1] указывает и В. А. Туниманов. И если некоторые герои (например, Аким Акимыч[2], Баклушин, Сушилов[3], Сироткин), постепенно раскрываясь, обнаруживают новые нравственные черты, которые дают надежду на их возрождение и утверждают читателя в мысли о том, что они еще не «мертвы», то динамика раскрытия образа старика-старовера иная. В начале повествования он действительно вызывает умиление своей «благообразной внешностью» и честностью (арестанты доверяют ему и отдают на сохранение свои деньги), а в конце его фигура все больше приобретает трагические черты и обособляется.

Примечательно, что старик-старовер — единственный, кто отказывается смотреть театральное представление, поставленное арестантами в рождественские дни (даже поляки, державшиеся в каторге обособленно, все же после многих уверений в том, «что там хорошо, и весело, и безопасно» (IV, 120), решили посетить театр). Радость творчества хотя бы на один день сблизила арестантов — здесь прослеживается мысль о преображающей и объединяющей силе искусства: «Только немного позволили этим бедным людям пожить по-своему, повеселиться по-людски, прожить хоть час не по-острожному — и человек нравственно меняется, хотя бы то было на несколько минут…» (IV, 129–130).

Роль арестантского театра, пробуждающего «чувства добрые» и внесшего живую струю в «мертвый дом», отмечали практически все исследователи, обращавшиеся к изучению произведения. Так, по наблюдению

[1] Туниманов В. А. Указ. соч. С. 110.

[2] Так, В. Б. Шкловский называет Акима Акимыча Вергилием «каторжного ада», сравнивает его с Максимом Максимычем («Герой нашего времени» М. Ю. Лермонтова) и Белкиным («Повести Белкина» А. С. Пушкина), хотя, впрочем, почему-то в итоге приходит к выводу о том, что тот «изображен Достоевским с ненавистью» // Шкловский В. Б. Указ. соч. С. 104–105. В комментарии к Полному собранию сочинений также сообщается, что Достоевский (sic! — Т. К.) «ненавидит Акима Акимыча» как «олицетворение формализма и казенщины» (IV, 287). С такой интерпретацией отношения к герою согласиться невозможно. Действительно, сам рассказчик признается в том, что поначалу временами испытывал ненависть к Акиму Акимычу «неизвестно за что и проклинал судьбу свою» за то, что она свела его с таким простачком и педантом, а больше, казалось бы, и слова молвить не с кем, но затем он корит себя за такие чувства. Притом далее рассказчик отмечает, что «впоследствии <он> совершенно примирился в душе с Акимом Акимычем и стыдился <…> прежних глупостей» (IV, 209). Фактически здесь показан очень интересный феномен, требующий отдельного исследования: столкновение писателя «на практике», в объективной, а не в художественной реальности с типом «маленького человека» и постепенное «узнавание» в нем образа Божьего.

[3] О динамике раскрытия образа Сушилова см., напр.: Туниманов В. А. Указ. соч. С. 109.

Е. Ю. Сафроновой, «эффект воздействия создается <…> не содержанием спектакля, в котором разыгрывались всем известные фарсы площадного театра, <…> а <…> самим механизмом театрального искусства — перевоплощения, преображения всем известных каторжников в офицера, барина или барыню, мужика, черта и пр. Завет Христа "будьте как дети", подразумевающий очищение души как залог будущего воскресения, осуществляется, таким образом, для преступников у Ф. М. Достоевского посредством искусства»[1]. Ю. В. Лебедев рассматривает главу «Представление» как общее, «коллективное» нравственное преображение, где «ситуация искреннего единодушного порыва», по мысли автора, «противостоит будничному стилю отношений в арестантском вынужденном сожительстве. Если там царит взаимное недоверие, дух тщеславия и эгоистического соревнования, то здесь возрождается мир, основанный на общности непосредственных сердечных движений, прорвавших кору грубости, эгоизма, болезненного недоверия»[2].

«Благотворное влияние театра на арестантов» отмечает и Н. С. Прокурова, подчеркивая «роль разумного, коллективного, осмысленного дела в духовном возрождении этих оскорбленных и униженных жизнью людей»[3]. В. Е. Гусев, обращавшийся непосредственно к изучению влияния народного театра на творчество Достоевского, также указывает на «связующую» роль искусства в «Записках…»: «Эта мысль о "соприкосновении со всем миром", о восстановлении связей со всем, что дорого "простолюдину" с детства, что заложено в нем природой, народными традициями, всем укладом народной жизни, и есть лейтмотив "Представления"»[4]. По мысли исследователя, «здесь люди предстают не такими, какими они представляются окружающим и самим себе после преступления, а такими, какими они были *до* преступления (курсив авт. —

[1] Сафронова Е. Ю. Указ. соч. С. 87.
[2] Лебедев Ю. В. Указ. соч. С. 251.
[3] Прокурова Н. С. Обитель скорби и неволи в русской литературе. Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2014. С. 53.
[4] Гусев В. Е. Достоевский и народный театр // Достоевский и театр. Сб. статей. Л.: Искусство, Ленингр. отд., 1983. С. 104.

Т. К.), какими они являются в естественной человечности своих характеров, не искаженных и не изувеченных обстоятельствами и условиями жизни. Здесь им возвращается первозданная чистота их натуры, их детство»[1]. Очень точно определяет связь праздника и радости творчества Т. П. Баталова: «…возвышающая человека духовность, разбуженная великим праздником, оживила дар творчества и его восприятия — дар сотворчества. Эти дарования проявились на организованных в Рождественские дни талантливыми арестантами театральных представлениях»[2].

Нельзя, впрочем, согласиться с мнением исследователей, считающих, что спектакль, поставленный в дни Святок, то есть приуроченный к празднику Рождества Христова, будто бы является антитезой самому празднику. Так, например, Е. Ю. Сафронова считает, что день праздника «не несет истинного преображения души преступника», а дает это преображение, в свою очередь, лишь день представления[3]. Еще более категоричен В. Е. Гусев: он как будто «нивелирует» значение самого дня Рождества, чтобы противопоставить ему день спектакля в третий день праздника, не делимого ни в православном календаре, ни в календаре произведения Достоевского: «…описание этого "удушливого дня" <…> понадобилось Достоевскому для того, чтобы еще ярче, по контрасту, в следующей главе предстал третий день праздника, когда и произошло это ожидаемое всеми событие. Тем самым театральное представление противопоставлено не только будням, но и другому дню праздника»[4]. Е. А. Акелькина объясняет «обманутые ожидания» каторжников в самый день Рождества их нравственным несоответствием «духу праздника»: «Чудо не дается даром, без собственной духовной работы, без понимания друг друга и терпимости. <…> Большинство обитателей Мертвого дома так и остаются на уровне материальных приготовлений к празднику, что не

[1] Там же.
[2] Баталова Т. П. Проблема повествования в «Записках из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19. № 1. С. 184.
[3] Сафронова Е. Ю. Указ. соч. С. 85–86.
[4] Гусев В. Е. Указ. соч. С. 103. Здесь, впрочем, нельзя не отметить влияния советской эпохи, антирелигиозная и атеистическая идеология которой «сковывала» исследователей и диктовала понимание художественной литературы в духе «марксизма-ленинизма».

приближает их к духу Рождества. <…> празднование завершается унынием, грустью, разочарованием»[1].

В понимании Т. С. Карловой, с которым в данном случае следует согласиться, тоскливое ощущение, с которым арестанты провожали день Рождества Христова, объясняется тем, что здесь «активность мечты наталкивается на безысходность реальной обстановки»[2]. Помимо «безысходности обстановки» следует добавить еще и внутреннее глубокое осознание несоответствия самого себя тому идеалу, о котором мечтается в детстве и о котором с тоской вспоминается именно в такие дни, и неспроста Достоевский начинает главу о Рождестве именно с детских воспоминаний: «И, наконец, сколько воспоминаний должно было зашевелиться в душах этих отверженцев при встрече такого дня! Дни великих праздников резко отпечатлеваются в памяти простолюдинов с самого детства. Это дни отдохновения от их тяжких работ, дни семейного сбора. В остроге же они должны были припоминаться с мучениями и тоской» (IV, 104–105).

Ожидание праздника, скорее бессознательно, связано с надеждой на преображение души, с глубоким внутренним убеждением (пусть даже невыразимым словами), что Христос родился в мир, чтобы спасти всех и что в каждое Рождество Христос рождается для всех, и в том числе для каждой из этих «заблудившихся» душ, и именно поэтому «арестант бессознательно ощущал, что он этим соблюдением праздника как будто соприкасается со всем миром, что не совсем же он, стало быть, отверженец, погибший человек, ломоть отрезанный, что и в остроге то же, что у людей» (IV, 105). Тоска о самом себе, о своей загубленной судьбе, осознание себя хоть и «не совсем», но «отрезанным ломтем» и приводит к пьянству, к потребности «излить душу и выплакать свое пьяное горе» (IV, 111). Таким образом, Достоевским очень точно изображено психологическое состояние человека, с изломанной душой

[1] Акелькина Е. А. «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского: формирование поэтики очеркового повествования (1840–1860-е гг.). Омск: Омский гуманитарный институт, 2007. С. 110–111.
[2] Карлова Т. С. О структурном значении образа «мертвого дома» … С. 139.

и исковерканной судьбой, в праздник, когда, не занятый работой, он остается наедине с собой, со своими мыслями. С одной стороны, вспоминая детство, или юность, или вообще лучшие дни своей жизни, он все еще надеется на чудо, подсознательно ждет его, с другой же — осознает свою «погибель», несоответствие своей жизни данному Христом идеалу и потому заливает горе вином.

Старик-старовер (и в этом его характер четко соответствует прототипу), в свою очередь, не стремится соприкасаться с миром, который, по его мнению, «лежит во зле» и которым «правит антихрист», потому и не посещает спектакля, а в главе «Праздник Рождества Христова» весь день молится на печке, так как «ему тяжело было смотреть на "страм", как говорил он про всеобщую гулянку арестантов» (IV, 109). И «древлему благочестию» здесь явно сопутствует фарисейство.

Возвращение же к «первозданной чистоте натуры», то есть к тому, каким был человек «*до* преступления» (по мысли В. Е. Гусева), невозможно без раскаяния, которого рассказчик как раз-таки и не замечает среди каторжников. Даже в советское время, когда каторжники, и в том числе откровенные уголовники, представлялись своего рода «бунтовщиками» и ниспровергателями устоев самодержавного общества, исследователи с горестью отмечали этот феномен: «Отсутствие раскаяния у преступников, несомненное и почти всеобщее, повергает рассказчика в горькое недоумение»[1]. «Ни признаков стыда и раскаяния! <…> в продолжение нескольких лет я не видал между этими людьми ни малейшего признака раскаяния, ни малейшей тягостной думы о своем преступлении <…> большая часть из них внутренно считает себя совершенно правыми. Это факт. Конечно, тщеславие, дурные примеры, молодечество, ложный стыд во многом тому причиною. С другой стороны, кто может сказать, что выследил глубину этих погибших сердец и прочел в них сокровенное от всего света? Но ведь можно

[1] Туниманов В. А. Указ. соч. С. 99.

же было, во столько лет, хоть что-нибудь заметить, поймать, уловить в этих сердцах хоть какую-нибудь черту, которая бы свидетельствовала о внутренней тоске, о страдании. Но этого не было, положительно не было» (IV, 13–15), — не исключением, а, скорее, наоборот, подтверждением этой мысли является и образ старика-старовера, пожалуй, больше других далекий от раскаяния: старик вовсе не сомневается в том, что его преступление есть «стояние за веру», а наказание — «мученичество».

Даже если согласиться с тем, что взгляд Горянчикова на каторжников меняется по мере их «узнавания»[1], то нельзя не заметить то же самое отсутствие раскаяния, которое подчеркивает рассказчик, и во второй части: «Большинство из них совсем себя не винило. Я сказал уже, что угрызений совести я не замечал, даже в тех случаях, когда преступление было против своего же общества. О преступлениях против начальства и говорить нечего» (IV, 147). Нельзя, конечно, сказать, что Достоевский «отказывает» каторжникам в раскаянии вообще — с его верой в человека это было бы невозможно. Он лишь отмечает, что покаяние — это акт глубоко личный, интимный и не совершается напоказ (приведенный выше эпизод с Устьянцевым подтверждает все же способность каторжника к раскаянию). Еще более убедительна в этом отношении сцена в церкви во время Великопостной службы: «Когда священник с чашей в руках читал слова: "…но яко разбойника мя прими", — почти все повалились на землю, звуча кандалами, кажется приняв эти слова буквально на свой счет» (IV, 177). Однако старика-старовера в церкви, как и в театре, не было, поэтому ни преображающая сила искусства, ни литургическая молитва его не коснулись. Таким образом, культовый менталитет, формируемое в культовой среде

[1] Так, Е. А. Акелькина, отчасти наследуя взгляд на каторжников, характерный для советской эпохи, считает их выразителями некой «народной правды», а динамику образа Горянчикова видит в его «приобщении к народному способу видения», «к правде народного взгляда» // Акелькина Е. А. Указ. соч. С. 100. Сходной мысли придерживается и Л. И. Вигерина, считающая, что «перерождение рассказчика "Записок из Мертвого дома" происходит благодаря состоявшемуся общению его с простонародными героями» // Вигерина Л. И. «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского: личность и народ: дисс. … канд. филол. наук. СПб., 1992. С. 123.

черно-белое мышление, свойственные старику-староверу, при всем его внешнем благообразии, переданы Достоевским очень четко.

Некоторые исследователи видят покаяние в редких рассказах каторжников о своих преступлениях — редких потому, что, как отмечает автор, *«про это»* (IV, 12) (курсив авт. — Т. К.) говорить было не принято. Так, Е. Ю. Сафронова называет исповедями рассказы Баклушина и Шишкова («Акулькин муж»)[1], что вызывает сомнение, по крайней мере в отношении Баклушина, который свой рассказ об убийстве богатого соперника заканчивает словами: «Да ведь стоит ли ссылать из-за немца-то, посудите сами!» (IV, 100). Л. И. Вигерина тоже склонна считать исповедями рассказы арестантов о своих «несчастьях», имея в виду, видимо, не столько покаяние, сколько доверие, «распахнутость» души навстречу другому: «Исповеди героев "Записок из Мертвого дома" — свидетельство их желания пробиться к другому, чтобы обрести себя. Исповеди Сироткина, Баклушина Горянчикову — это и свидетельство доверия людей друг другу вне сословных иерархий»[2]. Автор придерживается мысли о том, что простое общение арестантов друг с другом в «мертвом доме» уже спасительно, потому что, удовлетворяя потребность быть услышанным, человек возвращает себе утраченное человеческое достоинство[3]. Однако даже здесь старик остается одиноким в своем понимании «правды»: он ни с кем не ведет разговоров «по душам», а лишь одиноко молится, почитая все вокруг за «страм».

Впрочем, если сравнивать «Записки…» с воспоминаниями Ш. Токаржевского, то образ старика у Достоевского будет существенно отличаться: в воспоминаниях Токаржевского коммуникации старика с арестантами, в частности с самим Токаржевским, присутствуют и играют важную роль. Но в художественном тексте, «утяжеляя» преступление старика, Достоевский, следовательно, делает его и более замкнутым, усиливая его

[1] Сафронова Е. Ю. Указ. соч. С. 107.
[2] Вигерина Л. И. Указ. соч. С. 132.
[3] Там же. С. 113–136.

обособленность и отчаяние. Притом интересно, что у Токаржевского образ старика дополнен еще несколькими эпизодами, не отраженными в «Записках…». Когда в больнице, ночью, арестант Ломов, изображенный в мемуарах как совершенное чудовище, которому ничего не стоило убить человека, лишь бы после «угоститься водкой», решил украсть у него, Токаржевского, из-под подушки три рубля, находившийся тут же старик-старовер помешал ему, разбудив всех криком: «"Помни шестую заповедь — не укради!" — и рукой указал на Ломова при свете ночного каганца. <…> Ломов угрожающе и свирепо поглядывал на старика, поднявшего ночную тревогу»[1]. Токаржевский обращает внимание не только на чувство справедливости, но и на смелость старика, не побоявшегося остановить матерого уголовника. Интересна здесь и оговорка (то ли старика, что вряд ли, то ли самого Токаржевского) о шестой («Не убий»), вместо восьмой («Не укради») заповеди, особенно с учетом того, что вслед за этим Токаржевский рассказывает уже о покушении на его убийство со стороны того же самого арестанта.

Возможно, в связи с этим эпизодом стоит понимать мысль Е. А. Акелькиной, которая видит старика, а вместе с ним грабителя Нурру и юношу Алея «освещенными» «отблеском живой жизни, которая проявляется в их доброте, братской любви, устремленности к вершинам духа, недаром они внутренне соотнесены с нравственными ориентирами Нового Завета (? — Т. К.), помогают окружающим преодолеть калечащее влияние Мертвого дома»[2]. С этим утверждением, впрочем, можно согласиться лишь отчасти: все же «наложение» «нравственных ориентиров» *Нового Завета* на образы двух мусульман и человека, совершившего поджог храма, представляется избыточным, хотя выделение нравственных, человеческих качеств старика, вступающих в противоречие с его преступлением, здесь очевидно. По крайней

[1] Токаржевский Ш. Достоевский в Омской каторге // Звенья. Сборники материалов и документов по истории литературы, искусства и общественной мысли XIX века. Т. VI. М–Л.: Academia, 1936. С. 503–504.
[2] Акелькина Е. А. Указ. соч. 104.

мере, если опираться на воспоминания Токаржевского, тут явственно видно проявление живого человеческого чувства справедливости, и, можно сказать, вполне опровергается мысль Ю. В. Лебедева о взаимоотношениях арестантов: «Каждый здесь друг другу посторонний. Взаимная доброжелательность, душевная открытость исключены, связи не захватывают человека глубоко»[1]. С другой стороны, здесь явственно прослеживается и мысль о том, что замкнутая среда, со своей непримиримостью и фанатизмом, порождает трагические судьбы и может «сломать» как раз-таки высоконравственного человека, с обостренным религиозным чувством и чувством справедливости.

Безусловно, характер старика-старовера, противоречив (и потому стоит согласиться с исследователями, выделявшими его «двойственность» и «парадоксальность»[2]). Однако здесь интереснее иное: в «Записках из Мертвого дома» Достоевский делает еще одно антропологическое и криминологическое «открытие»: раскол, дробящийся на множество сект, в каждой из которых своя «истина», порождает фанатизм, доходящий (вернее, доводящий человека) до преступления. Фигура старика-старовера, таким образом, в высшей степени трагична. Следует согласиться с Л. Н. Цой, пришедшей к выводу о том, что «Достоевский был далек от идеализации раскольников. Он понимал уже тогда опасные повороты, которые делает, хотя и сильный, но "заблудившийся ум", глубокое, но "неправильное" религиозное чувство, лежащее в основе этого религиозного феномена»[3].

Некоторые исследователи (В. А. Туниманов[4], Ми Сюйян[5]) выделяют отдельно и образы сектантов бегунов[6] в «Записках…», с чем можно

[1] Лебедев Ю. В. Указ. соч. С. 250. Впрочем, это утверждение исследователя буквально основано на словах автора об отсутствии дружбы в остроге: «между арестантами почти совсем не замечалось дружества, не говорю общего, — это уж подавно, — а так, частного, чтоб один какой-нибудь арестант сдружился с другим» (IV, 107).

[2] См., напр.: Туниманов В. А. Достоевский и Некрасов // Достоевский и его время. Л., 1971. С. 45; Цой Л. Н. Указ. соч. С. 31; Ми Сюйян Указ. соч. С. 140–141 и др.

[3] Цой Л. Н. Указ. соч. С. 33.

[4] Туниманов В. А. Указ. соч.

[5] Ми Сюйян. Указ. соч.

[6] Секта бегунов была основана в конце XVIII века беглым солдатом Ефимием, из помещичьих крестьян Переславского уезда Владимирской губернии. Н. В. Варадинов в качестве главной ее особенности выделяет категорический отказ от паспортов, непризнание властей, так как представители власти бреют бороды.

согласиться лишь отчасти. Большинство бродяг, а, тем более беглых каторжников, изображены вне религиозной идеи, и слово «бегун» большей частью в «Записках…» не имеет религиозного значения. Так, беглые каторжники не гнушаются, «иногда через убийство», добыть себе паспорт (IV, 175–176), тогда как главной идеей бегунов-сектантов был, как известно, отказ от паспортов: «Истребление паспорта или документа о звании считалось непременным условием, без которого невозможно вступление в страннический согласили "веру христову"»[1]. Более того, переход на нелегальное положение для «странников» идеологически был значительно важнее, чем странничество само по себе. При вступлении в секту необходимо было уничтожить документы и жить «под сокрытием», хоть бы и в своей деревне[2].

Соответствующая хотя бы приблизительно мировоззрению бегунов идея прослеживается лишь в рассказе бродяги Шапкина о других беспаспортных бродягах, оказавшихся вместе с ним в полицейском участке. Эти бродяги, по всей видимости, действительно не имели паспортов по каким-то своим «идейным» соображениям. Так, П. И. Мельников-Печерский идею сокрытия у бегунов называл «личиной религиозности», прикрываясь которой они разрывали «все связи общественного и семейного быта», возводили бродяжество «на степень догмата»[3]. Шапкин рассказывает, как они бодро дурят исправника заготовленными шутовскими ответами на вопросы об их именах, называясь «Махни-драло», «Топором» или «А я за ним, ваше высокоблагородие» (IV, 163–164). Интересно, что характеристика, данная Шапкиным этим бродягам: «народ-то все здоровенный, жирные такие» (IV, 164), в точности соответствует описанию бегунов в работе Н. В. Варадинова: «Из всех пойманных Комиссией странников ни один не был найден

Бегуны скрывались в лесах, но впоследствии у них появились покровители, предоставлявшие им укрытия в своих домах // Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 200–201. Подробнее о бегунах — в 3-й главе исследования.

[1] Там же. С. 532.

[2] Мальцев А. И. Об одном из основных аспектов вероучения староверов-странников // Книга и литература в культурном контексте. Сб. научн. статей, посвященных 35-летию начала археографической работы в Сибири 1965–2000. Новосибирск, 2003. С. 447.

[3] Мельников П. И. (Андрей Печерский) Письма о расколе…Т. 6. С. 213.

в нищенском рубище, напротив, все одеты очень хорошо, а некоторые даже роскошно для крестьянского быта»[1]. Ту же особенность обнаружил и И. С. Аксаков, занимавшийся делами бегунов по долгу службы: «у беглых, "нищенствующих" сектаторов страннического согласия были находимы довольно значительные для них суммы денег. Так, у одного 75-летнего старика, простого, лет уже 30 бродившего крестьянина, оказалось до 300 руб<лей> сер<ебром> зашитыми в шубе, да и все они были более менее с деньгами»[2]. Такой «налаженный быт» объяснялся тем, что бегуны, абсолютизировавшие именно идею отказа от документов, а не жизни в лесу, часто занимались незаконными «промыслами». Некоторые не гнушались жить грабежами, а другие использовали более «хитрые» способы наживы. Так, Варадинов приводит следующие характерные примеры «страннической» жизни: «один странник, дезертир, лечил от сифилиса, другой, также дезертир, жил любовником у вдовы в Сопелках и скрывался в тайнике под лестницей; третий дезертир, отданный в солдаты за воровство, имел связь с женщинами, приходившими принимать от него крещение…»[3]. Неспроста в рассказе Шапкина бродяга на вопрос исправника, где он жил, отвечает, что жил он «все в лесу», однако, когда тот уточняет про зиму: «Ну, а зимой?», утверждает, что «зимы не видал» (IV, 164). Такой «здоровенный» и «жирный» народ умеет «устраиваться»: беспаспортные бродяги вовсе не выглядят жалкими и страдающими от «гонений» — в их описании превалирует хитрость и цинизм.

Именно среди бегунов была более всего распространена идея о спасительности «гонений» и, соответственно, любой конфликт с властью рассматривался как «мученичество за веру». «Быть гонимым земною властию, быть одержимым страхом ее преследования, странствовать, оставив град, село, дом свой, отца, мать, жену, детей, жить в пустынях, пещерах, вертепах

[1] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 535.
[2] Аксаков И. С. Краткая записка о странниках или бегунах (1851) // Русский архив, 1866. № 4. С. 642. Также и Л. Н. Трефолев, подробно изучавший мировоззрение и учение бегунов, а также их психологию, отмечает, что религиозная идея «сокрытия» в ласах, странничества в «последние времена» на самом деле являлась лишь маской, тогда как крестьянам, большей частью составлявшим секту, «такая жизнь нравится свободою, за которою следует разрыв семейных связей, тунеядство и разврат» // Там же. С. 613.
[3] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 534.

или под сокрытием у некоторых христолюбцев — непременные и единственные условия спасения души в настоящее время»[1], — считали бегуны, а также сочувствующие им старообрядцы («жиловые христолюбцы»[2]), которые укрывали бегунов в своих домах и героизировали их образ жизни.

Идея спасительности «страдания от властей», основанная на мысли о том, что любая гражданская власть есть власть «антихристова», прочно вошла в народное сознание и нашла отражение в образе еще одного «отчаявшегося» арестанта в «Записках…», который «бросился на майора без злобы, а единственно желая принять муки» (IV, 197). Постепенное «узнавание» и «углубление» этого образа в тексте, как и в случае со стариком-раскольником, раскрывает его трагичность. При первом упоминании автор отмечает его «инаковость», «непохожесть» на других арестантов: «…почти ни с кем никогда не говорил», «его считали <…> каким-то юродивым», «последний год постоянно читал Библию, читал и днем и ночью» (IV, 29), и его идея страдания: «не имел ни на кого зла, а хотел только пострадать» (IV, 29) — поначалу даже вызывает читательскую симпатию. Во второй же раз автор опять, как и в случае со стариком, вспоминает об этом арестанте, когда говорит о «вполне отчаявшихся» каторжниках, которых, впрочем, «было очень мало» (IV, 197), а его идея определяется как «добровольное, почти искусственное» мученичество.

И к этому малому разряду отчаявшихся автор относит обоих «идеологов», наделенных сектантским менталитетом. Оговорка о том, что бросившийся на майора арестант, «впрочем, не принадлежал ни к какой раскольничьей секте» (IV, 29), лишь подчеркивает то, что идея абсолютизации страдания имеет сектантское происхождение. Примечательно, что вначале автор называет его всего лишь «юродивым», даже будто бы и сам не считая

[1] Там же. С. 532.

[2] Так бегуны называли своих покровителей, в домах которых они останавливались, чаще всего зимой, и подолгу жили. Это название встречается, например, у П. И. Мельникова-Печерского // См., напр.: Мельников П. И. (Андрей Печерский) В лесах. Книга вторая. // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. С. 308.

его таковым, а лишь указывает на восприятие других арестантов: «*считали* (курсив наш — Т. К.) <…> юродивым», тогда как в конце он прямо и буквально назван сумасшедшим: «сошедший с ума, зачитавшийся Библии арестант» (IV, 196). «Добровольное, почти искусственное мученичество» арестанта Достоевский объясняет именно его абсолютным отчаянием, которое привело к тяжелому болезненному состоянию. Поступок этого арестанта — следствие болезни и отчаяния, а вовсе не героизма.

Следует, однако, отметить, что образ безымянного бросившегося на майора арестанта так же, как и образ старика-старовера, избыточно героизирован и романтизирован в исследовательской литературе. Так, В. А. Туниманов, абсолютно справедливо отмечая, что никакой «спасительности и благодатности» страдания здесь нет («его поступок — жест отчаяния человека, потерявшего последнюю надежду»[1]), все же представляет этого несчастного, по всей видимости, действительно тяжело больного арестанта неким «благородным» «народным мстителем», якобы желавшим «пострадать» «за всех», поэтому «он избрал "жертвой" ненавистного всему острогу "восьмиглазого"»[2]. С этой мыслью исследователя нельзя согласиться: идея «народного мщения» в тексте напрочь отсутствует — нет даже намека на то, что «страдалец» решил «отомстить» и «пострадать» за всех. А. П. Власкин считает, что, акцентируя внимание на непринадлежности арестанта к какой-либо религиозной секте, Достоевский «расширял "спектр" народной религиозности»[3], и усматривает идею писателя в том, что «самые надрывные, крайние ее выражения (вплоть до "сумасшествия") не являются признаком сектантского только мироотношения. Не одни староверы, оказывается, способны на религиозно осмысленное самопожертвование»[4]. Однако следует отметить, что в сюжете с арестантом, бросившимся на майора, прослеживается не «осмысленное», а, напротив, «религиозно бессмысленное»

[1] Туниманов В. А. Творчество Достоевского 1854–1862. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1980. С. 137.
[2] Там же. С. 136.
[3] Власкин А. П. Указ. соч. С. 51.
[4] Там же.

самопожертвование, да и, впрочем, этот поступок нельзя назвать самопожертвованием: здесь нет жертвы ради других, а лишь бессмысленно загубленная собственная жизнь.

В. Ф. Соколова полагает, что именно эту, характерную большей частью для бегунов идею бессмысленного страдания ради страдания Достоевский «в дальнейшем распространил на весь русский народ»[1], с чем также согласиться невозможно. Писатель с горечью говорит о такой «искусственной» идее «мученичества»; в рассказе прослеживается жалость к арестанту, сострадание, но никак не героизация его поступка. Достоевским, таким образом, показана разрушительность идеи «спасительности» страдания, возведения страдания в культ, которая будет в дальнейшем раскрыта в образе Миколки в «Преступлении и наказании»[2].

Важно отметить, что от такого превратного понимания страдания у Достоевского предостерегал еще Н. О. Лосский, однако многими современными исследователями не был услышан. «Так как страдание есть симптом несовершенства, — отмечает философ, — то ясно, что само по себе оно не может быть возвеличиваемо. Такой нелепости мы не найдем у Достоевского»[3]. «Очищающим» является у Достоевского, по мысли Лосского, страдание, лишь сопряженное с раскаянием, а не само по себе: «Проповеди патологической любви к страданию у Достоевского мы нигде не находим. Там, где он возвеличивает страдание, он имеет в виду страдание как неизбежное следствие нравственного зла, очищающее душу от этого зла. Своим художественным творчеством он борется против страдания и содействует восхождению личности к совершенному счастью, освещая глубокие тайники сердца, в которых гнездится зло, и помогая освободиться от

[1] Соколова В. Ф. Указ. соч. С. 290. Буквально и дословно эту же мысль исследовательницы воспроизводит в своей диссертации С. Д. Снигирева // Снигирева С. Д. Указ. соч. С. 14; 135.

[2] Исследователи уже сопоставляли этих героев, не замечая, впрочем, разрушительности такого ложно понятого героизма. Соотносит Миколку с образом арестанта из «Записок из Мертвого дома», бросившимся на майора, М. С. Альтман, впрочем, ошибочно называя последнего «стариком», перепутав его, по всей видимости, со стариком-раскольником, поджегшим церковь // См.: Альтман М. С. Указ. соч. С. 202.

[3] Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: изд-во им. Чехова, 1953. С. 290.

него»[1]. Старик-старовер, как видно из текста, не освобождается от зла, он даже и не считает свое преступление злом, поэтому его страдание в каторге не может быть спасительным.

Итак, тенденция к романтизации и героизации образов «религиозных преступников» в «Записках из Мертвого дома» требует переосмысления: Достоевский показывает в случае старика «ослепление», ложно понятую идею о мученичестве, приведшую к преступлению, а в случае бросившегося на майора арестанта, скорее всего, мало осознаваемый поступок, акт отчаяния душевнобольного. В самих «Записках…», в отличие от исследовательских работ о них, нет идеи правового нигилизма: религиозный мотив преступления не является обстоятельством, исключающим уголовную ответственность. Начиная рассказ о старике-поджигателе, автор характеризует его преступление как «чрезвычайно важное» и вовсе не оправдываемое «убеждениями».

Еще один угол зрения на раскольников, едва намеченный у Достоевского, будет раскрыт впоследствии П. И. Мельниковым-Печерским — распространенное в этой народной, «благочестивой», среде фальшивомонетничество. Достоевский рисует образ еще одного старика — Елкина, чуть моложе старика-старовера, впрочем, почти его ровесника и тоже «из раскольников», грамотного ветеринара, оказавшегося на каторге «за фальшивую монету» (IV, 187). Известно, что в Омском остроге были фальшивомонетчики, и Достоевский мог быть с ними знаком лично, но тема не получила широкого раскрытия в «Записках…»[2]. Гораздо более полно она

[1] Там же. С. 297. Действительно, миф о «культе страдания» в творчестве Достоевского, сформированный еще Н. К. Михайловским в статье «Жестокий талант», просуществовал более столетия. В советское время это считалось «слабостью», «ошибкой» писателя, так как влекло за собой отказ от «классовой борьбы». См., напр.: «…величайшей слабостью Достоевского является то, что исключительной формой обнаружения человечности в человеке он счел страдание и сострадание. Это вело писателя к культу страдания, к враждебной апологии смирения // Щенников Г. К. Противоречия художественного метода и принципы психологизма в творчестве Достоевского 60-х годов: дисс. … канд. филол. наук. М., 1965. С. 134. Позже идею «страдания» у Достоевского исследователи стали поэтизировать, придавая ей уже некую религиозную форму. См., напр.: Соколова В. Ф. Указ. соч.; Власкин А. П. Указ. соч. С. 51 и др. Миф о «культе страдания» в творчестве писателя стал развенчиваться лишь в последнее время. См., напр.: Криницын А. Б. О счастье и радости в мире Достоевского. М.: изд. Дом ЯСК, 2022. 328 с.

[2] Так, в Статейных списках есть несколько записей о фальшивомонетчиках в Омском остроге, в частности, фигурируют два сибиряка из Тобольской губернии: Максим Кашкиров, 49 лет, и Филипп Неустроев, 30 лет.

раскрывается у Мельникова-Печерского, знавшего и профессионально изучавшего раскольничью среду. В его книге «В лесах» отражен, в частности, образ игумена раскольничьего скита, где фальшивомонетничество было поставлено «на поток», а также образ некоего самозваного попа Варсонофия, беглого каторжника, который неоднократно был осужден за фальшивомонетничество и несколько раз бежал с каторги[1]. Притом интересно, что, зная о фальшивомонетничестве игумена «Красноярского скита», в народе все равно продолжали почитать его за «благочестивого» «учительного» старца[2].

Как и в рассмотренных ранее произведениях, Достоевский здесь предвосхищает научные выводы, сделанные в современных работах, посвященных теме религиозной преступности. Так, в «Записках из Мертвого дома», пожалуй, впервые в русской художественной литературе прозвучала мысль о том, что формируемое в культовой среде «черно-белое» мышление ведет к когнитивному искажению, при котором очевидное преступление представляется «мученичеством за веру», а законное наказание — гонением за «религиозные убеждения». Такие псевдоценности, когда преступление считается геройством, мученичеством, во всем внешнем мире видятся враги, в представителях власти — слуги «антихриста» и т. д., формируются в замкнутой культовой среде. В настоящее время этот феномен уже изучен исследователями в разных областях знания. Так, по наблюдению А. В. Кузьмина, «сектантское мышление, имеющее своей основой религиозный фанатизм, предполагает вероятность возникновения особого рода насилия, которое по своей опасности превосходит остальные деструктивные действия человека, так как затрагивает его самые глубинные духовные и психологические пласты»[3].

В графе «Какого вероисповедания», однако, у обоих значится: «православного» (впрочем, свою принадлежность к расколу они могли скрыть от следственных и судебных органов и православными назваться, дабы не вызывать лишних вопросов) // Статейные списки… Л. 44.

[1] Мельников П. И. (Андрей Печерский) В лесах. Книга вторая // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. С. 302; 310.

[2] Там же. С. 302.

[3] Кузьмин А. В. Указ. соч. С. 3–4.

При рассмотрении образа старика-старовера следует отметить и «виктимологический» аспект сектантства: несмотря на то что в данном преступлении старик — один из зачинщиков, очевидно, что он воспринял чьи-то проповеди, поэтому был столь непоколебим и, пожалуй, поэтому его фигура вызывает чувство сострадания (а вовсе не потому, что он прав в своем преступлении). Очевидно, что такой менталитет формируется в закрытой среде, «взращивается» наставниками, проповедующими конец света, подталкивающими членов секты к самоубийству или преступлениям «во имя идеи» и обещающими за это «награду на небесах».

В настоящее время мысль о том, что участники секты (даже активные) суть те же жертвы, и порой жертву от преступника отличить затруднительно, не вызывает сомнения. На такой особенности культовых преступлений акцентируют внимание, в частности, современные ученые юристы В. А. Бурковская[1], В. В. Пилявец[2] и др., а также психиатр Ф. В. Кондратьев: «…люди присоединяются к культам не потому, что они делают разумный выбор, а потому, что их обманули»[3].

Итак, религиозный мотив, которым руководствуется старик, добавляет трагичности его образу: считая свое преступление «долгом» и «геройством», старик чужд раскаянию. Возраст способствует его «закоснению» в «ослеплении» и фактически лишает надежды на переосмысление его взглядов. Фигура старика выделяется своей обособленностью среди каторжников. Используя прием постепенного раскрытия образов, «узнавания», Достоевский в некоторых случаях дает надежду на спасение изображенных грешников, тогда как глухое отчаяние старика, его отказ от общей рождественской радости во время спектакля, от общей великопостной молитвы и даже от простого равноправного общения — все это подчеркивает трагизм этого образа. Отчаяние старика показывает бессмысленность его

[1] Бурковская В. А. Указ. соч. С. 114.
[2] Пилявец В. В. Указ. соч. С. 137.
[3] Кондратьев Ф. В. Проблема религиозных культовых новообразований («сект») в психолого-психиатрическом аспекте. Аналитический обзор… С. 26.

страдания, ложно понятую идею мученичества, что не позволяет ставить его в один ряд с образами праведников Достоевского: Макаром Долгоруким, епископом Тихоном и старцем Зосимой. Его идея оправдания преступления «древлим благочестием» предвосхищает, скорее, «идейное преступление» Раскольникова и позволяет видеть в нем образ героя-идеолога Достоевского, который будет впоследствии характерен для «великого пятикнижия».

ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

1. В «Селе Степанчикове и его обитателях» Достоевским интуитивно «предсказан» целый ряд типичных для секты признаков и выявлены особенности природы власти культового лидера. В семействе полковника Ростанева отображен феномен секты, ограниченной «семейным кругом», который был описан лишь во второй половине XX века и получил название «малого персонального культа». Достоевский интуитивно улавливает механизмы управления людьми в культовой группе задолго до осмысления феномена сект в современном научном знании: личность «учителя» наделяется одновременно и сверхъестественными свойствами, и «ученостью», «наставник» одновременно считается и «магом», и лицом, якобы сделавшим «великое открытие» в науке. Формированию такого культа способствует так называемая «оккультная среда общества»: суеверие, магическое мышление, свойственное не только простым и необразованным людям, но и представителям высших слоев общества. В свою очередь, образ «харизматического лидера» Фомы Опискина показывает, насколько разрушительно как для самой личности, так и для окружающих стремление к власти. Идея власти «в чистом виде», к которой стремится Фома, создает разрушительные отношения зависимости и превращает в секту вполне благополучное семейство. Так, желание дяди отдать Фоме Капитоновку «предвещает» многочисленные современные случаи отчуждения недвижимости в пользу культовых организаций и их руководителей.

2. Демонические черты образа Фомы Опискина подтверждаются аллюзиями на евангельские сюжеты о бесах, вошедших в стадо свиней и бросившихся в озеро (Мф. 8: 32–33), и о завладении бесами человеческой душой (Мф. 12: 43–45). Фома завладевает душой генеральши и вместе с нею переселяется в дом полковника. Ростанев пускает в свой дом приживальщика-беса и делает его «хозяином». Показательно, что динамика образа приживальщика в творчестве Достоевского прослеживается от Фомы Опискина до черта в «Братьях Карамазовых». Таким образом, «бесовская», «демоническая» сущность приживальщика Фомы Опискина в романе видна вполне отчетливо.

3. Рассмотрение особенностей власти Фомы в доме Ростанева при помощи междисциплинарного подхода помогает опровергнуть укрепившуюся в исследовательской литературе идею о «добровольности» подчинения полковника Ростанева Фоме: то, что читатели и даже исследователи принимают за «добровольность», есть лишь следствие психологической манипуляции, создающей иллюзию самостоятельно принимаемых решений у манипулируемого лица, как и в случае с Катериной в повести «Хозяйка». Жертвами «культовой аддикции» у Достоевского оказываются и простая, почти неграмотная девушка из купеческой среды (Катерина в «Хозяйке»), и богатый помещик, в прошлом боевой офицер (Ростанев в «Селе Степанчикове…»). У этих героев нет ничего общего, кроме отношений культовой аддикции, и, следовательно, можно сделать вывод о том, что в представлении автора от попадания в секту, в деструктивные зависимые отношения не предостерегают ни образование, ни социальный статус, ни семейное положение. Образ господина Бахчеева и формирование его зависимости от культа Фомы позволяет говорить еще об одном «антропологическом открытии» Достоевского: проследить «механизм» установления власти «харизматического лидера» невозможно, и человек сам не понимает, в какой момент становится жертвой культовой аддикции.

4. Образ Фомы Опискина объединен с образом Ильи Мурина темой самозванства и «мистической» власти, в которую верят окружающие люди, что позволяет Фоме «толковать сны», «прорицать» будущее и пользоваться неограниченными привилегиями в доме Ростанева, как Мурину — «предрекать» будущее и запугивать своих посетителей. Соотношение Фомы Фомича с Иваном Яковлевичем Корейшей в «Селе Степанчикове…» и употребление имени лжеюродивого как нарицательного также помогает разъяснить феномен почитания «шута» и приживальщика, который впоследствии получил название «культ психических больных».

5. Понимание М. М. Бахтиным «Села Степанчикова…» как произведения, где ярко выражена карнавализация у Достоевского («почти мир наизнанку»), учитывая возможности междисциплинарного подхода, может помочь и в изучении современной проблемы сект: «карнавальный король» превращается в деспота. Здесь проиллюстрирован абсурд культовой зависимости и образ «гуру» сопоставлен с образом «голого короля».

6. В «Записках из Мертвого дома» осмысление проблемы нетрадиционной религиозности тесно связано с темой криминала. Особенностью менталитета «религиозного» преступника, по мысли писателя, является убежденность в своей правоте, более того, интерпретация преступления как геройства. Образ старика-старовера по способу его преступления и степени фанатизма соотносится с самосжигавшимися старообрядцами, считавшими суицидальные акты «подвигом за веру». Достоевским, возможно, намеренно «усилен» трагизм образа старика и его обособленность в художественной реальности так же, как и увеличена тяжесть его преступления, что показывает критическое отношение автора к расколу: дробящийся на множество сект, в каждой из которых свое представление об «истине», раскол порождает в своих последователях фанатизм, доводящий человека до преступления.

7. Раскрывающийся по мере повествования образ старика-старовера усиливает степень его трагизма: автор подчеркивает его отчаяние и

неспособность к раскаянию. Таким образом, по мысли автора, страдание само по себе, без покаяния, разрушительно и напрасно. Отчаяние старика подчеркивает бессмысленность и бесплодность его страдания, ложно понятую идею мученичества, которая не ведет к спасению. Идея оправдания преступления «древлим благочестием» предвосхищает, скорее, «идейное преступление» Раскольникова и позволяет видеть в образе старика-старовера героя-идеолога, который будет впоследствии характерен для «великого пятикнижия» Достоевского.

8. Фигура старика-старовера выделяется своей обособленностью среди каторжников: он чужд общей рождественской радости во время спектакля и не участвует в общей великопостной молитве. «Ослепление» старика, на котором акцентирует внимание писатель, соотносит его образ с евангельскими слепцами, о которых говорит Христос: «они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15:14), из чего можно сделать вывод об авторском сострадании к герою, но никак невозможно говорить о его святости. Сложившееся в литературоведческой науке соотнесение этого образа со святыми и праведниками Достоевского: епископом Тихоном, Макаром Долгоруким и старцем Зосимой — требует переосмысления.

9. Достоевским показана разрушительность возведения «идеи страдания» в культ и в эпизоде с бросившимся на майора арестантом, которая будет в дальнейшем развита в образе Миколки в «Преступлении и наказании». «Углубление» этого образа, как и в случае со стариком-старовером, раскрывает его трагичность. В конце произведения автор неспроста его также причисляет к разряду «вполне отчаявшихся»: к этому малому разряду отчаявшихся автор относит обоих идеологов, наделенных сектантским менталитетом. В случае старика Достоевский показывает «ослепление», ложно понятую идею о мученичестве, приведшую к преступлению, а в случае бросившегося на майора арестанта, скорее всего, мало осознаваемый поступок, акт отчаяния душевнобольного.

ГЛАВА III

ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЕКТОРЫ ОСМЫСЛЕНИЯ СЕКТ И ОБРАЗОВ СЕКТАНТОВ В «ВЕЛИКОМ ПЯТИКНИЖИИ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

3.1. Образ Миколки в романе «Преступление и наказание»

Образ красильщика Миколки Дементьева, героя романа «Преступление и наказание», так же, как и каторжники «Записок из Мертвого дома», идеализирован в современном литературоведении, что, скорее всего, объясняется утвердившимся в советское время пониманием народных образов как почти заведомо положительных.

В XX веке эта тенденция прослеживалась явственно и отчетливо, но начало ее было положено еще раньше. Интересно, что об «очарованности» русской литературой народными образами, за которой, в свою очередь, следует разочарованность, говорит Степан Трофимович Верховенский в романе «Бесы»: «Мы как торопливые люди, слишком поспешили с нашими мужичками, <…> мы их ввели в моду, и целый отдел литературы, несколько лет сряду, носился с ними как с новооткрытою драгоценностью. Мы надевали лавровые венки на вшивые головы» (X, 31). Речь, конечно, идет о «натуральной школе», и это тем более очевидно, что дальше разговор касается «Антона Горемыки» Д. В. Григоровича. Учитывая полемику Достоевского с «натуральной школой», можно предположить, что сам автор здесь, скорее, согласен, чем не согласен со Степаном Трофимовичем. И если «натуральная школа», просуществовав недолгое время, исчерпала свои художественные возможности, то в литературоведческой науке тенденция к «надеванию лавровых венков на вшивые головы» сохраняется по сей день[1].

В этой связи и образ Миколки многими учеными понимается как некий носитель «народной идеи» и «народной мудрости». Его самооговор: «Я убивец» нередко считают чем-то вроде самопожертвования, а самого героя соотносят с образом Сони Мармеладовой, видя в обоих случаях подвиг,

[1] См., напр.: понимание образа Фомы Фомича Опискина в достоевсковедении XX века, о чем шла речь в предыдущей главе.

принятие «добровольного страдания». Так, например, Н. М. Чирков в образе Сони усматривает «переход к образу Миколки»[1], а в самом Миколке — «возможности безграничного самоотречения и героического подвига»[2], потому что тот «принимает на себя вину Раскольникова». Однако здесь нет ничего общего: если Соня сознательно жертвует собой — буквально — ради спасения от голодной смерти детей Катерины Ивановны, и ее душевную боль от разлада между ее мировоззрением и образом жизни сложно не увидеть, то Миколка «принимает на себя» преступление Раскольникова вовсе не для того, чтобы ради него пожертвовать собой. В его поведенческом акте вообще нет осознанности, он не намерен «спасать» Раскольникова — он лишь возводит в культ «страдание» само по себе. Перефразируя Чиркова, сравнившего Соню и Раскольникова в том плане, что «Раскольников идет к убийству через крайнее самоутверждение. Соня к проституции — через крайнее самоотрицание»[3], Миколка тоже заявляет «крайнее самоутверждение» фразой «Я убивец», которая даже синтаксически самоутверждение подчеркивает (местоимение «я» ставится на первое место).

Тем не менее Н. М. Чирков — один из тех исследователей, кто как раз-таки чрезмерно идеализирует Миколку. На основании его описания, данного в романе Порфирием Петровичем: «Он и петь, он и плясать, он и сказки, говорят, так рассказывает, что из других мест сходятся слушать. И в школу ходить, и хохотать до упаду от того, что пальчик покажут, и пьянствовать до бесчувствия, не то чтоб от разврата, а так, полосами, когда напоят, по-детски еще» (VI, 347), — ученый делает вывод о том, что «Миколка — это сама жизнь в ее нетронутом, свежем и цельном, почти детском образе, жизнь с ее буйными

[1] Чирков Н. М. О стиле Достоевского. Проблематика, идеи, образы. М.: Наука, 1967. С. 107. Подобное восприятие образа Миколки распространено в достоевсковедении. Так, В. А. Михнюкевич называл образ Миколки «выражением народного нравственного идеала братства, высокой ответственности и совестливости» // Михнюкевич В. А. Русский фольклор в художественной системе Ф. М. Достоевского… С. 99. «Самопожертвованием», «жертвенным подвигом» и т. д. поступок Миколки считают также и М. С. Альтман (Альтман М. С. Достоевский. По вехам имен. М.: изд-во Саратовского ун-та, 1975. С. 40–43); В. Ф. Соколова (Соколова В. Ф. Указ. соч.); Е. Е. Кулакова (Кулакова Е. Е. Детское начало в творческих исканиях Достоевского. Магнитогорск: Магнитогорский гос. ун-т, 2010. С. 96); С. Д. Снигирева (Снигирева С. Д. Указ. соч. С. 122–127) и др. исследователи.

[2] Чирков Н. М. Указ. соч. С. 109.

[3] Там же. С. 107.

многообразными творческими возможностями»[1]. Порфирий Петрович, собрав сведения о подозреваемом, дает, в свою очередь, гораздо более точную характеристику его личности, в которой очень четко показаны признаки зависимого поведения[2]. Неспроста следователь называет Миколку «дитя несовершеннолетнее» (VI, 347), хотя в тексте есть конкретное указание на его возраст — двадцать два года (VI, 107) — для крестьянского сословия вовсе не юный. Порфирий Петрович обращает внимание на явную, говоря современным языком, инфантильность героя. Все это вместе и формирует религиозную зависимость Миколки[3] от некоего старца, «под началом» которого тот жил некоторое время назад.

Как установил Порфирий Петрович в ходе следствия, до переезда в Петербург Миколка принадлежал к некой замкнутой религиозной группе: «А известно ли вам, что он из раскольников, да и не то чтоб из раскольников, а просто сектант; у него в роде бегуны бывали, и сам он еще недавно, целых два года, в деревне у некоего старца под духовным началом был. Все это я от Миколки и от зарайских его узнал. Да куды! просто в пустыню бежать хотел! Рвение имел, по ночам Богу молился, книги старые, "истинные" читал и зачитывался. Петербург на него сильно подействовал, особенно женский пол, ну, и вино. Восприимчив-с, и старца, и все забыл <…> Знаете ли, Родион Романыч, что значит у иных из них "пострадать"? Это не то чтоб за кого-нибудь, а так просто "пострадать надо"; страдание, значит, принять, а от властей, так тем паче. <…> Так вот я и подозреваю теперь, что Миколка хочет

[1] Там же. С. 109.

[2] См., напр., характеристику аддиктивного (зависимого) поведения в учебно-методическом пособии «Психология зависимости» под ред. Р. А. Кутбиддиновой, согласно которому зависимое поведение — это «форма девиантного поведения, с формированием стремления ухода от реальности путем изменения своего психического состояния. Для самозащиты аддикты используют механизм, который в психологии называется «мышление по желанию», при котором содержание мышления подчинено эмоциям» // Кутбиддинова Р. А. Указ. соч. С. 28. Изображенное в романе поведение Миколки является яркой иллюстрацией такого поведения.

[3] Религиозную зависимость психологи чаще всего определяют как «нехимическую психологическую зависимость от тоталитарной секты либо подобные характерные психические нарушения у представителя традиционной конфессии». В качестве характерных признаков религиозной зависимости выделяют «устойчивую потребность переложить ответственность за свои взаимоотношения с Богом на сильного наставника, учителя, старца, который должен установить регламент общения с Богом: что читать, есть, сколько спать и т. д.», при этом «посредником между Богом и членами общины выступает: учитель, гуру, наделенный неограниченной властью» // Там же. С. 28–29.

"страдание принять", или вроде того» (VI, 347–348). Порфирий Петрович очень точно понимает эту идею возведения в культ страдания самого по себе: «Это не то чтоб за кого-нибудь, а так просто "пострадать надо"», что уже показывает серьезное отличие идеи Миколки от жертвенного подвига Сони. Как справедливо замечает Н. О. Лосский, в творчестве Достоевского «главный вид страдания, имеющий наиболее очевидный нравственный смысл, суть укоры совести»[1], и это далеко не то страдание, к которому стремится Миколка. Страдание же «само по себе», которого взыскует Миколка, абсолютизация страдания без покаяния и мук совести, бессмысленны и разрушительны.

Нельзя, таким образом, согласиться с К. К. Истоминым, считавшим, что Порфирий не спасает, а, напротив, губит Миколку: «Это — своеобразный талант, и притом настолько изощренный, что может довести до сознания своей виновности и совсем невинного человека (? — Т. К.). Шутка сказать: чуть-чуть не засудил Миколку: довел его почти до сумасшествия»[2]. Истомин представляет Порфирия Петровича «не столько жив<ым> человек<ом>, сколько широк<им> символ<ом>, который великолепно обрисовывает нашу *старую судебную власть*»[3] (курсив авт.). Безосновательно обвиняя Порфирия в бездушности, схематичности и бюрократизме на основании того, что тот проживает «на казенной квартире» и не имеет семьи, автор считает его олицетворением «государственной машины», «казенщины и полицейских протоколов»[4] и т. д. Напротив, Порфирий как раз-таки спасает Миколку, подвергая сомнению его признательное показание.

Интересно, что к осмыслению образа Порфирия Петровича и его роли в романе несколько раз обращался А. Ф. Кони, отмечая, что Достоевский

[1] Лосский Н. О. Миропонимание Достоевского // В кн.: Бог и мировое зло. М.: Республика, 1999. С. 179.
[2] Истомин К. К. Достоевский «Преступление и наказание». Составил К. К. Истомин. Под ред. проф. Н. С. Державина. Петроград: Благо, 1923. С. 52–53.
[3] Там же. С. 53.
[4] Там же. С. 59. Нельзя не увидеть, впрочем, в таком понимании образа героя «веяния времени». Книга была написана в первые годы советской власти и пронизана пафосом разоблачения «отжившего капиталистического строя». Порфирий Петрович, как человек, находящийся на госслужбе, априори понимается как отрицательный герой, порождение «капитализма»: «Государству нужны опытные сыщики для своей охраны и для охраны имущества, чести и жизни "благонамеренных граждан". Оно и приготовляет таких людей и наполняет ими все города и веси» // Там же. С. 54.

рисует тип именно нового следователя, сформировавшийся уже после судебной реформы, который не доверяет слепо чистосердечному признанию, ранее считавшемуся наиболее убедительным доказательством. «…в нашем старом отжившем уголовном судопроизводстве, — поясняет А. Ф. Кони, — собственное признание считалось "лучшим доказательством всего света" и играло решающую роль при рассмотрении дела. Наш новый уголовный процесс, кладя в основу решения внутреннее убеждение судьи, выдвинул на первый план совокупность косвенных улик и отвел настоящее место собственному признанию обвиняемого, придавая ему значение доказательства исключительно в том случае, если оно подтверждается обстоятельствами дела. Таким образом создалась широкая возможность критического отношения к собственному признанию обвиняемого и подсудимого»[1].

А. Ф. Кони указывает на то, что «случаи так называемого чистосердечного и искреннего признания в сущности чрезвычайно редки»[2], и приводит в пример целый ряд мотивов, по которым люди «берут на себя» чужие преступления: для отвода подозрения от близкого человека, или когда члены организованной преступной группы делают одного ответственным за преступления, совершенные разными лицами, или, наконец, под влиянием псевдорелигиозной пропаганды, как в случае с бегунами. Такие самооговоры, как Миколкин («Я убивец»), были известны в судебной практике. Так, А. Ф. Кони приводит случай из практики, когда некий старик, «принадлежавший к секте бегунов или странников так называемого сопелковского согласия, <…> будучи задержан в Казани, возводил на себя разные преступления, с угрюмым упорством отвергая твердо установленные данные, указывающие на его невиновность. Внизу протоколов своих показаний он писал полууставом: "за истинную православную христианскую веру раб Божий Иона Воробьев руку приложил"»[3]. Ученый отмечает, что такие

[1] Кони А. Ф. На жизненном пути. Из записок судебного деятеля. Изд. 4. Ревель-Берлин: изд-во Библиофилъ, 1922. Т. 1. С. 313.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 320.

случаи были нередки «между последователями крайних и мрачных сектантских учений, вроде морельщиков, самосжигателей, бегунов»[1], считавших, что «Царство Небесное может быть достигнуто только тяжкими и незаслуженными земными испытаниями, и потому ищущ<их> "приять страдание", возводя на себя небывалые преступления или обвиняя себя в совершении преступления, несомненно содеянного другими»[2]. Такая идея базировалась на том, что у бегунов («бегуны» или «странники» чаще всего классифицировались как «старообрядческая беспоповщинская секта»[3], хотя не имели никакого отношения к старообрядчеству по причине отсутствия у них церковных служб), к которым генетически возводит Миколку Порфирий Петрович, любые представители власти считались «слугами антихриста», и пострадать от властей значило пострадать за Христа[4].

Основание секты относят к концу XVIII века, и ее создатель, беглый солдат Евфимий (1743–1792)[5], называл царскую власть, «апокалиптическим зверем», призывал «порвать всякую связь с обществом и государством, не брать паспортов, не идти на военную службу, не обращаться в суд, не платить налоги, но "достоить таитися и бегать", то есть не иметь дома, семьи, а только постоянно скрываться и избегать всякой связи с людьми, носящими печать антихриста, в том числе и со старообрядцами»[6].

Бегуны, их учение и образ жизни неоднократно становились предметом изучения уже современников Достоевского. Как отмечает Н. И. Ивановский, посвятивший этой секте отдельное исследование, «православную церковь они исповедуют находящейся под властью антихриста, но и государство со всеми его учреждениями считают антихристианским, почему с последним

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] См., напр.: Ивановский Н. И. Внутреннее устройство секты странников или бегунов. Изд. журнала «Миссионерское обозрение». СПб.: типо-литография В. В. Комарова, 1901. С. 1.
[4] См. об этом, напр.: Аксаков И. С. Указ. соч.; Трефолев Л. Н. Странники // Русский архив, 1866, № 4. С. 602–627; Кельсиев В. И. Пережитое и передуманное. Воспоминания Василия Кельсиева. СПб.: Печатня В. Головина, 1868. С. 35–37 и др.
[5] Такие даты жизни приводятся в работе Л. Н. Трефолева // Трефолев Л. Н. Указ. соч. С. 610.
[6] Бахмустов Е. С. Секта бегунов — радикальный толк раскола // Регионология, 2008. № 1. Электронный ресурс. Режим доступа: Е. С. Бахмустов. Секта бегунов — радикальный толк раскола | журнал «Регионология» (regionsar.ru) Дата обращения: 02.07.2026. См. также: Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 530–532.

разрывают всякую связь: не подчиняются никаким существующим властям, считая их иконою апокалиптического зверя — антихриста <…> не несут никаких общественных повинностей, живут скрытно, в каком-то особом мире, точно в другом царстве»[1].

А. П. Щапов, в свою очередь, считал бегунов оппозиционным народным движением, возникшим как реакция на угнетенное положение крестьян: «В течение полутораста лет правительство энергически преследовало беглых и бродяг: во второй половине XVIII века бегство стало униматься, но не останавливалось. И вот в этих средневолжских селах Ярославской, Владимирской, Костромской губерний <…> являются бегуны, странники, особое общинно-демократическое оппозиционное согласие, которое принцип бегства возводит в догмат, бегству придает религиозную санкцию, в бегстве видит путь спасения»[2]. Интересно, что и категорический отказ сектантов от переписи Щапов объясняет тоже вполне «мирскими» причинами: различными злоупотреблениями властью на местах при первой «поголовной переписи» 1718–1725 годов (конфискацией земли у крестьян и т. д.), из чего следовал «обросший» религиозной идеей отказ «писаться» («творите с нами что хотите, но в книги законопреступные писаться не будем и другим не советуем, ибо мы записаны в книги животные небесного царя" и т. п.»)[3].

К XIX веку переход на нелегальное положение для бегунов («странников») идеологически стал значительно важнее, чем само по себе странничество. При вступлении в секту необходимо было уничтожить документы и жить «под сокрытием», хоть бы и в своей деревне[4].

Идеология бегунов включала в себя и крайнюю обособленность, которая чужда Соне, и хотя бы поэтому никак невозможно соотносить с ней образ Миколки. Как отмечает Н. В. Варадинов, бегуны «с раскольниками других толков <…> не сообщались ни в пище, ни в молитве, поклонялись только

[1] Ивановский Н. И. Указ. соч. С. 2.
[2] Щапов А. П. Земство и раскол. Бегуны // Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. С. 515.
[3] Там же. С. 517.
[4] Мальцев А. И. Указ. соч. С. 447. См. также: Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 532–533.

древним иконам или изделиям самих странников»[1]. Тем не менее такие «странники» почитались в старообрядческой среде и всегда могли рассчитывать на кров и пищу. По наблюдению Варадинова, «звание странника не очень выгодно, но положение их улучшали странноприимцы, жившие в мире в чаянии будущего странничества и допускавшиеся потому в секту. Эти странноприимцы скрывали странников, хранили их имущество, принимали для них подаяния. Под конец жизни или в случае тяжкой болезни странноприимцы сами уходили в странство или их выносили из домов для того, чтобы зачислить в бегах и дать возможность умереть в этом звании и на чужой стороне, т. е. хотя бы за 100 сажен от родного дома. Были примеры, что многие странники, записанные бежавшими, жили в родном селе, только не в своем доме, а у соседа или даже дома, но под "сокрытием". <…> Для укрывательства странников странноприимцы устраивали в своих домах тайники и подпольные секретные кельи с печами и другими удобствами для покойного жилья»[2].

И. С. Аксаков, также изучавший идеологию и образ жизни бегунов, обращает внимание на совершенно абсурдные случаи, когда дети зажиточных крестьян числились «в бегах» и даже находились в розыске, однако при этом оставались дома, «скрываясь *в тайниках* (курсив авт. — Т. К.) родительских изб и находя для себя отраду сколько в исключении себя из общества антихристовых граждан, столько же в "стеснении, скрытии и гонении", когда никто еще тогда их не преследовал!»[3]

Интересно, что «странноприимный» купеческий раскольничий дом оказывается местом трагедии в поэме А. Н. Майкова «Странник», о которой с восхищением отзывался Достоевский в письме к Н. А. Любимову, назвав поэму «шедевром из всего того, что он написал» (XXVIII.2, 170). «Я слышал ее на разных чтениях (в домах) и не устаю слушать, но каждый раз открываю

[1] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 533.
[2] Там же.
[3] Аксаков И. С. Указ. соч. С. 639.

новое и новое» (XXVIII.2, 171), — признается писатель. В науке уже высказывалась мысль о том, что поэма «Странник», написанная в период работы над «Преступлением и наказанием», могла повлиять на раскрытие образа Миколки[1]. Литературным источником для поэмы Майкова послужила повесть П. И. Мельникова-Печерского «Гриша» с подзаголовком «Из раскольничьего быта», где богомольный юноша Гриша, сирота, живущий в купеческом доме, в поисках «настоящего» учителя попадает под влияние вора и мошенника, который обманом заставляет его вынести из дома хозяйкин сундук[2]. Майков сохраняет имя богомольного юноши — его тоже зовут Гришей и ему 20 лет — ровесник Миколке. Из всех «старцев», прошедших перед глазами Гриши у Мельникова-Печерского, Майков оставил лишь последнего, притом сделал его уже не просто мошенником, а членом организованной преступной группы, которую тот и рад бы покинуть, да его удерживает любовь к Феньке — девушке, знающей, как им манипулировать: она велит «связному», который прикидывается нищим, передать ему, что ждет с добычей и хочет с ним «гулять», а не то пойдет «гулять с Отпетым»[3].

И у Мельникова-Печерского, и у Майкова ревнители «древлего благочестия» оказываются манипуляторами-мошенниками, наживающимися на религиозном чувстве доверчивых юношей. Однако Майков несколько усложнил образ странника. Он намеренно не делает его стариком — ему 45 лет, и в нем еще бушуют «страсти роковые». «Странник» «очаровывает» Гришу рассказами о «невидимом городе», о сокрытых церквях («церкви, перешедшие в пустыню») и со «знанием дела» сообщает, что в миру спастись никак нельзя. Эти речи легли на «подготовленную» почву: Гриша

[1] Тихомиров Б. Н. «Лазарь, гряди вон». Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении. Книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. С. 359; Гачева А. Г. «Странник» А. Н. Майкова в художественном мире Ф. М. Достоевского // Ф. М. Достоевский и православие. Публицистический сборник о творчестве Ф. М. Достоевского. М.: Международный Фонд единства православных народов, 2003. С. 419. Есть и другая точка зрения. Так, М. С. Альтман считает, что объяснение Порфирием Петровичем странного поступка Миколки к моменту прочтения Достоевским поэмы Майкова было уже написано, и образ майковского раскольника лишь «отозвался» в его творческом сознании // Альтман М. С. Достоевский. По вехам имен… С. 42.

[2] Мельников П. И. (Андрей Печерский) Гриша // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. С. 249–287.

[3] Майков А. Н. Странник // Собр. соч.: в 2 т. М.: Правда, 1984. Т. 2. С. 38.

«к божественному был <…> склонен смлада», «во дни же постные совсем не ел»[1], «уже слышал» о том, что патриарх Никон «на самом деле» «змий», который «пришел из ада»[2] и т. д. Гриша давно уже ищет наставника, которому хочет покориться и отдать свою волю.

Такой поиск духовного учителя вне церкви и приводит к трагедии. «Странник» выспрашивает, где в доме сундук, много ли в нем денег, и берет с юноши обещание во всем выполнять его волю, раз уж тот поступил к нему в послушание. Воспользовавшись доверчивостью юноши и его религиозными чувствами, а, главное, услышав за окном разудалую песню и звуки проезжающей тройки, в которой едет «гулять с Отпетым» не дождавшаяся его Фенька, «странник» приказывает убить хозяйку, использовав в качестве орудия преступления ее же сундук. Гриша, как настоящий террорист-ваххабит, а не христианин-старообрядец, со словами: «Еретика убить ведь можно?» уходит выполнять поручение и вскоре возвращается с сундуком. Неизвестно, убита ли хозяйка, но «странник» достает из сундука деньги, а векселя и другие ценные бумаги, которыми не может воспользоваться, бросает в огонь. Разгораясь, огонь превращается в пожар, а странник с Гришей уходят.

Многогранность образа преступного «странника» обуславливает его финальный монолог, где тот дает «зарок» замолить этот грех и «надеть власяницу»[3]. Вряд ли читатель верит этому обещанию: скорее, здесь изображается ощущение вседозволенности расколоучителей, убежденных, что идеей «древлего благочестия» оправдывается любое преступление, но, вероятно надеявшихся на то, что когда-то они праведной жизнью и подвигами смогут все искупить. Интересно, однако, что в середине поэмы автор передает действительное смущение «странника», которому вдруг на мгновение становится стыдно перед доверившимся ему юношей: «Аль чистая душа его-то чует / Другого господина моего»[4]. В словах странника явственно

[1] Там же. С. 32.
[2] Там же. С. 29.
[3] Там же. С. 53.
[4] Там же. С. 43.

прослеживается прозрачный намек, понятный для любого читателя, по крайней мере, современника автора, на то, что этот «господин» — дьявол. Образ Гриши, чистого и доверчивого юноши, который ищет наставника и жестоко обманывается, схож с Миколкой своей восприимчивостью, а точнее склонностью к аддикции.

Впрочем, некоторые исследователи, желавшие видеть в раскольниках лишь «страдальцев» и «жертв самодержавия», даже образы заведомых преступников и злодеев были склонны интерпретировать чуть ли не как героические. Так, М. С. Альтман из всей поэмы Майкова выделяет именно те строки, когда «странник», заявляя «своеволие», подобно Кириллову в «Бесах», говорит Нищему, посланнику от «артели», что он в любой момент может уйти от них, а, если захочет, то может и «пострадать»: «А восхощу мучений — сам явлюсь / К мучителям, и буду я спасен / Чрез муки добровольные…». Альтман считает, что именно эти строки должны были привлечь внимание Достоевского, а всю «криминальную линию» оставляет за скобками: «Создатель образа бегуна Миколки, жаждущего добровольно "принять страдание", не мог не оценить майковского "бегуна", ищущего спасения в добровольном принятии на себя страданий»[1].

Неизвестно, была ли у старца, в подчинении которого находился Миколка, своя «Фенька» — его истории нет в романе, известно лишь, что он внушает своим адептам типичную для бегунов идею «спасительного страдания», а «тем паче» «от властей»[2]. А. Г. Гачева видит здесь принципиальную разницу, которой, на наш взгляд, напротив, нет: «Майков рисует ситуацию лженаставничества, ведущую героя к погибели, Достоевский — ситуацию истинного детоводительства, когда семена Божии, посеянные в юной душе, в конце концов прорастают и нудят к спасению»[3].

---

[1] Альтман М. С. Указ. соч. С. 42.

[2] Слово «старец» в раскольничьем лексиконе не подразумевало соотношение с возрастом. «Старцами» и «старицами» назывались лица, принявшие постриг в каком-нибудь раскольничьем скиту. Так, напр., в рассказе П. И. Мельникова-Печерского «Гриша» содержится следующее описание: «…бродячий старец отец Варлаам — здоровенный долговязый парень лет тридцати пяти» // Мельников П. И. (Андрей Печерский) Указ. соч. С. 261.

[3] Гачева А. Г. Указ. соч. С. 420.

Влияние старца на Миколку, вслед за Гачевой, находит «душеспасительным» и С. Д. Снигирева: «Герои Мельникова и Майкова попадают под губительное влияние старцев из секты бегунов, которые, якобы открывая путь к истинной вере, лукавством увлекают их на совершение злодеяния. Миколка тоже два года "у некоего старца под духовным началом был" и вспомнил о нем в остроге (следует пояснить, что Миколка был задержан и находился в полицейском участке, но *в остроге* все-таки не был — Т. К.) <…> Именно мысль о старце <…> и оживила в Миколке идею добровольного принятия страдания, которым он хочет искупить свое падение, грешную жизнь в Петербурге и малодушные мысли о самоубийстве <…> Следовательно, Достоевский кардинально меняет существовавший литературный сюжет и подчеркивает душеспасительное влияние учения старца на Миколку»[1]. С исследователями согласиться невозможно: «душеспасительное учение» не может привести человека на каторгу за то преступление, которого он не совершал.

Важно отметить, что Миколка под началом «у старца» жил не в монастыре, а в деревне, то есть этот старец не был священником и (или) монахом, а был всего лишь неким деревенским стариком, создавшим свою альтернативную, сектантскую, общину. Выйдя из общины и приехав в Петербург, Миколка начинает пьянствовать (как характеризует его содержатель распивочной крестьянин Душкин, «Миколай хоть не пьяница, а выпивает» (VI, 106)), но, попав под подозрение в убийстве, вспоминает идею страдания, «тем паче от властей», которую, скорее всего, слышал от старца. Как члена некой квазирелигиозной, близкой к бегунам группы Миколку характеризует и паническая боязнь всего, что относится к государству, к органам власти («засудят»). Разумихин рассказывает: «А про убийство подтверждает прежнее: «"Знать не знаю, ведать не ведаю, только на третий

[1] Снигирева С. Д. Идея принятия страдания в творчестве Ф. М. Достоевского и ее связь с тематикой раскола и мифом о земле // Litera. 2020. № 9. С. 51–63. Электронный ресурс. Режим доступа: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=33788 Дата обращения: 02.07.2026; Снигирева С. Д. Старообрядчество и сектантство в творчестве Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук. С. 123.

день услыхал". — "А зачем же ты до сих пор не являлся?" — "Со страху" — "А повеситься зачем хотел?" — "От думы" — "От какой думы?" — "А што засудят". Ну вот и вся история» (VI, 108–109). Таким образом, речевая характеристика Миколки, равно как и его психологический портрет, включающий в себя и попытку суицида («…снял с себя крест, серебряный, и попросил за крест шкалик. <…> к балке кушак привязал, петлю сделал; стал на обрубок и хочет себе петлю на шею надеть» (VI, 107)), показывают человека ведомого и зависимого.

Психиатр В. С. Ефремов, изучавший отображенные в творчестве Достоевского картины различных, в том числе пограничных, психических состояний и акцентировавший внимание на суицидальных и пресуицидальных состояниях, отмечает, что поведение Миколки «свидетельствует <…> о дезорганизации психической деятельности и поведения»[1]. Его суицидальные действия, как отмечает ученый, вызваны распространенным среди суицидентов мотивом «избежания наказания»[2], который, правда, чаще характерен для действительных, а не мнимых преступников. Для Миколки же в связи с «состоянием выраженной дезорганизации психической деятельности»[3] «еще только возможная действительность уже становится реальностью»[4].

Сформулированное ученым понимание психологии сектанта соответствует судебной практике. Как отмечает Л. Н. Трефолев, изучавший дело ярославских бегунов[5], они заведомо «видели в допрашавших беспощадных врагов, заранее их осудивших; мало того, они считали чиновников бесами, а потому объясняться с нечистою силою почитали за

[1] Ефремов В. С. Самоубийство в художественном мире Достоевского… С. 181.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 180.
[4] Там же. С. 181.
[5] Исследователь приводит историю обнаружения секты: участившиеся случаи разбоев и грабежей в Ярославских лесах всколыхнули общественность. Организованная для этого специальная комиссия, в состав которой, кстати, входил и И. С. Аксаков, обнаружила не только бандитов, но и множество лиц, проживавших без паспортов и «не помнящих» своих родителей. При этом бандиты «Пашка и Абрашка», устрашавшие мирное население и совершившие «не одно убийство», выглядели так же, как и «странники-бегуны», и прятались «у тех же пристанодержателей, которые укрывали и странников // Трефолев Л. Н. Указ. соч. С. 626.

грех»[1]. «У странников ложь тем обязательнее, что она есть выражение брани, которую каждый должен вести с антихристом и слугами его»[2], — такое наблюдение делает Л. Н. Трефолев; такое же мироощущение обнаруживает и Миколка.

Итак, изображение пограничного психического состояния Миколки, вызванного состоянием зависимости, инфантильностью, страхом перед судебной властью («засудят»), может говорить о трагическом облике этого героя, вызывать жалость, но никак не восхищение читателя. В этой связи видеть в характере Миколки героизм и / или святость невозможно, а ставшая относительно недавно популярной идея соотнесения Миколки с образом свт. Николая Чудотворца представляется просто кощунственной[3].

Порфирий Петрович не конкретизирует, к какой именно секте принадлежал или мог принадлежать Миколка. Бегуны бывали лишь в его «роду», сам же он жил «под началом» какого-то старика, то есть секта, видимо, была немногочисленной. Н. В. Варадинов указывает на довольно интересную обнаруженную в Зарайском уезде Рязанской губернии секту, называвшуюся «истинна во истинну или тайна утаенная», которая была как раз-таки немногочисленной (выявлено всего примерно 20 последователей). Руководил ею крестьянин Козьма Карпов из Зарайского уезда, а члены общины жили в Москве и «ходили» к своему наставнику в Зарайский уезд. «При поступлении, — отмечает Варадинов, — <…> адепты давали перед образом клятву: мужья и жены жить между собою как братья с сестрами, холостые не жениться, девицы не выходить замуж, от церкви не отрекаться и сохранять свою секту втайне»[4]. В описании практикуемых в общине ритуалов прослеживается сходство с хлыстовскими практиками, что, в общем, неудивительно, учитывая характерный для любой секты религиозный

[1] Трефолев Л. Н. Указ. соч. С. 606.
[2] Там же. С. 615.
[3] См., напр.: Амелин Г. Г. Образ Николы-Чудотворца в «Преступлении и наказании» // Электронный ресурс. Режим доступа: Лекция xii. Образ Николы-Чудотворца в «Преступлении и наказании». Лекции по философии литературы. Григорий Амелин. (sv-scena.ru) Дата обращения: 02.07.2026.
[4] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 476.

синкретизм: участники секты «собирались в доме Козьмы Карпова, пели, прихлопывая правою рукою на ноге и притопывая ногою. По окончании пения Карпов надевал на себя длинную белую рубаху и, поклонившись пред иконою, вертелся в правую сторону, притоптывая левою ногою, и пророчествовал; присутствовавшие сидели в это время на лавках, мужчины по правую, а женщины по левую сторону, а те из них, которым Карпов пророчествовал, становились на колени и кланялись ему, прочие пели»[1]. Конечно, нет оснований утверждать, что Миколка мог принадлежать именно к этой секте, но его характер и поведение выявляют типичные черты религиозной зависимости.

В этой связи нельзя согласиться с В. А. Михнюкевичем, который склонен а) героизировать образ Миколки (впрочем, он в этом не одинок) и б) относить его к секте бегунов буквально и неопровержимо. Примечательно, что автор положительно относится к бегунам и считает их поведение «христоподобным»: «О Миколке-маляре, который готов пострадать без вины — в соответствии с представлениями раскольников-бегунов, к секте которых он принадлежит и которые верят, что Антихрист уже пришел в мир и ему можно противостоять только христоподобным поведением, Порфирий Петрович говорит: «"это еще дитя несовершеннолетнее <…> Невинен и ко всему восприимчив"»[2]. В этом описании явственно видно противоречие: либо герой наделен «христоподобным поведением», либо он «дитя несовершеннолетнее» — эти две взаимоисключающие характеристики не могут уживаться в одном образе. Поведение Миколки, как было отмечено выше, иллюстрирует инфантильную и аддиктивную (зависимую) личность, именно поэтому его никак нельзя считать «христоподобным».

Важно отметить также «столкновение» двух «теорий» в идейном плане романа: теории раскольников-бегунов и теории Родиона Раскольникова.

[1] Там же.
[2] Михнюкевич В. А. Русский фольклор в художественной системе Ф. М. Достоевского… С. 105. Орфография авт.

Б. Н. Тихомиров считает их противоположными: «При включении учения бегунов в орбиту проблематики "Преступления и наказания" не может не броситься в глаза, что их ключевая идея невозможности достижения Царства Божия *на земле* и представление о "властителях" как воплотившемся, вочеловечившемся антихристе радикально и в самых главных пунктах противоположны теории Раскольникова о "необыкновенных личностях" — "законодателях и установителях" человечества, которые "двигают мир и ведут его к цели" — итоговой общечеловеческой гармонии, которую герой романа именует "Новым Иерусалимом". Учение бегунов задает миропорядку и истории принципиально иную "парадигму", нежели философско-историческая концепция Родиона Раскольникова <...> Там, где у Раскольникова "необыкновенные личности", "право" которых на кровь оправдано исключительно их особой исторической миссией, у бегунов — антихрист и слуги его и принципиальное отрицание истории как пути спасения, ибо спасение в земной жизни недостижимо. <...> Таким образом, противостояние в "большом диалоге" романа Родиона Раскольникова и маляра Миколки имеет не только этический характер, но и глубокий религиозно-философский смысл»[1]. Однако если в «большом диалоге», то есть в исторической перспективе, учение бегунов и противоположно теории Раскольникова, то в морально-этических взглядах они совпадают. Так, Л. Н. Трефолев приводит характерные «раскольничьи стихи», в которых высказалось ощущение своей «избранности», а также, что интересно, звучат мистические угрозы в адрес «несогласных»:

Он (Господь — Т. К.) нас от себя призывает
И свои руки к нам простирает,
И грехи наши не вспоминает,
Но токмо целовати нас желает,
Во одежду светлую нас облекает,

[1] Тихомиров Б. Н. Указ. соч. С. 361.

В сапоги нозе наши обувает

И тельца упитанного закалает,

И с собою за трапезу посаждает… <…>

А кто нас погонит,

Тот себя в геену готовит

А кто будет принимать,

Тот получит благодать[1]*…* (курсив наш — Т. К.)

Неспроста и у Мельникова-Печерского, и у Майкова «благочестивые странники» оказываются преступниками: идея о том, что ради сохранения «древлего благочестия» «все позволено», явственно здесь присутствует. Притом оба Гриши «ради послушания» выражают готовность совершить убийство, а у Майкова Гриша, по всей видимости, его и совершает. «Древлее благочестие» оказывается выше «будничной морали»: идеология бегунов столь же сравнима с ницшеанской, сколь и теория Раскольникова. Миколка у Достоевского не совершает убийства, но, следуя идее «страдания от властей», он не спасает, а губит себя (вернее, мог бы погубить, если бы не профессионализм Порфирия Петровича). Доведи он до конца свою идею и попади на каторгу, он тоже, как и Раскольников, мог бы сказать, что «себя убил». И, пожалуй, лишь в этом смысле Миколку можно считать «двойником» Раскольникова. Его идея (вернее, идея, навязанная ему «старцем») оказывается столь же разрушительной, сколь и теория Раскольникова. Если бы Порфирий Петрович не проявил к нему должного внимания, идея старца стоила бы ему нескольких лет свободы и разрушенной жизни.

Соотношение двух героев и их идей (Миколки и Раскольникова) стало предметом осмысления и В. Н. Белопольского, по мысли которого Миколкина идея «подчинила человека, он принадлежит к тем героям Достоевского, которых "съела идея"»[2], в то время как Раскольникова спасают его сомнения,

[1] Трефолев Л. Н. Указ. соч. С. 603.

[2] Белопольский В. Н. Достоевский и «западный раскол»: генезис и семантика фамилии главного героя романа «Преступление и наказание» (дополнение к комментарию) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 30. Ч. 1. М.: Общество Достоевского. Московское отделение. С. 287.

его «рефлексия», он способен сомневаться, «мыслить и страдать», а его «увлечение идеей носит временный характер и заканчивается воскресением, <…> победой над идеей»[1]. Идейный аспект при сопоставлении этих героев действительно отчасти иллюстрирует их сходство, однако вряд ли будет уместным и убедительным сопоставлять их в каком-то ином смысле.

Раскольников, хоть и не помнит, где в Новом Завете содержится сюжет о воскрешении Лазаря, все же не сектант, и увидеть в его словах намек на сектантские учения едва ли возможно. Тем не менее в истории изучения романа высказывались и такие соображения. Впервые на прямое соотношение Миколки и Раскольникова указал М. С. Альтман, заметивший, что форма родительного падежа множественного числа «из раскольников» применительно к Миколке буквально повторяет фамилию главного героя. По его наблюдению, уже сам выбор фамилии героя, связанной с расколом, задает определенную «раскольническую линию» в романе. Ученый опирается на подготовительные записи Достоевского, где Пульхерия Александровна говорит: «Раскольниковы хорошей фамилии. Раскольниковы двести лет известны» (VII, 186). «"Двести лет известны" — не значит ли это с начала раскола, когда такая фамилия могла появиться?»[2] — задается вопросом Альтман и замечает также, что Миколка — земляк Раскольникова[3], а далее на основании того, что Раскольников верит в воскресение Лазаря и «Новый Иерусалим», мировоззрение и характер героя считает уже близкими к «сектантским»: «…при всей его, порою, атеистичности, не чужда, как и его творцу, фанатичность и страстность в вопросах веры»[4]. В пылком и самоотверженном характере Дуни исследователь также видит проявления «сектантства» или склонности к фанатизму: «Это уже прямо сектантский характер с традиционным идеалом мученичества и пустынножительства (? — Т. К.), натура цельная и фантастическая. И сходство ее в этом отношении

[1] Там же.
[2] Альтман М. С. Указ. соч. С. 44.
[3] Вероятно, здесь впервые сделано это наблюдение, впоследствии эта мысль стала «общим местом» в достоевсковедении.
[4] Там же. С. 46.

с братом показывает, что наклонность к фанатизму не личная особенность каждого из них, а семейная, родовая черта, что оба они вполне оправдывают свою фамилию: оба действительно, — Раскольниковы»[1]. С Альтманом солидарна и Л. Н. Цой. На основе диалога с Порфирием Петровичем о Новом Иерусалиме автор также делает вывод о том, что вера Раскольникова «сродни вере сектантов, ожидавших второго пришествия мессии, который уничтожит на земле несправедливость и устроит все по "божескому закону"»[2]. Притом «сектантскими настроениями», по мысли исследовательницы, пронизаны также образы Дуни и Сони. Автор видит в Дуне «наклонность к религиозному фанатизму, сектантскую жажду принять страдание»[3], а эмоциональное напряжение Сони, читающей Евангелие, характеризует как «истовость», психологически близкую раскольнической»[4].

С такой интерпретацией согласиться невозможно. Евангельское чудо о воскрешении Лазаря, равно как и другие евангельские чудеса, понимаемые «буквально» (как уточняет в диалоге с Раскольниковым Порфирий Петрович[5]), а также вера в Небесное Царство («Новый Иерусалим», как говорит Раскольников) — часть христианской догматики. В воскрешение Лазаря и Небесное Царство верят не сектанты, а все исповедующие традиционное христианство. Также нельзя согласиться и с пониманием лучших человеческих качеств Дуни и Сони: неравнодушия, самоотверженности, любви к ближнему — как признаков «религиозного фанатизма».

[1] Там же. С. 47. Впрочем, временн`ые условия, в которых ведется исследовательская работа, невозможно не учитывать. Книга Альтмана писалась в 70-е годы XX века, при царившем «государственном атеизме». В таких условиях практически в любую работу должна была включаться антирелигиозная пропаганда. Более странно, что эта же мысль повторяется и в современных работах.
[2] Цой Л. Н. Указ. соч. С. 60.
[3] Там же. С. 61.
[4] Там же.
[5] Порфирий Петрович неспроста уточняет у Раскольникова, буквально ли тот верует в воскресение Лазаря, потому что символическое толкование евангельских событий было характерно как раз-таки для ряда сект. Так, скопцы понимали Лазаря, Марию и Марфу как одного человека: «Лазарь в человеке — разум, сестра его Мария — душа, а Марфа — плоть. Это был один человек и был мертв грехами, обвит неверием. Сын Божий его уверил и духовно воскресил…» // Ливанов Ф. В. Рассказ Андреянова о скопцах // В кн.: Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Том II. Изд. 1. СПб.: тип. М. Хана, 1870. С. 111.

Интересно, что Порфирий Петрович как раз противопоставляет Раскольникова некоему обобщенному образу «модного сектанта», «лакея чужой мысли (VI, 352), под которым подразумевался, по мнению некоторых ученых, В. И. Кельсиев (VII, 395), русский политический эмигрант, бывший короткое время сподвижником Герцена и Огарева, разочаровавшийся в революционных идеях и вернувшийся на родину, потому что, как он передавал впоследствии свои ощущения, «совестно быть отрезанным ломтем от того, что любишь и что уважаешь…»[1]. Кельсиев изучал старообрядчество и сектантство, имел множество знакомств среди сектантов разных толков, жил в Вене под видом «дунайского раскольника хлыстовской секты»[2], опубликовал в Лондоне «Сборник правительственных сведений о раскольниках» (в четырех книгах, Лондон, 1861–1862), и именно ему принадлежала так и не реализовавшаяся, впрочем, идея вовлечения старообрядцев и сектантов в антиправительственное движение[3].

В ином ракурсе рассматривает «сектантскую» тему в связи с образом главного героя «Преступления и наказания» Н. Н. Подосокорский. С учетом того, что своим кумиром Раскольников видит Наполеона, исследователь предполагает, что в его фамилии мог содержаться намек на секту наполеонитов (или «наполеоновых»), вышедшую «из раскольников» и действовавшую в 40-е годы XIX века в Москве[4]. Указание на эту секту также содержится в книге Варадинова, классифицировавшего ее как «особенную отрасль хлыстовства»: «В Москве возникла секта Наполеоновская: последователи ее (особенная отрасль хлыстов) поклонялись бюсту Наполеона, как скопцы портрету Селиванова, собирались с большою тайною в особой комнатке, всегда запертой; при входе в эту комнату они кланялись бюсту

[1] Кельсиев В. И. Указ. соч. С. 30.
[2] Там же. С. 11.
[3] См. об этом: Кельсиев В. И. Указ. соч. С. 35–37. О Кельсиеве см., напр.: Волгин И. Л. Пропавший заговор. Достоевский и политический процесс 1849 года. М.: Либерея, 2000. С. 138; Половцов А. А. Кельсиев, Василий Иванович // Русский биографический словарь. Т. 8. Электронный ресурс. Режим доступа: Кельсиев, Василий Иванович, Русский биографический словарь. Том 8 - А.А. Половцов (azbyka.ru) Дата обращения: 02.07.2026.
[4] Подосокорский Н. Н. Религиозный аспект наполеоновского мифа в романе «Преступление и наказание»: образ «Наполеона-пророка» и мистические секты русских раскольников-почитателей Наполеона // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал, 2022. № 2 (18). С. 122–125.

Наполеона, садились за стол, читали и толковали о Наполеоне, говорили, что с смертью его кончился век и люди стали мучиться, а не жить, таким образом проводили по несколько часов; сборища их бывали ночью пред праздниками; Наполеона почитали выше всех святых, приводя в доказательство, что прибытие его в Россию ознаменовано явлением звезды, которая являлась только еще раз при Рождестве Иисуса Христа; они имели гравюры, представляющие Наполеона возносящегося на небо»[1]. Н. Н. Подосокорский приходит к выводу о том, что «Достоевский мог обыграть такое оригинальное явление, как культ Наполеона у русских раскольников, при создании истории своего героя, наделенного соответствующей фамилией, чтобы придать роману дополнительную историко-культурную глубину»[2].

Соотношение секты наполеонитов с фамилией главного героя, вносит, как можно предположить, и иные смысловые оттенки в раскрытие его образа: подобно тому, как те раскольники, которые, забыв свое христианское прошлое, поклонились Наполеону («как скопцы портрету Селиванова»), Раскольников так же воздвиг в своей душе идолов: Наполеона, Магомета, Ликурга, которых пошатнула Соня и которые были сокрушены окончательно уже на каторге («Но тут уж начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его…» (VI, 422)).

Таким образом, если теория Раскольникова, постепенное избавление от которой происходит на протяжении всего романа, отчасти и сходна с типичным сектантским учением, утверждающим «избранность» одних и «обыкновенность» других, то его самого с адептом какой-либо секты соотнести невозможно. Вера в воскресение Лазаря вовсе не «фанатична» и не «близка» «характеру Миколки»[3]. Образ же Миколки, в котором четко прослеживаются характерные признаки зависимого поведения, явно трагичен.

[1] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 655. Н. Н. Подосокорский опирается на исследование Варадинова, который указывает, впрочем, не претендуя на абсолютную точность («было высказано мнение»), что «секта эта ведет начало с 1847 г. из Псковской губернии или Белостока» // Там же. Однако Н. И. Надеждин отмечает, что эта секта была известна еще с 1820-х годов // Надеждин Н. И. Указ. соч. С. XXIII.
[2] Подосокорский Н. Н. Указ соч. С. 130.
[3] Альтман М. С. Указ. соч. С. 46.

Жажда страдания, возведение страдания в своеобразный культ оказываются разрушительными, а не созидательными.

3.2. Скопцы и скопчество в романе «Идиот»

В системе персонажей романа «Идиот», в отличие от «Преступления и наказания», нет действующих героев-сектантов, однако тема скопчества неизменно сопровождает образ Парфена Рогожина. Его дом, мрачный и таинственный, играет важную роль в романе: там совершается убийство Настасьи Филипповны, там находится копия картины Ганса Гольбейна «Мертвый Христос» («Мертвый Христос в гробу»), по поводу которой Мышкин восклицает: «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть» (VIII, 182). Этот дом интересен в первую очередь как «родовое гнездо», в котором формировался характер Рогожина. Дом строил дед, о котором читатель ничего не знает, однако известно, что уже тогда в нем «все скопцы жили, Хлудяковы, да и теперь <…> нанимают» (VIII, 172), как сообщает Рогожин Мышкину.

Дом Рогожина неоднократно привлекал внимание исследователей своим «темным», «таинственным» обликом. Так, М. С. Альтман, размышляя о происхождении фамилии героя, связывает ее с Рогожским кладбищем — московским раскольничьим центром[1], а его дом, по мысли исследователя, «в котором все "скрывается и таится", — типично раскольничий: недаром селятся в нем скопцы. И если по одному виду дома Мышкин догадался, кто его владелец, значит, в Рогожине есть нечто раскольничье»[2].

К. В. Мочульский называет дом Рогожина «темным царством», «окруженным зловещей тайной», «домом-символом», который «имеет свою душу, живет своей ночной жизнью»[3]; «это — монастырь или тюрьма, жилище

[1] Альтман М. С. Имена и прототипы литературных героев Достоевского // Ученые записки Тульского государственного педагогического института. Вып. 8. Тульское книжное изд-во, 1958. С. 144.
[2] Там же. С. 143.
[3] Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский… С. 398.

скупцов и изуверов»[1]. Если сравнение рогожинского дома с монастырем или тюрьмой — это лишь художественный образ (притом тут явно подразумевается монастырь не как культурное пространство, а как место ссылки — автор этого не поясняет, хотя этот образ явно требует разъяснения: в монастырь человек идет по доброй воле, в отличие от тюрьмы), то вторая часть авторского определения «жилище скупцов и изуверов» — дано в соответствии с текстом. Видимо, во избежание избыточной игры слов: «скупцов / скопцов» Мочульский не поясняет, каких именно «изуверов».

М. К. Коджаев «во всем облике рогожинского дома» видит «какую-то темную стихию безверия и мертвенности»[2]. Г. Г. Ермилова и В. А. Свительский характеризуют дом Рогожина таким образом: «В этом доме царит ужас дурной бесконечности. Венчает царство мрака копия с "Мертвого Христа" Г. Гольбейна»[3]. Авторы, однако, никак не раскрывают метафору «дурной бесконечности», впрочем, весьма интересную. Японский ученый Накамура Кэнноскэ отмечает, что от дома Рогожина «веет смертью»[4], самого Рогожина сравнивает с кладбищенским сторожем[5] и приходит к мысли о том, что «дом Рогожина — это образ смерти»[6]. А. Е. Кунильский связывает образ Рогожина с «атмосферой глубоких религиозных переживаний», носящих еретический характер[7]. Исследователь отмечает в Рогожине «старообрядческую неистовость» и справедливо указывает на значимость для формирования его личности «многолетнего соседства со скопцами», а также находит «скопческие черты во внешности отца на портрете»[8], с чем следует согласиться. Более того, исследователь проводит еще одну неожиданную параллель, предполагая, что «убийство жены во время первой брачной ночи

[1] Там же.
[2] Коджаев М. К. Характеры и идеи Ф. М. Достоевского. Баку: Мутарджим, 2007. С. 209.
[3] Ермилова Г. Г., Свительский В. А. «Идиот» // Достоевский. Сочинения. Письма. Документы: Словарь-справочник. Сост. и научн. ред. Г. К. Щенников, Б. Н. Тихомиров. СПб.: Пушкинский дом, 2008. С. 101.
[4] Кэнноскэ Н. Словарь персонажей Ф. М. Достоевского СПб.: Гиперион, 2011. С. 244.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 246.
[7] Кунильский А. Е. Роман о христианине // Достоевский Ф. М. Полное собр. соч. Канонические тексты. Т. VIII. Петрозаводск: изд-во ПетрГу, 2009. С. 678.
[8] Там же. С. 679.

в некоторой мере является аналогом усекновения плоти»[1] (оскопления) с целью входа в Небесное Царство, с чем, конечно, согласиться невозможно: Рогожин явно далек от всякой мысли об «усекновении плоти», да и сама по себе такая аналогия слишком произвольна.

В работе А. П. Тусичишного прицельно рассматривается «сектантская» тема применительно к дому и ко всему семейству Рогожиных, и, хоть с выводами ученого согласиться сложно, статья, безусловно, заслуживает внимания. По мнению Тусичишного, целый ряд эпизодов романа в той или иной степени связан со «скопческой» темой: а) отец Рогожина, как безапелляционно утверждает исследователь, принадлежал к секте скопцов: «Рогожин вырос в семье религиозного фанатика, сектанта. Он упоминает, что в их доме скопцы жили и до сих пор живут. Отец его относился к этой секте, к которой принадлежали многие богатые купцы XIX века: Васильевы, Солодовниковы и другие. <…> Рогожин до встречи с Настасьей Филипповной никогда не был в театре. <…> На портрете отца Рогожина отмечены такие характерные детали внешнего облика скопцов, как "желтое лицо" и "редкая коротенькая бородка"»[2]; б) Рогожина ожидало оскопление, «если бы он не сбежал, а отец его не умер. <…> Вот почему Настасье Филипповне кажется, что в доме Рогожина где-то спрятана бритва»[3]; в) картина Г. Гольбейна всего лишь доказывает принадлежность к скопчеству отца семейства, потому что «скопцы любят украшать свои дома картинами. Князь при посещении дома обращает внимание на множество старинных картин, в т. ч. на копию с Ганса Гольбейна»[4]; г) Настасья Филипповна сравнивается с «хлыстовской богородицей», а Тоцкий представлен как «ее нравственный оскопитель»[5] (? — Т. К.), притом и собрание в доме Настасьи Филипповны в честь ее именин представляется исследователю чем-то сходным с радением, так как Мышкин, неожиданно явившийся «спасать» героиню, по его мнению, внешне похож на

[1] Там же.
[2] Тусичишный А. П. Сектантство в романе «Идиот»… С. 62–63.
[3] Там же. С. 63.
[4] Там же. С. 64.
[5] Там же.

сектантского пророка, Рогожин ведет себя в присутствии Настасьи Филипповны, «как на радениях», а «обычная чинность» у нее в доме вызывает у автора ассоциацию с хлыстовскими собраниями, где «запрещено употребление спиртных напитков»[1]; д) убийство Настасьи Филипповны (и здесь мнение исследователя совпадает с А. Е. Кунильским) носит ритуальный характер и «напоминает обряд оскопления сектантской богородицы»[2].

Согласиться здесь можно лишь с первым утверждением — о принадлежности отца Рогожина к скопчеству, и то предположительно, так как точных сведений об его оскоплении в романе нет (об этом ниже). Образ жизни отца Рогожина, а также то, что его сыновья не посещают театра, вовсе не обязательно должен свидетельствовать о скопчестве: это мог быть характерный признак консервативной купеческой жизни. Не следует из текста и то, что оскопление ждало бы самого Рогожина: согласно его рассказу в вагоне, он боялся более очевидной, физической, расправы отца — его грубой силы, а не ритуального ножа. Надуманным выглядит и соотношение Настасьи Филипповны с образом «хлыстовской богородицы», так как «хлыстовская богородица», как культовый лидер, чужда сомнений в своей власти и считает себя (если пользоваться терминологией Родиона Раскольникова, «право имеющей»), тогда как Настасья Филипповна и погибает из-за преследующего ее ощущения своего «недостоинства». На протяжении всего романа она снедаема чувством вины из-за своей «падшести»[3]. «Обычная чинность» в доме Настасьи Филипповны вряд ли может соотноситься с запретом на распитие спиртных напитков в хлыстовско-скопческой среде, тем более в тексте есть прямое указание на то, что на ее дне рождения гостям подают шампанское. Что же касается картины Г. Гольбейна, то, безусловно, она является важной, даже, можно сказать сюжетообразующей, деталью произведения, и ее

[1] Там же.
[2] Там же. С. 65.
[3] Сравнение Настасьи Филипповны с «хлыстовской богородицей» высказывалось также в работе японского исследователя Таку Эгава (См. об этом: Саису Н. Восприятие романа «Идиот» в Японии // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии, 2017. Вып. 1. С. 79–88).

значение в романе явно не ограничивается лишь иллюстрацией склонности скопцов к украшению жилья.

Общая неопределенность впечатлений, с которой исследователи говорят о «тайне» рогожинского дома, связана с недостаточной изученностью темы. В чем именно заключается эта тайна, почему к дому применим образ «темного царства», какова там «ночная жизнь» — все эти вопросы еще не решены в исследовательской литературе в полной мере.

Изображение дома Рогожина как бы «вписывает» историю его семьи в социальную и религиозную картину русской жизни: «Строены они прочно, с толстыми стенами и с чрезвычайно редкими окнами; в нижнем этаже окна иногда с решетками. Большею частью внизу меняльная лавка. Скопец, заседающий в лавке, нанимает вверху. И снаружи и внутри как-то негостеприимно и сухо, все как будто скрывается и таится, а почему так кажется по одной физиономии дома — было бы трудно объяснить. Архитектурные сочетания линий имеют, конечно, свою тайну. В этих домах проживают почти исключительно одни торговые. Подойдя к воротам и взглянув на надпись, князь прочел: "Дом потомственного почетного гражданина Рогожина"» (VIII, 170).

Время постройки дома дедом Рогожина — по всей видимости, первая четверть XIX века (что также подтверждается наличием в нем «мебели двадцатых годов» (VIII, 170)), — совпадает с расцветом скопчества в России и, в частности, в Петербурге. Этот период сами скопцы считали своим «золотым веком», называли Петербург «православным Питером, прибежищем Христу», «вертоградом», в котором расцветал «зеленый райский сад», «Сионом градом» и т. д.[1] «В это время скопчество дошло до апогея своего величия, далее которого оно не могло уже идти»[2], — отмечает исследователь проблемы сектантства, современник Достоевского К. В. Кутепов.

[1] См. об этом: Кутепов К. В. Указ. соч. С. 173.
[2] Там же. С. 172.

Укреплению позиций скопчества и его распространению способствовал А. М. Елянский, поляк, служивший в свое время камергером при дворе польского короля Станислава Августа Понятовского и перешедший на русскую службу в чине статского советника. «Скопец и скопитель камергер Еленский (встречаются разные варианты написания его фамилии: Еленский или Елянский — Т. К.) пользовался квартирой и содержанием в Александро-Невской лавре и, живя под самыми митрополичьими покоями, писал свой проект об учреждении в России теократического правления о том, чтобы скопческие пророки возвещали императору и правительственным лицам волю самого бога»[1], — с недоумением и справедливым негодованием отмечает Мельников-Печерский. Согласно характеристике К. В. Кутепова, придворный идеолог скопчества «был человек начитанный, <…> склонен к мистицизму и уединенной жизни. <…> он всецело посвятил себя, свое жалование и свое общественное положение интересам скопчества»[2].

В начале XIX века интерес к скопчеству «из низов» проник в высшие слои петербургского дворянского общества и в придворные круги, и даже сложилась легенда, которую, впрочем, некоторые исследователи склонны воспринимать вполне серьезно, — о том, что будто бы сам император Александр I приходил к Селиванову перед началом войны с Наполеоном, и они обсуждали «царские дела». К. В. Кутепов полагает, что «…возможность этого факта нисколько не противоречит внутреннему настроению и характеру Александра I. По легенде скопцов, "явный царь", то есть Александр I, пришел "к небесному в алтарь", то есть к скопческому лжеискупителю и лжецарю в дом»[3]. Этот рассказ не имеет фактических доказательств, но на лояльную политику Александра I в отношении сект указывают и другие исследователи[4].

---

[1] Мельников П. И. (Андрей Печерский) Письма о расколе // Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. С. 350. См. также: Панченко А. А. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2 изд. М.: ОГИ, 2004. С. 180.

[2] Кутепов К. В. Указ. соч. С. 181.

[3] Там же. С. 196.

[4] Помимо К. В. Кутепова на лояльную политику Александра I в отношении скопцов указывает, напр., Д. В. Халтулари (Халтулари Д. В. Указ. соч. С. 47), Н. В. Варадинов (Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 188) и др. исследователи.

Скопчество в это время активно распространялось также и в богатой купеческой среде, и основатель секты Кондратий Селиванов, объявивший себя Петром III[1], жил в доме купцов Солодовниковых, куда на радения собирались одновременно по 200–300 человек[2]. Благодаря своим связям и богатству Солодовниковым удалось добиться того, что «вход полиции в его дом был воспрещен по высочайшему повелению»[3], «таким образом общество скопцов, их собрания и моления получили даже некоторого рода правительственную гарантию»[4].

Очевидно также, что там, где селились и массово собирались скопцы, совершались и оскопления. Об общественной опасности секты и ее распространении в купеческих кругах еще более прямо и однозначно высказывается Ф. В. Ливанов: «В скопческом доме Солодовниковых *резали людей без пощады* (курсив наш — Т. К.) и в этот же дом, как мирные гости, постоянно обращались представители полиции!»[5]

Современный ученый А. А. Панченко, ссылаясь, в том числе и на роман Достоевского, в своем исследовании о сектах XVIII–XIX века отмечает рост благосостояния скопцов и фактически «монополию», установленную ими на некоторые роды деятельности: «Одним из "профессиональных" занятий столичных скопцов были мелкие финансовые операции: образ скопца — владельца меняльной лавки прочно вошел в мемуарные и беллетристические изводы "петербургского текста" XIX века. Достоевский, описывая в "Идиоте" "большой, мрачный, в три этажа" дом "потомственного почетного гражданина Рогожина" у пересечения Садовой и Гороховой улиц, несколько раз упоминает о "скопцах Хлудяковых", нанимавших часть рогожинского дома чуть ли не

[1] Кутепов К. В. Указ. соч. С. 160–164.
[2] Там же. С. 200.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Ливанов Ф. В. Богатые скопцы Солодовниковы // Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Т. I. Изд. 3, испр. и доп. СПб.: тип. М. Хана, 1870. С. 219.

с первого дня его постройки и пользовавшихся особым уважением покойного отца героя»[1].

Практически все ученые, занимавшиеся изучением темы скопчества, обращали внимание на страсть скопцов к накопительству, превалирующую над всеми остальными. По наблюдению В. И. Даля, первым обратившегося к системному изучению скопчества, «…пружина, двигающая ими, *не есть изуверное исступление* (курсив наш — Т. К.) <…> тут, напротив, участвуют другие, вовсе не религиозные отношения. Те скопцы, средоточие коих составляет Санкт-Петербург, в числе коих находим первостатейных купцов и богачей, менял и торговцев серебром, эти скопцы прикрываются только личиною религиозного фанатизма, а дышат единственно корыстью и славолюбием. Они сильны в своем кругу: у них нет семейных уз, нет ни радостей, ни забот семьянина <…> Кумиры их — деньги, властолюбие и месть всему свету, от которого они отложились; вот на чем основаны и старания их усилить круг свой, совратить других и сделать из них таких же изуродованных калек, каковы они сами»[2].

Страсть к богатству, впрочем, была характерна для всей раскольничьей среды, но в скопчестве она многократно усиливалась. Так, П. И. Мельников-Печерский неоднократно указывает на то, что раскол держится именно этой идеей богатства и накопительства, которая сознательно мистифицировалась и служила для манипуляции религиозными чувствами богобоязненных купцов: «…Ключ к богатству в старой вере, отступникам же от нее нищета и стыдение»[3], — наставляет в романе «На горах» молодого богатого купца игуменья раскольничьего скита Манефа. Потому и отец Рогожина, о скупости которого ходили легенды («за десять целковых на тот свет сживывал» (VIII, 12)), считал, что «по старой вере правильнее» (VIII, 173). В скопческой среде идея богатства была еще более сакрализована. Так, В. И. Даль указывал на

[1] Панченко А. А. Петербург как столица скопцов // Отечественные записки. 2004, № 2. Электронный ресурс. Режим доступа: А. А. Панченко о Петербурге и скопцах (krotov.info) Дата обращения: 02.07.2026.
[2] Даль В. И. Исследование о скопческой ереси. Ногинск: Российский Остеон-фонд, 2006. С. 99–100.
[3] Мельников П. И. (Андрей Печерский) На горах. Книга первая // Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. С. 387.

присущее скопцам убеждение в том, что богатство есть «божье благословение» и награда за «борьбу с плотью». Притом богатство скопцов играло свою роль и для привлечения в секту новых людей: «Люди низших сословий, видя довольство, в котором живут старшины скопцов, <…> думают, что это есть следствие благодати Божией, и часто сами соглашаются на ужасное самоизуродование»[1]. А. А. Панченко замечает также, что «символика и метафорика богатства» отразились в скопческом фольклоре[2].

Для пополнения своих рядов скопцы использовали самые различные, от социально полезных до незаконных, способы: «Владея огромными капиталами, они находят возможность приобретать последователей разными обольщениями, как-то: выкупом из крепостного состояния, временными денежными пособиями, обещаниями избавить от рекрутства, сделать своими приказчиками, наследниками, оказывать покровительство и тому подобное. Весьма нередко берут они под покровительство свое беглых, бродяг или преступников, снабжают их деньгами, фальшивыми видами, или приписывают, посредством денег же, под чужими именами, к каким-либо обществам. Также охотно принимают они и воспитывают подкидышей — с тою же целью»[3]. Как и последующие исследователи скопчества, В. И. Даль замечает, что скопцы промышляли «покупкой» детей из бедных крестьянских семей для прислуживания и дальнейшего вовлечения в секту: «Нередко они <…> задаривают неимущих родителей мальчика и так сказать покупают его за наличные деньги. Силою увещаний, соблазном всякого рода, посулами и страхом, а иногда и просто насилием такой мальчик рано или поздно неминуемо сам превращается в скопца и, свыкшись с неизменным положением своим, идет по стопам губителей и учителей своих»[4].

Позже Е. В. Пеликан, врач, профессор Императорской медико-хирургической академии, занимавшийся исследованием свойственных

[1] Даль В. И. Указ. соч. С. 100–101.
[2] Панченко А. А. Христовщина и скопчество… С. 19.
[3] Даль В. И. Указ. соч. С. 100.
[4] Там же.

скопцам патологий развития, а также рассматривавший и общественную опасность секты, пояснял, что «слово "покупка" здесь вполне уместно, потому что под видом найма в сидельцы или для домашних послуг скопцы нанимаемых ими мальчиков положительно отрывают их от семей и закрепощают себе»[1]. Иной способ пополнения секты скопцов — привлечение новых членов через погашение их долговых обязательств: скопцы щедро и многократно ссужали нуждающихся крупными суммами, иногда даже сами, не дожидаясь просьбы, предлагали денежную помощь, и когда цифра доходила до размеров, уже явно превышающих все возможности должника заплатить, то предлагали в счет уплаты долга оскопиться[2].

Об интересе Достоевского к проблеме скопчества свидетельствует, в том числе, опубликованный в № 1 журнала «Эпоха» за 1865 год рассказ В. И. Калатузова «Очерк быта и верований скопцов. Из рассказов странницы», в котором освещаются способы вовлечения в секту, ритуалы скопцов, особенности их жизни, а также случаи оскопления, приведшие к смертельным исходам[3]. «Скопцы, — рассказывает Родионовна, героиня очерка, — <…> уж больно живут скрытно: рядом живи, а ни за что не узнаешь, что у твоего соседа ходят кораблем в задней половине хаты, да кладут большие и малые печати. А ведь тоже христианами называются, только уж больно уродуют себя. В церковь божию, нашу православную, ходят страха ради иудейского почитай каждую службу, говеют, принимают святые дары. <…> Не признают власти, от Бога установленной. На что нам-де власти? Мы сами цари и пророки, священники и иереи, говорят они, безумные»[4].

В очерке отражена смертельная опасность скопчества, осознаваемая и самими скопцами: «Все больше накладывали малую печать, потому большую опасно: умереть можно; и не всякий-де по своим грехам может сподобиться

[1] Пеликан Е. В. Судебно-медицинские исследования скопчества. Исторические сведения о нем. Ч. 2. Судебно-медицинская. СПб.: Печатная В. И. Головина, 1872. С. 95.
[2] Там же. С. 94.
[3] Калатузов В. И. Очерк быта и верований скопцов. Из рассказов странницы // Отд. отт. из журн. «Эпоха», 1865. Т. 1. С. 1–38.
[4] Там же. С. 2.

большой печати <…> Трудно и опасно, говорят, было накладывать большую печать, потому жертвы часто истекали кровью. Жертвы при этом обыкновенно падали на пол без чувств от сильной боли и страха. Тем временем шла кровь, и искусство мастера в этом случае состояло в том, чтобы приостановить кровь, да не ослабнет больной и не лишится жизни. Когда жертва очнется, мастер показывает ей отрезанные части и говорит: се глава змия сокрушена, — а страдники при этом подходят к больному и, произнесши слова, которые мы произносим на св. Пасху: Христос воскресе! <…> Некоторые так, говорят, были изуродованы большою печатью, что не могли держать мочи: она постоянно сочилась. Таких скопленников всегда можно узнать по больному цвету лица и по неприятному от них запаху»[1]. Родионовна лично оказалась свидетельницей гибели человека после оскопления: «Хоронили таких умерших секретно. <…> Скопленник <…> умер в сильную пургу. Ямы для него вырыть было нельзя, потому был глубокий снег, шла метель. Ну, и похоронили его, раба божия, пока за околицей под снегом. Прошло несколько времени, снег раздуло ветром и показался гроб…»[2]. В этом же очерке рассказчица делится способами вовлечения в секту при помощи запугивания. Скопчиха, увидев в ней обостренное религиозное чувство, запугивает «мистической карой», если она не примет их веру: «Э–эх, Родионовна! <…> И твоя душенька грешная <…> не минует когтей сатанинских, <…> если не отверзишь очей своих и благодать духа божья не осенит тебя»[3].

Ф. В. Ливанов в очерках «Раскольники и острожники» также неоднократно обращает внимание на опасность скопчества для жизни как самих сектантов, так и их близких: «Скопцы сами сознаются, что многие жертвы умирают тут же на месте, исходя кровью, другие подвергаются

[1] Там же. С. 11–12. «Малая печать» у мужчин предполагала отрезание мошонки, «большая печать» производилась через несколько лет после «малой» и предполагала отрезание пениса. На то, что такие ритуальные действия приводили к смерти, указывал также и Н. И. Надеждин // Надеждин Н. И. Указ. соч. С. 132–133. См. также: Ливанов Ф. В. Различные виды оскопления мужчин и женщин // Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Т. III. Изд. 1. СПб.: Тип. М. Хана, 1872. С. 429–433. У женщин «малая печать» подразумевала отрезание сосков, а «большая» — полностью молочных желез // См. об этом, напр.: Калатузов В. И. Указ. соч. С. 12.

[2] Калатузов В. И. Указ. соч. С. 13.

[3] Там же. С. 9.

воспалениям и продолжительным страданиям, от которых также нередко умирают впоследствии»[1].

К середине XIX века, после смерти основателя секты Кондратия Селиванова, скопчество продолжает распространяться и дом Солодовниковых делается «всероссийским торговым домом скопчества, у коего капиталы простирались, по сведениям Коммерческой газеты за 1843 год, на сумму 700 000 р., и <…> жертвы оскопления покрыли все лицо земли русской, начиная от Иркутска, Кавказа и кончая Саратовскими степями и Финляндией»[2]. К этому времени хозяином дома купцов Рогожиных должен был стать отец Парфена Семеновича, Семен Парфенович Рогожин, о котором читатель многое узнает с самых первых страниц романа. Парфен Рогожин в своем рассказе рисует образ купца-миллионщика, гипертрофированно скупого и невежественного: «мы у родителя в смазных сапогах да на постных щах отличались» (VIII, 11); «попробуй-ка в балет сходить — одна расправа, убьет» (VIII, 12). Хотя при этом, как выяснится впоследствии, отец Рогожина любил скупать за бесценок картины, и самым удачным его приобретением была «отличная копия» картины Ганса Гольбейна, столь поразившая Мышкина. Портрет отца Рогожина «…с очень редкою и коротенькою седоватою бородкой, со сморщенным и желтым лицом, с подозрительным, скрытным и скорбным взглядом» (VIII, 172–173) действительно вполне соответствует портретам скопцов, отраженным в исследовательских работах[3].

[1] Ливанов Ф. В. Сказание о том, как одни богатые скопцы сожгли живую свою сестру за то, что она решилась выйти замуж // Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Т. III. Изд. 1. СПб.: Тип. М. Хана, 1872. С. 543. В очерке автор рассказывает историю московских купцов-скопцов, которые уговаривали свою сестру оскопиться, но она не поддавалась на их уговоры, а когда решила выйти замуж, то братья подожгли ее кровать, и она сгорела заживо. Купцы избежали уголовной ответственности, объявив, что пожар произошел от загоревшейся лампады. Ливанов, впрочем, передает историю в качестве «молвы», не имеющей прямых доказательств, но отмечает, что насилие было «обычным делом» в этой среде: «Что этот пассаж выкинули братья-скопцы, в этом ничего нет и удивительного, если из истории скопчества мы знаем, что отцы собственных детей заставляли умирать под ножом оскопления» // Там же. С. 544.

[2] Ливанов Ф. В. Богатые скопцы Солодовниковы // Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Т. I. Изд. 3, испр. и доп. СПб.: тип. М. Хана, 1870. С. 224.

[3] См., напр.: Косоротов Д. Указ. соч. На это сходство указывали А. Е. Кунильский (Кунильский А. Е. Христианские основы мировосприятия и изображения героя в произведениях Ф. М. Достоевского: автореферат дисс. … докт. филол. наук. Петрозаводск, 2006. 61 с.) и А. П. Тусичишный (Тусичишный А. П. Сектантство в романе «Идиот» // Идейные источники образов Ф. М. Достоевского. М.: МГЭИ, 2010. С. 61–67).

Таким образом, может возникнуть предположение (впрочем, лишь предположение) о том, что отец Рогожина, который, хоть и ходил в церковь, но считал, что «по старой вере правильнее», и «скопцов тоже уважал очень» (VIII, 173), под конец своей жизни мог от «уважения» перейти к вступлению в секту и оскопиться, тем более, что скопцы всегда были рядом. Поскольку, согласно статьям 210–212 Уложения о наказаниях уголовных и исправительных 1845 года, оскопление как другого, так и себя было уголовно наказуемым деянием, он должен был хранить это втайне. Впрочем, даже сами слова Рогожина: «скопцов тоже уважал очень» могут вполне служить намеком на то, что отец его принадлежал к скопческой общине (но, ввиду того что принадлежность к данной секте влекла за собой уголовную ответственность, он не мог открыто сообщить об этом даже Мышкину).

Такое предположение об отце Рогожина, на наш взгляд, имеющее веские основания, ведет к новым догадкам в истолковании событий романа. Так, растрата денег на подарок Настасье Филипповне могла повлечь за собой его гнев не только по причине крупной финансовой потери, но и потому, что была вызвана низменной страстью, презираемой скопцами[1]. Пренебрежительное отношение к браку поддерживалось в хлыстовско-скопческой среде «внутрисектантским» мифотворчеством. Так, среди скопцов имело хождение своеобразное собственное толкование Нового Завета: в их понимании «Иуда не удавился на осине, а женился на Аксинье», соответственно, брак они почитали «за великий грех, младенцев называ<ли> грешками; повивальным бабкам — говорят — за дело их и прощения не будет»[2]; о вступившем в брак отзывались таким образом: «такой-то удавился или окружился»[3].

Старый миллионщик, Семен Парфенович, не считает зазорным ехать лично к Настасье Филипповне, «земно ей кланяться», «умолять и плакать», чтобы она вернула подарок (VIII, 12). Это говорит не столько о том, что в его

[1] Так, Д. Косоротов делает следующее наблюдение: «Скопческая община держится сплоченно; члены ее считают себя высоконравственными и "детьми Божьими"; других же людей считают грешниками, погибшими от угождения плоти» // Косоротов Д. Указ. соч. С. 176.
[2] См. об этом: Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 255.
[3] Там же.

системе ценностей нет понятий чести и достоинства (мало вероятности, например, что такой поступок мог бы совершить дворянин), сколько о том, что он презирает саму Настасью Филипповну и поэтому свое унижение перед ней не считает унижением: главное, что цель — вернуть деньги — достигнута. Неспроста, когда Лебедев говорит, что «покойник за десять целковых на тот свет сживывал» (VIII, 12), Парфен Рогожин, хоть и презрительно реагирует на словечко «сживывал», но, по сути, ему не противоречит. В пользу догадки о возможном оскоплении отца Рогожина говорит и то, что к старообрядчеству Рогожины не принадлежали. В этом направлении уже осмысливал образ отца Рогожина и Л. П. Гроссман, делая наблюдение о том, что тот «блюдет закон» (то есть ходит в православную церковь) лишь «для виду», «но влечется к скопцам, хлыстам, сектантам»[1]. Притом нельзя не обратить внимания на то, что мать Рогожина благословляет Мышкина троеперстным сложением.

Образ старушки-матери Рогожина практически не попадал ранее в поле зрения исследователей. Хотя, в отличие от его отца, к началу событий романа уже покойника, мать Парфена Семеновича жива, и он приводит к ней «под благословение» двух главных героев: Настасью Филипповну («Благословите, говорю, матушка, со мной к венцу идет» (VIII, 178)) и князя Мышкина («…он мне за родного брата в Москве одно время был, много для меня сделал. Благослови его, матушка, как бы ты родного сына благословила» (VIII, 185)). Позже Мышкин объясняет этот шаг Рогожина, последовавший сразу после обмена крестами: «Для чего ты меня к старушке тогда водил? Свою руку этим думал сдержать?» (VIII, 303). Л. П. Гроссман дает этому эпизоду следующее объяснение: «Для этого он братается с Мышкиным — народным обрядом обмена крестами — и просит старуху мать благословить его соперника "как бы родного сына". Он хочет придать задуманному преступлению характер братоубийства <…> и тем самым сделать его невозможным. Все это просто и

[1] Гроссман Л. П. Достоевский… С. 432. Целый ряд исследователей: П. И. Мельников-Печерский, И. М. Добротворский, К. В. Кутепов и др. — отмечает, что хлысты и скопцы посещали православную церковь «для отвода глаз». Об этом см. подробнее в первом параграфе первой главы.

величественно, как катарсис античной трагедии»[1]. В том же направлении комментирует этот эпизод и Л. М. Лотман: «…вера в святость названого братства и особенную греховность покушения на побратима и заставляет Рогожина вступить в побратимство с князем Мышкиным. Чтобы закрепить этот акт и поддержать свою веру в его значительность <…>, он подводит Мышкина под благословение своей матери. Мышкин инстинктивно догадывается, что Рогожин хочет святостью братания связать себя и сделать невозможным исполнение своего злодейского замысла»[2].

Матушкино благословение на брак с Настасьей Филипповной, которое выглядит почти как насмешка над больной старухой, Рогожин «устраивает» с той же целью: чтобы совершившееся ритуальное действие как бы «само собой» оказало влияние на ход событий: «Я матушкину правую руку взял, сложил: "Благословите, говорю, матушка, со мной к венцу идет"» (VIII, 178). Интересно, что князь Мышкин, хоть и понимает мысль Рогожина — для чего он водил его «к старушке», но на саму встречу с его матерью никак не реагирует. Страдалица Настасья Филипповна оказывается прозорливее: лишь взглянув на нее, она понимает: «много, верно, твоя мать горя перенесла» (VIII, 178). Очевидно, что деспот-отец не мог не принести горя своей жене. Болезнь матери могла развиться как защитная реакция на его «крутой нрав», а возможно, и на «экзотические» религиозные взгляды.

Примечательно, что описание ее болезненного состояния: «…кажись, не накорми ее, так она и три дня не спохватится» (VIII, 178) совпадает со сходным состоянием Хромоножки в «Бесах», которая тоже забывает о еде: «он (Лебядкин — Т. К.) ведь ее и не кормит. Старуха из флигеля принесет иной раз чего-нибудь Христа ради…», — говорит Шатов. И далее: «Вот булка лежит, она ее, может, с утра только раз закусила, а докончит завтра» (X, 114–115). Однако, в отличие от Хромоножки, образ матери Рогожина

[1] Гроссман Л. П. Указ. соч. С. 433.
[2] Лотман Л. М. Романы Достоевского и русская легенда // Русская литература, 1972. № 2. С. 134.

в исследовательской литературе не сакрализируется и не создается своеобразного ее культа[1].

Немаловажным также будет отметить, что мать Рогожина, при всей своей, казалось бы, набожности, не спасает и даже не предостерегает сына от убийства, совершенного притом тут же, в доме, так как сами по себе ритуальные действия и патриархальный уклад жизни не ведут к спасению. «Впавшая в детство» жертва домашнего тирана может вызвать только жалость читателя так же, как и Хромоножка, страдающая от деспотизма брата. Более того, в подготовительных материалах к роману Рогожин просит у матери «благословения» зарезать Настасью Филипповну: «Зарежу, матушка, благословите» (IX, 266), поскольку старуха все равно не слышит и / или не понимает обращенной к ней речи. Скорее всего, Достоевский не включил этой записи в роман по причине того, что она могла быть воспринята на грани кощунства, однако здесь идея ритуала, самого по себе, не наполненного смыслом, доведена до абсурда. Таким образом, Достоевский, вводит тему разумности любого религиозного действия. Совершаемое без помощи разума, религиозное действие не имеет смысла и может даже навредить, если, совершив ритуал, человек как бы сам себя убеждает в том, что теперь все дальнейшие его поступки «освящены», поскольку благословлены.

Началом осмысления этой темы в романе можно считать комический рассказ Рогожина о ритуальных действиях его псковских теток: «меня там святцами зачитывать старухи принялись, а я пьян сижу, да пошел потом по кабакам на последние, да в бесчувствии всю ночь на улице и провалялся…» (VIII, 13). Очевидно, что «зачитывание» святцами пьяного человека совершенно бессмысленно и превращается в языческий заговор. Так же и «матушкино благословение» — механический жест, совершенный без участия разума, ни к чему не приводит и ни от чего не предостерегает. Интересно, что Т. А. Касаткина замечает, что даже «в "Святая Святых" рогожинского дома —

[1] О сложившемся в литературоведческой науке своего рода «культе» Хромоножки пойдет речь в следующем параграфе.

в комнатах его матушки»[1] нет икон. Отсутствие икон в доме Рогожина (по крайней мере, о них не сказано) «компенсируется» важной в романе деталью — картиной «Мертвый Христос», значению которой в исследовательской литературе уделялось уже немало внимания. Рогожин соглашается с Мышкиным в том, что «от этой картины у иного еще вера может пропасть»: «Пропадает и то» (VIII, 182). Показательно, что, по словам Рогожина, его вера не пропала окончательно: он употребляет весьма необычную глагольную форму для изображения такого состояния: «пропадает» (не «пропадет», не «пропала», а будто бы «в процессе» пропадания). Замена веры «мертвым», обессмысленным ритуалом, патриархальным укладом жизни, а то и просто идеей накопительства под маской благочестия ведет к «омертвению», к потере Христа. Таким образом, в роман вводится антираскольническая и антисектантская тема: нет Христа, мертв Христос в расколе, заменившем веру ритуалом, и тем более нет Христа в скопчестве, где, манипулируя религиозными чувствами, калечат людей.

Дом Рогожина, по определению Мышкина, «имеет физиономию всего <…> семейства и всей <…> рогожинской жизни» (VIII, 172). Эта мрачная «рогожинская жизнь», «темное царство» (по выражению Мочульского), где, если продолжить аналогию с драмой Островского «Гроза», творится насилие «за высокими заборами» и «за десять целковых» «на тот свет сживывают», окружает Рогожина с детства. Примечательно, что и князь Мышкин, и Настасья Филипповна, будто сговорившись, отмечают внутреннее сходство Рогожина с его отцом. «В батюшку ты» (VIII, 174), — говорит князь Мышкин. Интересно, что в картине возможного будущего Рогожина, представленного глазами Мышкина, он вписывается в старообрядческую среду, а в представлении Настасьи Филипповны — оскопляется. В остальном «несбывшиеся пророчества» обоих главных героев о судьбе Рогожина звучат

[1] Касаткина Т. А. Что если он — не Бог? // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 9 т. Т. 4. Идиот. М.: Астрель, АСТ. 2003. С. 12. Исследовательница склонна считать, что центральный конфликт романа «Идиот» — «это конфликт между картиной и иконой, между окном, выходом и зеркалом, замыкающем мир в его собственных пределах», так как икона — окно в «иной» мир, приоткрывающее инобытие, картина же такой функции не выполняет, а лишь, как зеркало, отображает *этот* мир // Там же. С. 8–29.

почти одинаково — настолько, что он даже сам удивляется этому сходству: «И вот точь-в-точь она это же самое говорила недавно, когда тоже этот портрет разглядывала! Чудно, как вы во всем заодно теперь...» (VIII, 178). Сравним:

«А мне на мысль пришло, что если бы не было с тобой этой напасти, не приключилась бы эта любовь, так ты, пожалуй, точь-в-точь как твой отец бы стал, да и в весьма скором времени. Засел бы молча один в этом доме с женой, послушною и бессловесною, с редким и строгим словом, ни одному человеку не веря, да и не нуждаясь в этом совсем и только деньги молча и сумрачно наживая. Да много-много что старые бы книги когда похвалил, да двуперстным сложением заинтересовался, да и то разве к старости...» (VIII, 178) (князь Мышкин);

«На портрет долго глядела, про покойника расспрашивала. "Ты вот точно такой бы и был <…> у тебя, говорит, Парфен Семеныч, сильные страсти, такие страсти, что ты как раз бы с ними в Сибирь, на каторгу, улетел, если б у тебя тоже ума не было, потому что у тебя большой ум есть, говорит" <…>. "Ты все это баловство теперешнее скоро бы и бросил. А так как ты совсем необразованный человек, то и стал бы деньги копить, и сел бы, как отец, в этом доме с своими скопцами; пожалуй бы, и сам в их веру под конец перешел, и уж так бы ты свои деньги полюбил, что и не два миллиона, а, пожалуй бы, и десять скопил, да на мешках своих с голоду бы и помер, потому у тебя во всем страсть, все ты до страсти доводишь» (VIII, 178) (Настасья Филипповна). Первая часть «пророчества» Настасьи Филипповны о каторге, впрочем, сбывается.

Наиболее же «мрачным» и «мертвым» персонажем «рогожинской жизни», ее, можно сказать, апофеозом и завершением, является брат Парфена, Семен Семенович, к тому времени уже вдовый (что тоже очень показательно: как сын своего отца, применявшего насильственные методы воспитания, он мог и свою молодую жену свести в могилу). Брат Рогожина не появляется на страницах романа, о нем только упоминается, но этого вполне достаточно для того, чтобы составить его портрет. Первое, что мы узнаем о нем, — это то, что

он, видимо, из каких-то своих соображений, скорее всего связанных с наследством, не дал знать брату о смерти отца и срезал с парчового покрова на его гробе золотые кисти: «Они, дескать, эвона каких денег стоят» (VIII, 10). Рогожин задается вопросом, квалифицируется ли такое деяние как святотатство и может ли брат «за одно это» пойти в Сибирь. В Сибирь, однако, в конце романа идет сам вопрошающий, а все «огромное состояние его, кроме некоторой, сравнительно говоря, весьма малой доли, истраченной в первоначальном кутеже, перешло к братцу его, Семену Семеновичу, к большому удовольствию сего последнего» (VIII, 508). Нигде нет даже намека на дружеские отношения братьев: «брат Семен» (как назвал бы его Алеша Карамазов) любит только деньги.

По наблюдению К. В. Мочульского, «наружность дома описывается подробнее, чем внешность самого Рогожина, ибо герой еще не оторвался от родового лона, кровно связан с семьей и вековым ее укладом»[1]. Г. М. Фридлендер также считает, что «в своей страсти Рогожин <…> остается верным сыном своего отца, высохшего над своими сундуками»[2]. «Вписанность» Рогожина в родо-племенную цепочку: «дед — отец — сын» оказывает влияние на формирование его характера, но вряд ли можно согласиться с тем, что предопределяет его судьбу. Как раз, напротив, Рогожин стремится «вырваться» из этой предопределенности «всей рогожинской жизни» — из «дурной бесконечности». Здесь следует согласиться с Г. Г. Ермиловой и В. А. Свительским, употребившими такую метафору по отношению к рогожинскому дому, но не разъяснившими ее, хотя разъяснения она явно требует. «Дурной бесконечностью», как представляется, можно назвать именно эту родовую цепочку, где от отца к сыну передается капитал и «патриархальный уклад», как бы «предопределяющий», как некий фатум, его дальнейшую судьбу — мир (по определению Т. А. Касаткиной), «замкнутый

[1] Мочульский К. В. Указ. соч. С. 398.
[2] Фридлендер Г. М. Реализм Достоевского… С. 238.

в самом себе»[1]. Неспроста в романе эта «дурная» купеческая «бесконечность» проиллюстрирована даже повторяемостью имен: Парфен и Семен (сын Парфен Семенович, отец — Семен Парфенович, брат — Семен Семенович).

Восхитившись красотой Настасьи Филипповны, Рогожин интуитивно потянулся к ней как к «силе спасения»[2]. Кутеж Рогожина — это желание заявить собственное «я», отличное от отца и деда, «я» отдельной личности, а не «наследника», «продолжателя дела отца» и т.д. Неспроста читатель ни разу не застает Рогожина «при деле»: из-за любви к Настасье Филипповне, ревности к князю и в поисках смысла жизни он напрочь «забывает» о торговых делах. Как справедливо отметила Л. Я. Гинзбург, «по сравнению с персонажами "объясняющего" романа XIX века герой Достоевского в своих поступках чрезвычайно свободен, поскольку мотивы этих поступков непосредственно вытекают из его господствующей идеи. <…> Молодые герои Достоевского <…> все не у дел — не служат, не учатся, не ведут хозяйства. <…> Раскольников — студент, который не учится, Рогожин — купец, который не торгует, Кириллов — инженер, который не на службе, Дмитрий Карамазов — бывший офицер, Алеша — бывший послушник, Иван — человек без определенных занятий. Все они располагают неограниченным временем для своих идеологических похождений»[3].

Неудивительно, что Рогожин так восхищается пренебрежительным отношением к деньгам, продемонстрированным Настасьей Филипповной, «обесцениванием» денег, когда она кидает в огонь сто тысяч: «Вот это так королевна! <…> Вот это так по-нашему! <…> Ну, кто из вас, мазурики, такую штуку сделает, а?» (VIII, 146) Его тем и поражает поступок Настасьи

[1] Так, у П. И. Мельникова-Печерского неоднократно отражается как основная особенность старообрядческой купеческой жизни — слепое, доходящее до абсурда следование «традициям» отцов и дедов, боязнь нарушить раз и навсегда заведенный уклад жизни. См., напр.: Мельников П. И. (Андрей Печерский) В лесах. Кн. первая // Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. С. 13; 452; Кн. вторая // Там же. Т. 3. С. 76–77 и т.д.

[2] Как «силу спасения» наряду с «объектом спасения» понимал значение красоты в творчестве Достоевского В. В. Зеньковский: «С одной стороны, мысли Достоевского настойчиво развивались в сторону тех идей, вершиной которых является формула "Красота спасет мир", — с другой стороны, в нем с не меньшей силой — и чем дальше, тем определеннее — выступало сознание того, что красота есть объект спасения, а не сила спасения» // Зеньковский В. В. Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 222–223.

[3] Гинзбург Л. Я. Указ. соч. С. 319.

Филипповны, что он видит в нем максимальное проявление свободы от власти денег, в то время как в той среде, где он вырос, все были их рабами. Настасья Филипповна — полная противоположность его купеческо-раскольничьему окружению, и он с ее помощью, почти бессознательно и интуитивно, хочет вырваться из своего «мрака» («мраком», в свою очередь, называет обстановку в доме Рогожина Мышкин: «Мрак-то какой. Мрачно ты сидишь» (VIII, 172)).

На то, что восхищение красотой Настасьи Филипповны могло бы преобразить рогожинскую душу, ученые обращали внимание еще начиная с 20–х годов XX века. Так, А. П. Скафтымов в необузданной страсти Рогожина видит «тоску о своем несовершенстве»[1]. По наблюдению Е. В. Тюховой, «любовь-страсть к Настасье Филипповне оторвала Рогожина от низменной жажды наживы, обратила его к жизни духа, сердца, сделала способным к глубоким переживаниям»[2]. Г. К. Щенников чувство Рогожина к Настасье Филипповне называет «целым открытием мира», «постижением того, что единственная ценность, достойная поклонения, — красота»[3]. По справедливому замечанию М. К. Коджаева, «любовь к Настасье Филипповне оторвала Рогожина от мира денег и перенесла в мир красоты»[4].

Интересно, что и князь Мышкин, и Настасья Филипповна будто бы взяли на себя миссию — «окультурить» Рогожина. О своей необразованности Рогожин сообщает в самом начале романа, при первой встрече с князем Мышкиным: «А я вот ничему никогда не обучался» (VIII, 9). Теми же словами он признается в своем невежестве и Настасье Филипповне: «Я ничему <…> не учился» (VIII, 176). Настасья Филипповна и сама несколько раз указывает Рогожину на его необразованность: «…так как ты совсем необразованный человек, то и стал бы деньги копить» (VIII, 178); «Ты бы образил себя хоть бы чем, хоть бы "Русскую историю" Соловьева прочел, ничего-то ведь ты не

[1] Скафтымов А. П. Тематическая композиция романа «Идиот» // Творческий путь Достоевского. Сб. ст. Под ред. Н. Л. Бродского. Л.: Сеятель, 1924. С. 156.
[2] Тюхова Е. В. О проблематике и поэтике романа Ф. М. Достоевского «Идиот»: дисс. … канд. филол. наук. Орел, 1965. С. 240.
[3] Щенников Г. К. Противоречия художественного метода и принципы психологизма в творчестве Достоевского 60-х годов… С. 116.
[4] Коджаев М. К. Указ. соч. С. 208.

знаешь»[1] (VIII, 179). И притом Рогожин на эти замечания не обижается, а, напротив, именно в такие моменты только и чувствует себя человеком: «И никогда-то, никогда прежде она со мной так не говорила, так что даже удивила меня; в первый раз как живой человек вздохнул» (VIII, 179). По ее рекомендации Рогожин читает «Русскую историю» Соловьева — Настасья Филипповна выступает в роли учительницы: «Я тебе реестрик сама напишу, какие тебе книги перво-наперво надо прочесть; хочешь или нет?» (VIII, 179) Позже князь Мышкин скажет о том, что читал с Рогожиным в Москве Пушкина, так как Рогожин «ничего не знал, даже имени Пушкина» (VIII, 458). Впрочем, по замыслу автора, образованию Рогожина должно было уделяться еще больше внимания. В подготовительных материалах к роману есть запись: «У Рогожина все изменилось. Он даже учится <…> Кстати, спрашивает об одном объяснении в учебнике. Князь садится и объясняет ему» (IX, 250). Впрочем, от идеи дальнейшего обучения Рогожина автор отказывается, так как образованный убийца уже был бы иным и напоминал бы Раскольникова.

На необразованность, царившую в скопческой среде, ученые неоднократно обращали внимание. Так, Ф. В. Ливанов приводит подробный рассказ крестьянина Ивана Андреянова из Костромской губернии, который провел несколько лет в секте скопцов, однако смог сохранить критическое мышление и избегнуть оскопления. По его свидетельству, не обучены грамоте были не только члены секты скопцов и «кормщики» скопческих «кораблей» (руководители), но и сам основатель Кондратий Селиванов[2] («Из пророков многие не учены грамоте»[3]; «Однажды учитель мой гостил у меня и так

[1] В комментарии к Петрозаводскому собранию сочинений «Канонические тексты» под ред. В. Н. Захарова к этому фрагменту дается пояснение из толкового словаря В. И. Даля: «Образать, образить — "давать вид, образ, совершать, улучшать духовно, просвещать"», а также этот эпизод сравнивается с примечанием в «Дневнике писателя» за 1876 г.: «Образить — словцо народное, дать образ, восстановить в человеке образ человеческий. Долго пьянствующему говорят, укоряя: "Ты хошь бы образил себя". Слышал от каторжных» // Достоевский Ф. М. Полное собр. соч. Канонические тексты. Т. VIII. Изд-во Петрозаводского государственного ун-та, 2009. С. 776.

[2] Незнание Кондратием Селивановым грамоты неоднократно было отражено в исследовательских работах о проблеме скопчества. См., напр.: Надеждин Н. И. Указ. соч. С. 98.

[3] Ливанов Ф. В. Рассказ Андреянова о скопцах // Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Том II. Изд. 1. СПб.: тип. М. Хана, 1870. С. 107.

толковал мне священное писание, а сам едва читать умеет…»[1]). Среди скопцов, по воспоминаниям Андреянова, пропагандировалось крайне негативное отношение к обучению и чтению книг: «Ученых грамоте они не любят, а паче таких, которые не соглашаются с нами в толковании священного писания, говорят: книги читаете, а не умеете по-Божьему разуметь, толкуете все по-мирски! Книги читать не позволяют, говоря, что если мы верим отцу-искупителю, то не нужно читать черные книги, а нужно наживать себе белую книгу, т. е. заслуживать дар пророчества»[2]. Таким образом, страсть Рогожина к Настасье Филипповне — это не только необузданная стихия[3], но и интуитивная тяга к красоте как к «силе спасения». О стремлении Рогожина к спасению говорят и размышления князя Мышкина по поводу «пропадающей веры»: «Рогожин не одна только страстная душа; это все-таки боец: он хочет силой воротить свою потерянную веру. Ему она до мучений теперь нужна» (VIII, 192). Однако побеждает в нем непреображенная страсть, не просвещенная Христовым светом, которая оказывается разрушительной.

В конце романа автор опять возвращается к изображению рогожинского дома, притом он описывается дважды: Настасьей Филипповной в письме к Аглае и Ипполитом. И здесь уже присутствует не просто «мрак», а буквально веет «дуновением смерти». Настасья Филипповна в своем описании дома Рогожина в деталях рассказывает об убийстве ювелира Ильи Калмыкова купцом Василием Мазуриным[4] и фактически «предсказывает» свою гибель (хотя, учитывая то, что Рогожин читал эти письма, их можно рассматривать уже не как предсказания, а как «инструкцию» для убийцы). Притом если в рассказе Настасьи Филипповны видеть лишь «предсказание» ее гибели[5], то

[1] Там же. С. 111.
[2] Там же. С. 113.
[3] Так, например, по мысли В. Н. Захарова, «Рогожин воплощает стихийное начало жизни» // Захаров В. Н. Воскрес ли мертвый Христос // Достоевский Ф. М. Полное собр. соч. Канонические тексты. Т. VIII. Изд-во Петрозаводского государственного ун-та, 2009. С. 646.
[4] См., напр.: Комментарий к Петрозаводскому собранию сочинений «Канонические тексты» под ред. В. Н. Захарова // Достоевский Ф. М. Полное собр. соч. Канонические тексты. Т. VIII. Изд-во Петрозаводского государственного ун-та, 2009. С. 812.
[5] На то, что в письме Настасьи Филипповны содержится «предсказание» своей гибели, указывает, например, К. В. Мочульский // Мочульский К. В. Указ. соч. С. 398.

неясна здесь роль отца Рогожина: «У него дом мрачный, скучный, и в нем тайна. Я уверена, что у него в ящике спрятана бритва, обмотанная шелком, как и у того московского убийцы; тот тоже жил с матерью в одном доме и тоже перевязал бритву шелком, чтобы перерезать одно горло. Все время, когда я была у них в доме, мне все казалось, что где-нибудь, под половицей, *еще отцом его* (курсив наш — Т. К.), может быть, спрятан мертвый и накрыт клеенкой, как и тот московский, и так же обставлен кругом стклянками со ждановскою жидкостью, я даже показала бы вам угол» (VIII, 380).

Таким образом, убийца с перевязанной шелком бритвой — это, безусловно, Рогожин, но труп «под половицей» — не его жертва. К. В. Мочульский объясняет этот фрагмент некой потенциальной предрасположенностью Семена Парфеновича к преступному поведению: «Отец Рогожина, может быть, никого не убивал, но мог убить. Страсть к наживе в сущности своей — убийственна»[1]. Предположение о том, что купец-миллионщик «мог убить», лишь движимый страстью к наживе, не представляется убедительным. Есть гораздо более веские основания полагать, что слова Настасьи Филипповны о спрятанном трупе могли соответствовать действительности. Учитывая, что в доме Рогожиных «все жили скопцы» и, соответственно, скопились, следовательно, могли быть и жертвы. Согласно воспоминаниям очевидцев, такие трупы тщательно скрывались, так что наличие там в какой-то момент «мертвого под половицей» могло стать реальностью. Именно так можно понимать и слова Ипполита, называющего дом Рогожина «похожим на кладбище» (VIII, 338). Здесь следует заметить не только соотношение с Рогожским кладбищем — старообрядческим центром, но и с кладбищем в буквальном смысле: неизвестно, сколько оскоплений в этом доме за время его существования окончилось гибелью.

Итак, есть все основания полагать, что «тайна» рогожинского дома в том, что там так же, как и в доме купцов Солодовниковых, «резали людей» —

[1] Там же.

именно этим и определяется неясное, но жуткое впечатление о его доме читателей и исследователей: «темное царство» (Мочульский); «темная стихия безверия и мертвенности» (Коджаев); «ужас дурной бесконечности» (Ермилова, Свительский), «образ смерти» (Кэнноскэ) и т. д.

Интересно, что финальную сцену романа: Мышкин и Рогожин у трупа Настасьи Филипповны — Г. Г. Ермилова и В. А. Свительский анализируют тоже в свете «скопческой» тематики, находя «…параллели с погребенным в скопческом аду Мышкиным». «Сошествие Мышкина во ад скопческого дома» исследователи понимают двояко: «и как погружение в еретическую полуязыческую ментальность, и как просветление, преодоление»[1], а также высказывают предположение о возможном послекаторжном «воскресении» Рогожина: «Рогожин все-таки выведен из ада скопческого дома, пасхальный финал "Преступления и наказания" для него почти реален»[2].

Конечно, настолько далекая «затекстовая реальность» с трудом подвергается анализу, однако с таким предположением скорее можно согласиться, нежели с пониманием образа Рогожина как демонического, как некоего персонифицированного зла. Притом интересно, что линия «обесчеловечивания» Рогожина начата, пожалуй, не кем иным, как А. А. Блоком, назвавшим «лицо Парфена Рогожина» «сам<ым> страшн<ым>

[1] Ермилова Г. Г., Свительский В. А. Указ. соч. С. 100–101. Очевидно, что метафора «сошествие Мышкина во ад» объясняется известными записями Достоевского в подготовительных материалах к роману: «князь Христос» (IX, 246, 249, 253). Исследователи, хоть и соотносят «сошествие во ад» Христа с «сошествием во ад» дома Рогожина князя Мышкина, все же далеки от мысли понимать образ Мышкина в буквальном соответствии с образом евангельского Христа: «В Мышкине нет ни святости, ни тех возможностей, которые присущи Христу как Сыну Божьему. Замыслы сделать героя проповедником или общественным деятелем отпали в ходе создания романа» // Там же. С. 96. Как и многие другие ученые, Ермилова и Свительский отмечают бессилие Мышкина предотвратить убийство // Там же. С. Л. Шараков, в свою очередь, обращает внимание на динамику авторского замысла о князе Мышкине: «…изображение князя перекликается с евангельским изображением Иисуса Христа — это идеал. Но уже в ПМ2 (Подготовительные материалы — Т. К.) в образ князя Мышкина входит момент динамики его внутреннего мира — герой теперь предстает меняющимся. В записи от 19 марта говорится о влиянии России на Князя: "Действие России на Князя. Насколько и чем он изменился <…>". Запись указывает на принципиальный сдвиг в видении Достоевским своего героя. Теперь это уже не идеал "прекрасного человека", а тот, кто к этому идеалу стремится…» // Шараков С. Л. Духовный символизм Ф. М. Достоевского. М: Проспект, 2024. С. 170. Следует, впрочем, отметить, что история понимания образа князя Мышкина, его соотношения с образом Христа: от отождествления до полной противоположности (некоторые исследователи, напротив, считают его даже антихристом) — это фактически уже отдельная область достоевистики.

[2] Ермилова Г. Г., Свительский В. А. Указ. соч. С. 101.

лиц<ом>, воплощени<ем> хаоса и небытия»[1]. К. В. Мочульский считает, что, коль скоро в Рогожине «…живет зловещее наследие предков», он «порожден лоном "темного мира" и служит тому "великому и грозному духу", о котором пророчествует Лебедев»[2], а его преступление объясняет тем, что «дьявол человекоубийца искони»[3], то есть дьявол взял власть над ним. Однако, как бы ни был темен облик Рогожина, Мочульский не отказывает ему во «внутренней борьбе»: «Убийца не только палач, но и жертва: он сгорает на собственном огне»[4]. По мысли С. Янг, «первобытной, стихийной жестокостью», «замещается» у Рогожина вера, и «мир Рогожина» она характеризует как «мир до пришествия Бога, до торжества разума, животно-чувственный мир»[5].

Окончательно демонизирует образ Рогожина И. Р. Ахундова, называя его «демоном смерти» или «персонификацией судьбы» (по мысли автора, это одно и то же), притом для этой цели исследовательница «заставляет» и самого Достоевского поверить в судьбу как в некий образ обезличенной силы, что свойственно языческому, дохристианскому представлению: «Христианское понимание судьбы как результата непознаваемой воли Божией сосуществует у писателя с мифологическим представлением о судьбе как о вполне естественной причине всякого безобразия, как о "непостижимой силе, действием которой обусловлены как отдельные события, так и вся жизнь человека", как о безличной, слепой, "темной, неведомой силе", не имеющей отчетливого антропоморфного облика»[6]. Автор видит в Рогожине «личного

[1] Блок А. А. Безвременье // Блок А. А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. Проза 1903–1917. М.–Л.: ГИХЛ, 1962. С. 79. Впрочем, символы Блока, как известно, многозначны. Он и русских писателей: Гоголя, Лермонтова и Достоевского называл, в духе своего времени, «демонами»: «Передо мной вырастают два демона, ведущие под руки третьего — слепого и могучего, пребывающего под страхом вечной пытки. Это Лермонтов, Гоголь и Достоевский...» // Там же. С. 76.

[2] Мочульский К. В. Указ. соч. С. 398.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 399.

[5] Янг С. Картина Гольбейна «Христос в могиле» в структуре романа «Идиот» // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сборник работ отечественных и зарубежных ученых под ред. Т. А. Касаткиной. М.: Наследие, 2001. С. 34.

[6] Ахундова И. Р. «Воплощение хаоса и небытия» (Парфен Рогожин — демон смерти или персонификация судьбы) // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сб. работ отечественных и зарубежных ученых под ред. Т. А. Касаткиной. М.: Наследие, 2001. С. 365. На что опирается здесь исследовательница, кроме энциклопедии «Мифы народов мира», на которую присутствует сноска в работе, неизвестно. Что дало основание именно так характеризовать мировоззрение писателя, которое величайшие

демона Мышкина, определяющего его судьбу»[1]; «мрачное хтоническое божество, представляющее смерть»[2]; «демона смерти»[3]; оборотня[4] и утверждает, что читателю «трудно понять, где в Рогожине кончается человек и где начинается демон, принявший его облик»[5]. «Катастрофу», то есть убийство Настасьи Филипповны, исследовательница полагает «как будто предопределенной свыше»[6], и «предопределенность» эту символизирует дом Рогожина, доставшийся ему от отца»[7]. Таким образом, утверждая бессилие человека перед этой «предопределенностью», автор, соответственно, отрицает и свободу воли, чем обессмысливается вообще любое действие, в том числе и написание романа. Такие выводы автор строит прежде всего на эпизодах появлений Рогожина, даже не столько самого Рогожина, сколько его глаз, преследующих князя Мышкина, Настасью Филипповну и Ипполита (привидение в облике Рогожина, явившееся Ипполиту). При столкновениях с «глазами Рогожина» «все они предвидят беду, все говорят о катастрофе, как будто предопределенной свыше»[8], — такое наблюдение приводит автора к выводу о «темной мистической» сущности Рогожина и о том, что Достоевский «впустил» в роман языческий элемент в виде непреодолимого рока.

Следует, впрочем, отметить, что на повторяемость этих фрагментов, создающих некий «мистифицирующий» события эффект, еще в 60-е годы прошлого века обращала внимание Е. В. Тюхова (на работу которой, впрочем, И. Р. Ахундова не ссылается). «…взгляд, глаза, лицо, весь облик Рогожина и даже воспоминание о нем каждый раз обращают Мышкина, Настасью Филипповну, Ипполита к мрачным мыслям, связанным с темой убийства, —

философы XX века: В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, св. прп. Иустин Попович и др. — определяли как христианское, непонятно.

[1] Там же. С. 366.
[2] Там же. С. 367.
[3] Там же. С. 371.
[4] Там же. С. 373.
[5] Там же. С. 372–373.
[6] Там же. С. 374.
[7] Там же.
[8] Там же.

указывает Тюхова. — На первых же страницах романа Мышкин высказывает свое впечатление о страсти Рогожина к Настасье Филипповне и сложившееся убеждение, что он убьет ее. <…> В Настасье Филипповне каждое появление Рогожина обостряет сознание своего падения, усиливает голос самообличения ("рогожинская"), <…> прямое предвидение своей грядущей гибели. И оно внушено ей "ужасными глазами Рогожина"»[1]. Однако исследовательница здесь вовсе не отождествляет героя с демоном, а, основываясь на литературоведческом анализе текста, приходит к мысли о двойственности его характера, о внутренней борьбе, что подчеркивается описанием его портрета и иными языковыми средствами в романе: «Диалог в целом (о садовом ноже, предшествующий сюжету обмена крестами с князем Мышкиным — Т. К.) раскрывает внутреннюю борьбу в Рогожине мрачной подозрительности, ненависти к князю, как к сопернику, с доверием и братскими чувствами к нему»[2]; «Борьба в Рогожине человеческого начала с мрачной подозрительностью, ненавистью, злобой в отношении к князю Мышкину <…> отражается в деталях портрета, главным образом, в выражении лица, глаз <…> в деталях портрета обнаруживается духовная раздвоенность Рогожина, острая внутренняя борьба зверя-собственника и человека, составляющая сущность переживаемой им социально-психологической драмы»[3].

Понимание образа Рогожина как «демона» вступает в противоречие с самим текстом романа. Начало преображения его души неоднократно замечает Мышкин, как бы «ловит» эти «прекрасные мгновения»: «Рогожин давеча сказал, что я был тогда ему братом; это он в первый раз сегодня сказал» (VIII, 189); «Рогожин за книгой — разве уж это не "жалость", не начало "жалости" (VIII, 191). Учитывая контекст, «жалость» здесь должна пониматься как сострадание, милосердие, христианская любовь, так как ранее Рогожин говорит Мышкину: «жалость твоя, пожалуй, еще пуще моей любви!» (VIII,

[1] Тюхова Е. В. Указ. соч. С. 185.
[2] Там же. С. 194.
[3] Там же. С. 241–242.

177). Мышкин надеется и уповает на то, что душа Рогожина как раз-таки не мертва: «Сострадание осмыслит и научит самого Рогожина. Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» (VIII, 192). «Демон», чуждый любых «высоких» душевных порывов, не мог бы в порыве великодушия крикнуть: «Так бери же ее, коли судьба! Твоя! Уступаю!» (VIII, 186).

Таким образом, очевидно, что несостоявшееся преображение Рогожина потенциально возможно. Однако, сделав шаг к свету просвещения, Рогожин останавливается и «падает в бездну». Преступление Рогожина объясняется не только «стихийностью» его натуры, и уж тем более не его демонизмом и «предопределенностью свыше» (ибо если все «предопределено свыше», значит, человек ни за что не несет ответственности), но и его фанатичным, близким к сектантскому, менталитетом. В подготовительных материалах содержатся очень точно разъясняющие его характер записи: «Рогожин — раб ее (и под конец режет)» (IX, 241); «Рогожин и раб, и ревнует, и скупец, и все заодно» (IX, 251).

Действительно, особенностью «сектантской» психологии является сочетание рабского преклонения перед «учителем», в котором адепт видит некий идеал или даже бога (ср.: преклонение Рогожина перед Настасьей Филипповной[1]) с идеей вседозволенности, которая часто влечет за собой преступление[2].

Здесь следует отчасти согласиться с пониманием преступления Рогожина В. Н. Захаровым: «Решая убить, он теряет веру в Бога. Покушение на убийство князя Мышкина, убийство Настасьи Филипповны

[1] На то, что преклонение Рогожина перед Настасьей Филипповной носит вполне религиозный характер, неоднократно указывали исследователи. Так, А. П. Скафтымов отмечает, что Рогожин в Настасье Филипповне ощущает молитвенно покоряющий, нежный свет», чувство Рогожина, по его мысли, автор «сопоставляет <…> с ощущением божества» // Скафтымов А. П. Указ. соч. С. 156. По наблюдению М. К. Коджаева, страсть Рогожина к Настасье Филипповне — «это замена отсутствующей веры в Бога. <…> В лице своей "королевны", "раскрасавицы" он хотел иметь не наложницу, даже не жену, а богиню» // Коджаев М. К. Указ. соч. С. 209.

[2] См. об этом подробнее в первом и втором параграфах первой главы.

свидетельствует о личном отпадении Рогожина от Бога»[1] (следует, впрочем, предположить, что, скорее, он потерял веру в Бога гораздо раньше: пока рос «на постных щах» в родительском доме и был бит родителем). Пожалуй, еще более точно последовательность событий изложена М. К. Коджаевым: «Он сначала убил в своей душе Бога, а затем Настасью Филипповну»[2].

Неоднократно исследователи, основываясь на значении имени Анастасия — «воскресшая», делали вывод о «воскресении» Настасьи Филипповны, и эта мысль порой приводила почти к кощунственным идеям о соотношении образа Христа даже не с образом князя Мышкина, а с Настасьей Филипповной[3]. Н. Кэнноскэ предлагает следующую интерпретацию последних событий романа, правда, с оговоркой о том, что предположение может показаться интересным только «исследователям старообрядчества и поклонникам символических толкований»: «Рогожин живет среди скопцов, его дом пропитан смертью и напоминает кладбище, его можно трактовать в качестве алтаря, на котором лежит жертвенное существо»[4]. Как нельзя не согласиться с первой частью этого высказывания, так и нельзя согласиться со второй. При всей преступности секты скопцов, все же человеческие жертвоприношения не были им свойственны[5].

Продолжая, однако, размышления о символическом плане романа и учитывая неслучайность выбора имени героини, а также ярко выраженную в романе «сектантскую» тему, можно прийти к следующему предположению. Настасья Филипповна, «чрезвычайно русская женщина» (VIII, 104) (по

---

[1] Захаров В. Н. Воскрес ли мертвый Христос? // Достоевский Ф. М. Полное собр. соч. Канонические тексты. Т. VIII. Изд-во Петрозаводского государственного ун-та, 2009. С. 654.

[2] Коджаев М. К. Указ. соч. С. 209.

[3] См. об этом: Касаткина Т. А. Указ. соч. С. 29.

[4] Кэнноскэ Н. Указ. соч. С. 245.

[5] До сих пор не утихают споры о том, были ли человеческие жертвоприношения в сектах хлыстов (из среды которых выделилось скопчество), но если таковые и были, то только в начале XVIII века, задолго до появления скопчества. См. об этом, напр.: Пеликан Е. В. Указ. соч. С. 152–162; Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 27; Кутепов К. В. Указ. соч. С. 77–84; 110; Мельников П. И. (Андрей Печерский) Белые голуби // Собр. соч.: в 6 т. Т. VI. С. 316; Пругавин А. С. Указ. соч. С. 23; Якобий И. П. Об уголовной наказуемости принадлежности к изуверным сектам // Журнал Министерства юстиции, 1912, май. С. 102; Высоцкий Н. Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих». С. 17 и др. Что же касается скопцов, то о них доподлинно известно, что человеческие жертвоприношения в их общинах не практиковались, скопцы «приносили в жертву» только свои половые органы, а смерть могла наступить от кровопотери или иных последствий оскопления.

определению Гани Иволгина), сочетающая в себе жертвенность и благородство, презрение к деньгам, любовь к приниженным и юродивым с безумством и кутежами[1], — символ России. Убийство Настасьи Филипповны совершается в доме, где «резали людей»: раскол и сектантство убивают Россию, которая все же непременно воскреснет. За Настасью Филипповну борются: просвещенный христианин Мышкин[2], купец с раскольничьим менталитетом Рогожин и «капиталист» (по своему мировоззрению), «король Иудейский» Ганя Иволгин. Неспроста князь Мышкин сразу после вопроса, заданного Рогожину об его отце, не из старообрядцев ли тот, спрашивает его, «здесь» ли (то есть в своем ли доме — Т. К.) будет Рогожин справлять свадьбу (VIII, 173), то есть в это ли прибежище «мертвого Христа» введет свою невесту.

По наблюдению В. Н. Захарова, в картине «Мертвый Христос» заложен свет грядущего воскресения, однако этот свет не передает копия. «Гольбейн явил образ Христа в преддверии воскресения, — убежден ученый. — Это уже не мертвый Христос, но Тот, чье тело уже пронзила первая искра воскресения <…> Художник передал это непостижимое одоление смерти. <…> Картина Гольбейна свидетельствует не о смерти, а о воскресении Христа. Роман Достоевского — роман Великой субботы»[3]. Однако так же, как, по наблюдению ученого, «мистический эффект живой картины не передает ни

[1] Собственно кутежи Настасьи Филипповны, описание «трехдневной оргии» с Рогожиным не вошли в окончательный текст романа, но сохранились в подготовительных материалах (IX, 216, 228, 229). Подробнее об этом см., напр.: Левина Л. А. Некающаяся Магдалина, или Почему князь Мышкин не мог спасти Настасью Филипповну // Достоевский в конце XX века. Сб. статей. М.: Классика плюс, 1996. С. 343–368. Ср. также описание Настасьи Филипповны А. Л. Волынским: «В ней "два вкуса", две могучих струи, неудержимая склонность к разгулу и тихая скорбь, "гордость оскорбленной и фантастической женщины" и приверженность к малым и смиренным — к каким-то "бедным и смешным чиновницам", к каким-то неведомым актрисам и старухам, к многочисленному семейству старого учителя, который смотрит на нее, как на внучку. Она и беспутна, и добродетельна» // Волынский А. Л. Достоевский: философско-религиозные очерки. СПб.: Изд. дом Леонардо, 2011. С. 53–54.

[2] При всем разногласии в оценках князя Мышкина и толковании записей Достоевского в подготовительных материалах к роману «князь Христос», вряд ли можно сомневаться в христианском мировоззрении героя. Христианином называет князя Ипполит: «…такие, как он, христиане…» (VIII, 342); в подготовительных материалах князь должен был вступить в религиозную полемику с Ипполитом: «Князь умирающему Ипполиту против атеизма <…> и возражения за Христа (IX, 241). Как отмечает В. Н. Захаров, «в романе никто не называет князя Мышкина Христом. Так *метафорически* (курсив авт. — Т. К.) автор определил героя для себя. Его слова проявляют духовную сущность героя, его стремление быть христианином» // Захаров В. Н. Указ. соч. С. 640.

[3] Захаров В. Н. Указ. соч. С. 659.

одна копия»[1], «копия» ритуальных действий у раскольников, соблюдения традиций без литургического общения с церковью и без просвещения, тоже оказывается «мертва». Рогожин убивает свою «учительницу» Настасью Филипповну, взявшуюся его просвещать, и совершает покушение на другого своего «просветителя» — князя Мышкина. «Мертвый», не наполненный смыслом ритуал (как «механическое» сложение матушкиных рук) не может обуздать его «стихийные» страсти.

3.3. Лжепророчества и сектантство в романе «Бесы». Группа Петра Верховенского.

В романе «Бесы», как и в «Идиоте», нет действующих героев-сектантов, однако «сектантская» тема звучит постоянно и настойчиво. В романе можно выделить три тематических линии, связанные с исследуемой проблемой:

а) Марья Тимофеевна Лебядкина (Хромоножка) в своем рассказе о монастыре и изложении собственных религиозных взглядов вдохновляется хлыстовским «пророчеством»;

б) В городе пользуется популярностью «блаженный» «пророчествующий» Семен Яковлевич, квазирелигиозное почитание которого сходно с почитанием хлыстовских «пророков»;

в) Петруша Верховенский в свои планы по «переустройству мира» предполагает включить легенду «получше, чем у скопцов».

Все эти тематические линии взаимосвязаны и требуют детального рассмотрения.

Образ Марьи Тимофеевны Лебядкиной так же, как и красильщика Миколки, избыточно идеализирован в исследованиях творчества Достоевского. Ее пантеистические представления о единстве Бога и природы («Бог и природа есть все одно (X, 116)), об отождествлении Богородицы

[1] Там же.

с «матерью землей» часто вызывают симпатии исследователей, а некоторые даже считают их позицией самого автора[1].

Восхищение в работах о Достоевском образом Хромоножки началось еще в Серебряном веке. Так, у Вяч. Иванова Хромоножка названа «Душой Земли русской» (орфография авт.), «Душой Мира» и «ясновидящей»[2]. «Основной миф в романе Бесы», по Вяч. Иванову, заключается в том, что эта «душа» ждет «Небесного жениха», а Ставрогин им стать отказывается, не выполняет своего предназначения и вешается, «как Иуда»[3]. Н. А. Бердяев видит «у Хромоножки <…> глубокие прозрения»[4]; ее разговор с Шатовым о Богородице и земле называет лучшими страницами мировой литературы, а трагедию Ставрогина определяет как трагедию «человека, оторвавшегося от органических корней, аристократа, оторвавшегося от матери-земли»[5].

Не столь однозначен в своей оценке Марьи Лебядкиной С. Н. Булгаков. Он хоть и называет ее «носительницей Вечной Женственности» (орфография авт.)[6], однако, в отличие от других философов, подчеркивает, что «…она принадлежит к дохристианской эпохе»[7]; «она <…> живет от "слов, написанных в сердцах язычников", и еще не родилась к христианству»[8].

При этом интересно отметить, что «гимны», воспетые Хромоножке русскими религиозными философами, основаны, в первую очередь, не на самом тексте романа, а созданы по впечатлениям от спектакля «Николай Ставрогин», поставленного в Московском Художественном театре

---

[1] См., напр.: Мочульский К. В. Указ. соч. С. 452–453; Чирков Н. М. О Стиле Достоевского. М.: Наука, 1967. С. 183–184; Михнюкевич В. А. Русский фольклор в художественной системе Ф. М. Достоевского… С. 154; Власкин А. П. Творчество Ф. М. Достоевского и народная религиозная культура… С. 109–111; Богач Д. А. Аксиология природы в мировоззренческом и творческом опыте Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук. Челябинск, 2017. С. 133–134; Федорова Е. А. Принцип доминанты в образах героев романа «Бесы» Ф. М. Достоевского (в свете этического учения А. А. Ухтомского)…С. 126 и др.

[2] Иванов Вяч. Основной миф в романе «Бесы» // «Бесы»: антология русской критики. М.: Согласие, 1996. С. 511.

[3] Там же. С. 512.

[4] Бердяев Н. А. Ставрогин // «Бесы»: антология русской критики. М.: Согласие, 1996. С. 523.

[5] Там же. С. 524. Эта же мысль, впрочем, без ссылки на источник повторяется в диссертации С. Д. Снигиревой: «Трагическая вина Ставрогина состоит в том, что он утрачивает связь с почвой» // Снигирева С. Д. Старообрядчество и сектантство в творчестве Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук. С. 128.

[6] Булгаков С. Н. Русская трагедия // «Бесы»: антология русской критики. М.: Согласие, 1996. С. 496.

[7] Там же. С. 495.

[8] Там же.

В. И. Немировичем-Данченко в 1913 году, где роль Хромоножки сыграла М. П. Лилина. На это обратила внимание О. А. Богданова: «…спектакль "Николай Ставрогин" стал чем-то большим, чем ожившие страницы романа "Бесы", — отмечает исследовательница, — он стал новым, самостоятельным произведением искусства. Однако эстетические взгляды эпохи были таковы, что в восприятии большинства зрителей эти два явления различных сфер художественного творчества (роман и спектакль) отождествлялись, и под впечатлением от спектакля они начинали размышлять о романе, часто неосознанно приписывая последнему именно театральные образы и трактовки, несущие все-таки иное содержание»[1]. Ученый выдвигает и убедительно доказывает предположение о том, что суждения философов о роли Хромоножки основываются в первую очередь на образе, созданном Лилиной в спектакле: «…под пером С. Булгакова, Вяч. Иванова и Н. Бердяева, работы которых стали классикой разборов именно романа Достоевского "Бесы", в ряде случаев возникли интерпретации не столько романных образов Ставрогина и Хромоножки, сколько театральных»[2].

Игра Лилиной, по всей видимости, действительно была настолько талантлива, что ей удалось «убедить» не только зрителей, но и целую плеяду русских философов, а вслед за ними и исследователей творчества Достоевского в том, что ее героиня, по крайней мере из женских образов, занимает первое место, и вызвать у них ряд восторгов и символических ассоциаций на ее счет. Как отмечает О. А. Богданова, «в центре всех рецензий по следам премьеры "Николая Ставрогина" — роль Хромоножки <…> Сцена изгнания Хромоножкой Ставрогина и предания его анафеме приобретала, по мнению ряда рецензентов, расширенный и символический смысл народного суда»[3]. Неизгладимое впечатление, произведенное игрой Лилиной, отразилось и в воспоминаниях современников. Так, В. Я. Виленкин, бывший личным

[1] Богданова О. А. Спор о Хромоножке: литература — театр — литература // Вопросы литературы, 2016. № 5. С. 199.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 200.

секретарем Немировича-Данченко, вспоминал впоследствии: «Безумие жалкой, изуродованной личности Марии Тимофеевны было воспринято Лилиной как странная, почти гениальная чуткость больной души. В продолжение всего своего пребывания на сцене это хрупкое, удивительно женственное загадочное существо жило среди других людей замкнутой, блаженной, сосредоточенной жизнью. Те немногие слова, которые она говорила, а еще больше — ее детски светлый взор иногда приоткрывали этот внутренний мир, в котором искалеченная любовь превратилась в вечное терпение, самопожертвование[1] и веру. С первого своего появления на паперти монастыря, когда Мария Тимофеевна в старомодном коричневом платье, с бумажной розой в волосах, нарумяненная, с подведенными бровями, сильно хромая, суетливо проталкивалась через толпу лакеев, она приковывала к себе внимание своим светлым, восторженным и вместе с тем тяжелым взглядом. Встречу Марии Тимофеевны со Ставрогиным в темно-красной мрачной гостиной в доме у генеральши Лилина пронизывала таким порывом беспредельной преданности, любви и самозабвения, что именно ее судьба начинала казаться главным смыслом всей происходящей драмы. И, наконец, последняя сцена хромоножки, ее ночной полубредовый разговор со Ставрогиным, которого она не узнает. Эта сцена производила потрясающее впечатление. Вероятно, потому, что Лилина раскрыла в ней не патологию безумия, но безграничный страх и отчаяние перед внезапно представшим ей образом зла. Всеми силами души она защищала от него свою чистую, зыбкую *мечту*»[2] (курсив наш — Т. К.). Интересно, что здесь сквозь восторг от игры актрисы прослеживается понимание этого образа, совпадающее с разъяснением психического состояния героини, данного автором в подготовительных материалах к роману: «Она не может отличить своих *воображений* от *действительности*» (XI, 255).

[1] На самом деле, в романе ни слова не говорится о «самопожертвовании» Марии Тимофеевны — автор передает лишь зрительское восприятие от игры актрисы. И такое восприятие тоже надолго ляжет в основу понимания образа героини романа.

[2] Виленкин В. Я. Мария Петровна Лилина // Ежегодник Московского Художественного театра. 1943. М.: изд. Музея МХАТ, 1945. С. 456.

Т. Л. Щепкина-Куперник также указывала на то, что игра М. П. Лилиной, которую она считала «одной из лучших артисток не только Московского художественного театра, но и всей русской сцены»[1], в спектакле «Николай Ставрогин» «заслонила всех остальных персонажей»[2]: «Эта жалкая фигурка с грубо накрашенными щеками и бумажной розой в волосах так и стоит передо мной. Ее глаза — то пустые и безумные, то полные "святого страдания" и какого-то прозрения, слова ее, когда она становится на колени перед Ставрогиным, потрясали, и недаром знаменитый бельгийский поэт Верхарн признал ее исполнение наиболее совершенным среди всех остальных»[3].

Такое сформировавшееся, скорее всего, именно под влиянием спектакля мнение о Хромоножке укрепилось надолго. Так, К. В. Мочульский, фактически повторяя данные Марье Лебядкиной характеристики Вяч. Иванова: «душа мира», «вечная женственность», «мать-земля» и наделяя союз Ставрогина с ней тем же символическим звучанием («Она томится в плену, ожидая своего освободителя»[4]), видит в ней «красную девицу», «невесту из народной сказки»[5]. Слова Хромоножки о «матери сырой земле» Мочульский воспринимает как мировоззренческую позицию автора: «Автор вручает своей бедной дурочке величайшее духовное сокровище — тайну о Матери-Земле»[6].

Тем не менее «тайна о матери-земле», изрекаемая Хромоножкой, есть не что иное, как хлыстовское, то есть языческое, не имеющее ничего общего с христианством, учение[7]. Хромоножка слышала их от некой «старицы», скорее всего, принадлежавшей к хлыстовской либо к скопческой общине (или не принадлежавшей к общине, но воспринявшей элементы хлыстовско-скопческого учения), потому что именно в этих сектах были распространены

[1] Щепкина-Куперник Т. Л. Театр в моей жизни. Мемуары московской фифы. М.: АСТ, 2015. С. 284.
[2] Там же. С. 291.
[3] Там же.
[4] Мочульский К. В. Указ. соч. С. 452.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 453. Орфография авт.
[7] Исследователи раскола, в том числе А. П. Щапов, считали хлыстовщину не сектой, «отколовшейся» от Православной Церкви, а рудиментом неизжитого язычества. См. об этом подробнее в первой главе.

так называемые «пророчества»: «А тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: "Богородица что есть, как мнишь?" — "Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого". — "Так, говорит, Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость…"» (X, 116).

На отождествление Богородицы с «матерью-землей» в хлыстовско-скопческой среде указывает, в частности, П. И. Мельников-Печерский: «Главное, годовое, радение бывает в должайшие июньские дни около Троицына дня. В то время в иных, весьма, впрочем, немногих кораблях, хлысты, радея, поют песни, обращенные к "матушке сырой земле", которую отождествляют с Богородицей»[1]. А. П. Щапов покаяние перед землей выделяет в качестве одного из признаков хлыстовского учения и приводит «духовный стих» хлыстов, где «молодец» кается «матушке сырой земле», а земля ему отвечает[2].

Читатель доверяет словам «старицы», как бы заведомо представляя ее «старухой» и традиционно ассоциируя возраст с мудростью, тогда как это слово имело и иное, религиозное, значение. Еще в XVIII веке так называли монахинь[3], впоследствии это слово перешло в «раскольничий жаргон», и «старицами» («старочками») стали именовать женщин и даже молодых девушек, принявших «постриг» в раскольничьих скитах[4]). Такое значение отражено, в том числе, в словаре В. И. Даля: «монахиня, черница, черничка, инокиня, отшельница, скитница, принявшая ангельский чин, постриженная или келейница. *Охоча старица до скляницы*»[5].

---

[1] Мельников П. И. (Андрей Печерский) Белые голуби // Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. С. 312–313.

[2] Щапов А. П. Умственные направления русского раскола… С. 613. Текст «духовного стиха» приведен в первом параграфе первой главы.

[3] Так, в исследовании Н. В. Варадинова при первом упоминании о хлыстах, обнаруженных и Иоанно-Предтеченском женском монастыре в Москве, говорится: «одна "старица" повинилась, что прижила ребенка от мужчины той же ереси» // Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 23–24.

[4] См., например, романы П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» (любое изд.). Так, одна из главных героинь дилогии, Фленушка, приняв «постриг» в раскольничьем скиту, передает поклон своему бывшему жениху «от старицы Филагрии».

[5] Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Совмещенная ред. В. И. Даля и И. А. Бодуэна де Куртене в современном написании. М.: Олма, 2007. Т. 4. С. 165. Наличие в языке нескольких лексических значений слова «старица» вводит некоторых исследователей в заблуждение относительно ее возраста и положения в монастыре. Так, С. Сальвестрони эту «старицу» называет «старушкой на покаянии»,

Проживание «старицы» в монастыре «на покаянии» может означать лишь то, что церковное покаяние было ей назначено в качестве наказания согласно Уложению о наказаниях уголовных и исправительных. На этот момент, что интересно, уже обращал внимание Д. С. Мережковский в своей книге «Л. Толстой и Достоевский», которая была написана значительно раньше постановки спектакля «Николай Ставрогин», и образ Хромоножки в ней не вызывал таких поэтических восторгов, какие вызывал в работах других русских религиозных философов: «По всей вероятности, за одно из таких пророчеств и посадили ее (старицу — Т. К.) на покаяние в монастырь»[1]. Интересно, что Мережковский «пророчество» «русской сибиллы» называет языческим, дохристианским и, более того, даже противохристианским, идущим от антихриста[2].

Учитывая то, что «покаяние» было назначено за «пророчество», следует предположить, что преступление раскольничьей инокини состояло, скорее всего, в участии в одной из запрещенных сект, включающих в себя такие практики, или вовлечении в нее других[3] (и это было вполне возможно, потому что старообрядческая среда была очень неоднородной, и проникновение в нее откровенно сектантских идей было обычным явлением). «Старица» потому и

и в ее прочтении этот образ наделен положительной коннотацией (см.: Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского / пер. с ит. (Серия «Религиозные мыслители»). М.: изд-во ББИ, 2015. С. 151), а Д. А. Богач отождествляет «старицу» с игуменьей (настоятельницей) монастыря, где проживала Хромоножка, хотя игуменья в романе — это совершенно отдельный персонаж // Богач Д. А. Указ. соч. С. 131.

[1] Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский… С. 246.

[2] Там же.

[3] Церковное покаяние, согласно статье 61 Уложения о наказаниях уголовных и исправительных 1845 года, определялось как дополнительное наказание, то есть присоединялось «к наказаниям как уголовным, так и исправительным в некоторых определяемых законом случаях <…> по распоряжению духовного начальства осужденных» // Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб.: в тип. Второго отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1845. С. 20. Хотя в некоторых случаях церковное покаяние назначалось и как единственное наказание, например в ст. 1944, предусматривающей наказание в виде церковного покаяния за попытку самоубийства. Санкции, назначаемые за «религиозные преступления», в основном включали в себя как меру уголовного наказания ссылку на поселение, то есть церковным покаянием не ограничивались. Так, ст. 206 Уложения предусматривала ответственность за распространение «существующих уже между отпадшими от церкви Православной ересей и расколов», а также «в заведении каких-либо новых повреждающих веру сект» и предусматривала наказание в виде «лишения всех прав состояния» и ссылки на поселение. Также и ст. 207 Уложения, в которой конкретизировались секты, признанные «особо вредными»: духоборцы, иконоборцы, молоканы, иудействующие, скопцы — за «распространение своей ереси и совращение в оную других» подвергались лишению «всех прав состояния» и ссылке. Таким образом, учитывая то, что «старица» жила «на покаянии» в монастыре, а не была отправлена в ссылку в Сибирь, к ней была применена вполне еще гуманная мера наказания.

говорит тихо, «шепчет», чтобы не привлекать внимания. Как настоящий адепт культа, она и пребывание в монастыре использует с целью распространения учения своей секты, так как именно в этом видит свою «миссию», и вовсе не собирается каяться.

Притом интересно, что Хромоножка вначале называет Богородицу «упованием рода человеческого», вполне в соответствии с христианским учением, но слова «старицы», в которых ересь «запрятана» в красивую поэтическую «обертку», западают ей в душу. Поэтической «оберткой» хлыстовской ереси являются слова о радости, которая должна последовать за слезами, напитавшими землю: «…И всякая тоска земная и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество» (X, 116). Этот поэтический образ откликнулся в душах читателей и исследователей и показался настолько пронзительным, что не оставил сомнения в том, что «старица» «глаголет истину». Тем более он удачно «ложился» на сложившийся в исследовательской литературе миф о «культе страдания» в творчестве Достоевского[1]. Однако радость, обусловленная слезами, очень напоминает теорию Ивана Карамазова об «унавоживании» земли страданиями, что ни в коей мере не соответствует мировоззрению Достоевского. В «пророчестве» «старицы» радость будто бы «покупается» страданием — так же, как и в монологе Ивана.

В советское время ученые, хоть и редко обращались к роману «Бесы», но впечатление о Хромоножке, сформированное в Серебряном веке, сохранялось. Притом немаловажную роль в идеализации этого образа играла ее бедность, то есть близость к «простому народу», к «земле»[2]. Явная рецепция философов Серебряного века в понимании образа Хромоножки (как и других героев

[1] См. об этом подробнее во второй главе исследования.

[2] Об излишней идеализации «народных» образов см., напр., рассмотренное в первой главе понимание в XX веке каторжников «Записок из Мертвого дома» как жертв царского режима. В случае с Хромоножкой тенденция к идеализации ее образа как «народного» сложилась еще до революции.

романа) прослеживается в книге Н. М. Чиркова «О стиле Достоевского» (1967). Исследователь говорит о «вещих прозрениях», которые «прорываются, как молнии» «сквозь безумные речи», называет Хромоножку «новой Пифией»[1]. «В речах Хромоножки, — считает Чирков, — звучит прежде всего голос земли». Религиозные «озарения» героини, «явно еретические с точки зрения ортодоксального православия»[2] (с чем нельзя не согласиться), он считает, однако, «манифестаци<ей> взглядов Достоевского на землю, как на подлинный живой центр физического и духовного притяжения людей, противопоставленный "скитальчеству" людей типа Ставрогина, потерявших такой центр»[3] (с чем согласиться совершенно невозможно). В итоге, накладывая диктуемую временем идеологию защиты «угнетенных» на символические «прозрения» религиозных философов, ученый приходит к выводу о том, что «в романе указывается единственный путь исцеления — путь к народу, к земле <…> Но для Ставрогина этот единственный путь исцеления невозможен, и он неизбежно гибнет»[4]. Основную мысль романа автор формулирует таким образом: «исцеление для "бесноватых" — это воссоединение с живым целым, неотделимым от земли, — с русским народом»[5]. Таким «представителем» русского народа и является, по мысли Чиркова, Марья Лебядкина, чья «бесноватость» вовсе не смущает автора, а напротив, он считает, что «Хромоножка, будучи одержимой по-своему, противостоит исступлению, беснованию других»[6].

---

[1] Чирков Н. М. Указ. соч. С. 183–184. В пользу того, что исследователь здесь опирается на русских религиозных философов, не цитируя их, вероятно, по идеологическим соображениям, говорит и понимание образа Ставрогина, ориентированное на Бердяева: «Все "бесноватые", исступленные группируются и мечутся вокруг Ставрогина. Все они в какой-то мере бесспорное порождение духа Ставрогина, его эманации» // Чирков Н. М. Указ. соч. С. 185. Ср.: «Ставрогин породил этот бушующий хаос, из себя выпустил всех бесов» // Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 521.

[2] Чирков Н. М. Указ. соч. С. 184. В духе своего времени автор употребляет словосочетание «ортодоксальное православие» с неким сарказмом, формируя тем самым еще один миф о Достоевском, сложившийся в XX веке, как о еретике, якобы расходящемся с традиционным христианским мировоззрением. На наш взгляд, это объясняется государственной атеистической пропагандой советского времени, рамками которой были скованы ученые. Развенчанию этого мифа посвящена, в частности, работа А. Е. Кунильского // Кунильский А. Е. Указ. соч.

[3] Чирков Н. М. Указ. соч. С. 184.

[4] Там же. С. 185.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 184.

В комментариях к Полному собранию сочинений Достоевского при рассмотрении образа Хромоножки также сохраняется ориентация на работы философов Серебряного века: «Ее, слабоумную и юродивую, писатель наделяет ясновидением, способностью прозревать истинную сущность явлений и людей. <…> своей глубинной сущностью Хромоножка неразрывно связана с "землей", "почвой", религиозно-этической народной правдой — в противоположность Ставрогину, утратившему эти кровные связи. Хромоножка разоблачает "мудрого" Ставрогина как предателя и самозванца» (XII, 230)[1].

Иной позиции придерживался М. С. Альтман, затронувший тему прототипов романа Достоевского в своей книге об И. Г. Прыжове. В образе Марьи Лебядкиной Альтман видит черты хромой «целительницы» Марьи Ивановны Скачковой, отображенной в известной книге Прыжова «Двадцать шесть московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков»[2]. Однако, надо отметить, что, кроме хромоты и имени, вряд ли что-либо объединяет Марью Тимофеевну Лебядкину и Марью Ивановну Скачкову: последняя пользовалась огромной популярностью в народе, к ней приезжали знатные особы, ее задаривали «подношениями». Как отмечает И. Г. Прыжов, на некоторое время в Москве установилась «мода» на Марью Ивановну, и дошло до того, что «через нее получали выгодные места»[3], тогда как Марья Лебядкина живет «по углам» с пьяницей братом, от которого терпит побои, а внимание к ней Ставрогина окончательно сводит ее с ума.

Начало постепенному процессу переосмысления образа Хромоножки положила Л. И. Сараскина[4], предпринявшая попытку разрушить ее «волшебные чары», «околдовавшие» исследователей почти на столетие. «Если

[1] На самом деле на роль «самозванца» Верховенский только прочит Ставрогина, но он им так и не становится. В комментариях не разъясняется, какое предательство Ставрогина разоблачает Хромоножка: интересов «дела», Лизы, Даши или иное.

[2] Альтман М. С. Отображение Прыжова в художественной литературе // В кн.: Альтман М. С. Иван Гаврилович Прыжов. М.: изд-во Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1932. С. 144.

[3] Прыжов И. Г. Двадцать шесть московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков… С. 111.

[4] См.: Сараскина Л. И. «Противоречия вместе живут…» (Хромоножка в «Бесах» Достоевского) // Вопросы литературы, 1984. № 11. С. 151–176.

Марья Лебядкина, — задается вопросом ученый, — "воплощение внутренней гармонии и совершенства", позитивное воплощение мистико-идеалистических концепций Достоевского о человеке, то почему она наделена хромотой и лишена разума? Неужели для того, чтобы быть совершенным человеком, нужно выйти за пределы нормы и стать объектом медицины? <…> Почему же она, ясновидящая Хромоножка, не разглядела сразу истинного лица своего жениха, не разгадала его подлинных намерений и так обманулась в нем?»[1] Сараскина выделяет бесовские, ведьминские черты в Хромоножке, когда она «хохотала <…> в лицо» Ставрогину, кричала ему что-то «с визгом и с хохотом», и здесь, по наблюдению исследовательницы, ее «ведьминское» лицо придает дополнительный смысл вынесенным в эпиграф строчкам из стихотворения Пушкина «Ведьму ль замуж выдают?»[2].

Развенчивая «культ» Хромоножки в литературоведческой науке, исследовательница тем не менее соглашается с бытующим представлением о культе «матери-земли» в художественной и мировоззренческой картине самого Достоевского и считает, что именно здесь Хромоножка права: «…идея поклонения земле — одна из самых заветных у Достоевского <…> Земля свята; с ней связаны идеалы народной правды, ей поклоняются грешные и праведные <…> Вера в пророчество старицы, непритязательная, искренняя молитва "просветляют" облик Хромоножки»[3]. Притом, что интересно, применительно именно к образу Хромоножки автор использует очень точное слово — «идолопоклонство» (определяя таким образом отношение Лебядкиной к Ставрогину[4]), не замечая, однако, что самое настоящее идолопоклонство — это и есть поклонение земле.

Зачастую исследователи, в том числе и Сараскина, рассматривая речь Хромоножки о земле, соотносят ее слова с Сониными, когда та посылает Раскольникова поцеловать землю, которую он осквернил. Однако в словах

[1] Там же. С. 153.
[2] Там же. С. 175.
[3] Там же. С. 161–162.
[4] Там же. С. 174.

Сони нет ни обожествления земли, ни соотношения земли с Богородицей, ни какого-либо иного кощунства. Соня посылает Раскольникова поклониться не земле, а «всему свету, на все четыре стороны», и это уже начало понимания категории вины в духе старца Зосимы, когда каждый «…за всех и за вся виноват» (XIV, 290).

Сопоставляя Хромоножку с лжеюродивым Семеном Яковлевичем, изображенным явно сатирически, в «пророчество» которого склонны верить жители города, Сараскина справедливо отмечает, что «…профессиональное юродство дискредитировано в романе, с него снят покров мистической тайны, чудесного ясновидения, а сам юродивый изображен в высшей степени нелицеприятно»[1], и задается вопросом: «Можно ли на этом фоне говорить о "святом юродстве" Марьи Лебядкиной?»[2] Отвечая на этот вопрос отрицательно (а видимо, такой ответ ученый и предполагает), вряд ли одновременно можно согласиться с «хлыстовским пророчеством», включенным в речь Хромоножки, а тем более воспринимать его как часть позиции самого автора.

В настоящее время можно отметить одновременно присутствующие в литературоведческой науке полярные точки зрения на образ Марьи Лебядкиной. Некоторые исследователи продолжают разделять мнение философов, когда-то восхитившихся игрой Лилиной и «облекших» образ героини в мистифицированную форму; для других заведомо положительной ее характеристикой является близость к народу; у иных просто вызывает симпатию или жалость образ несчастной душевнобольной и воспринятое ею «пророчество». Так, В. А. Михнюкевич называет Хромоножку «носительницей дорогого для писателя фольклорно-почвенного сознания»[3], считает, что «мотив Богородицы — матери сырой земли концентрирует положительные почвенные идеалы автора»[4]. Почему едва мелькнувшая на

[1] Там же. С. 160.
[2] Там же. С. 161.
[3] Михнюкевич В. А. Фольклор в «Бесах» Достоевского // Русская литература, 1991. № 4. С. 20.
[4] Там же. С. 22.

страницах произведения героиня, чьи слова пересказывает другая героиня, «слабая главою», стала «глашатаем» «истин вековых» или «голосом автора» в романе, исследователь не поясняет.

А. П. Власкин также считает Марью Лебядкину носительницей «народной религиозности»[1], а идею хлыстовской «пророчицы» называет «вдохновенной»[2]. Из современных исследователей Власкин, пожалуй, является наиболее ревностным поклонником Хромоножки, так как уже даже не использует образы-символы, данные ей философами Серебряного века, а ее самое «вписывает» в плеяду философов и даже «возвышает» над ними, делая как бы их «предтечей». По мысли автора, «идея Хромоножки (на самом деле, не Хромоножки, а ее собеседницы — Т. К.) оказывается своего рода "связующим звеном" между многовековой народной религиозной традицией, уходящей корнями в язычество, с одной стороны, и сложнейшими богословскими исканиями русской интеллигенции на рубеже XIX–XX веков — с другой»[3]. Власкин сравнивает Хромоножку со Степаном Трофимовичем, считая, что лишь эти «два персонажа <…> не только "пронесли свой крест" в романе, но и осознали каждый свой крест»[4]. С таким пониманием образа Степана Трофимовича нельзя не согласиться, тогда как действие, обозначаемое глаголом «осознать», по отношению к Марье Лебядкиной, вообще не применимо. Все ее поступки совершаются без участия разума: в ее поведении проиллюстрированы серьезные психические отклонения: она не слышит непосредственно рядом с ней звучащей речи, «забывает» принять пищу, путает реальное и фантастическое.

Т. А. Касаткина отчасти объясняет симпатии исследователей к образу Хромоножки «богатством ее эмоциональной сферы», которая «делает Марью Тимофеевну привлекательной, несмотря на ее сумасшествие»[5]. По мысли

[1] Власкин А. П. Указ. соч. С. 109. Впрочем, носителем той же «народной» «религиозности» / «духовности» автор считает и Федьку Каторжного.
[2] Там же. С. 110.
[3] Там же. С. 110–111.
[4] Там же. С. 113
[5] Касаткина Т. А. Без Бога… // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 9 т. Т. 5. Бесы. Вст. ст. Касаткиной Т. А. М.: Астрель, АСТ. 2003. С. 79.

автора, «…чувствительность Марьи Тимофеевны дает ей возможность проникать в сущность ситуации и чувства других людей помимо логики и рассуждения, а иногда и вопреки им. <…> Но, с другой стороны, господство эмоциональной сферы, лишающее героиню возможности различать "бывшее" и "небывшее", реальность и фантом <…> приводит к искажению и подмене <…> *Богородица — мать сыра земля*… В каком-то смысле это все равно что *Князь — Ставрогин* (курсив авт.). Одна подмена ведет к другой»[1]. Справедливо называя хлыстовское «пророчество», воспринятое Хромоножкой, «подменой» (подменой, надо отметить, истинной роли Богородицы для всего мира, родившей Бога, а не зерно), Касаткина тем не менее все равно включает его в художественную картину мира самого автора и утверждает, что оно не является «еретическим», приводя в пример образы из акафистов Богородице и иных молитв: «О, Земле благая, прозябшая клас неоранный» и др.[2]. Однако здесь имеет место символический язык богослужебного текста, заведомо аллегорический и потому не воспринимаемый буквально. В «пророчестве» же «старицы» речь идет *буквально* о языческом поклонении твари вместо Творца.

Не подверженной «чарам» Хромоножки остается О. А. Богданова: «С точки зрения здравого смысла, она безумна; ее поведение эксцентрично. Вкладывая ей в уста рассуждение о Богородице — матери сырой земле, автор указывает на связь героини с русской "почвой". Однако эта душа питается не столько христианскими, *сколько языческими соками предания, что и делает ее беззащитной перед бесами*»[3] (курсив наш — Т. К.). В болезни Хромоножки, в ее безумии ученый видит символическое изображение болезни русского народа, не просвещенного Христовым светом, и потому «указания Достоевского на духовную болезнь русского народа не были услышаны не только современниками писателя, но и в Серебряном веке, склонном

[1] Там же. С. 78–79.
[2] Там же. С. 79.
[3] Богданова О. А. «Мир станет красота Христова» (проблема красоты в романе Ф. М. Достоевского «Бесы») // Достоевский и мировая культура, 2009. № 25. С. 343.

к идеализации "народной правды" и отождествлению ее с правдой христианской. Только опыт последующей истории открыл глаза читателям "Бесов" на глубину прозрений и предупреждений писателя»[1]. С этим наблюдением невозможно не согласиться, и в пользу того, что идея автора здесь «угадана» верно, говорят сходные мысли самого Достоевского, изложенные им впоследствии в «Дневнике писателя», — о проникновении сектантских учений как в высшее общество, так и в народную среду: «…многие смеются совпадению появления обеих сект у нас в одно время: штунды в черном народе и редстокистов в самом изящном обществе нашем. Между тем тут много и не смешного. Что же до совпадения в появлении двух наших сект, <…> они вышли из одного и того же невежества, то есть из совершенного незнания своей религии» (XXV, 12).

Итак, Хромоножку, которая «не может отличить своих воображений от действительности», вдохновленную словами хлыстовской «пророчицы», нельзя считать ни «почвенным», ни «народным», ни «духовным» идеалом в художественном мире Достоевского. Сама по себе принадлежность к народной среде еще не делает ее прекрасно-положительным образом. Нельзя не заметить, что подобная интерпретация этого образа, говоря словами Достоевского, проистекает также из «незнания своей религии», что, конечно, обусловлено во многом особенностями времени: коммунистической идеологией XX века, сформировавшей в том числе и взгляд на литературу[2].

---

[1] Богданова О. А. Спор о Хромоножке: литература — театр — литература … С. 208. К сходной мысли приходит и Л. И. Сараскина: «Народ, вовлеченный в бесовские действия, духовно болен и более других нуждается в исцелении, потому что не всегда знает о своей болезни. Вот самая откровенная и мужественная правда, сказанная Достоевским о современной ему России…» // Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Советский писатель, 1990. С. 138.

[2] Интересно, впрочем, отметить, что ничуть не сомневаются в том, что вера Марьи Лебядкиной — языческая, азербайджанский исследователь М. К. Коджаев: «духовно она настолько слита с почвой, что даже не чувствует никакой потребности веры в Бога. Она верит в русскую почву и поклоняется ей. Ее богиня — это земля. Вера Лебядкиной не христианская, а языческая. Она поклоняется культу земли» (Коджаев М. К. Указ. соч. С. 235), а также японский исследователь Н. Кэнноскэ, сопоставляя «народные верования» Марьи Лебядкиной с верой японских шаманок-прорицательниц (мико). (Кэнноскэ Н. Указ. соч. С. 264). Новую интерпретацию в выявлении источника идеализации Хромоножки предлагает С. А. Кибальниченко. Возникновение «ивановского мифа» о Хромоножке ученый связывает с интересом философа к Ницше (его работе «Рождение трагедии из духа музыки», что повлияло на определение им романов Достоевского как романов-трагедий). В качестве источника мифа о земле, ждущей «небесного жениха», ученый называет один из мифов о Дионисе, на который опирался Ницше: «Земля ждет второго пришествия Диониса-Христа, который принесет ей избавление. Последнюю сюжетную линию этого магистрального мифа Иванов и

Если по поводу образа Хромоножки не затихают дискуссии, и нельзя не отметить, что в первую очередь своими страданиями (а вовсе не «пророчествами») она все же вызывает читательскую симпатию и жалость, то иной «пророчествующий» герой «Бесов» показан явно сатирически и даже саркастически. Прототипом Семена Яковлевича, «блаженного» и «пророчествующего», к которому ездила молодежь ради «увеселения», стал Иван Яковлевич Корейша, черты которого ранее отразились в Фоме Опискине[1].

Имя Ивана Яковлевича присутствует в подготовительных материалах к роману: «Ив<ан> Яковлевич: "Кололацы". "У него откровенные кололацы, а у вас те же кололацы, но вы думаете, что величайшая мудрость". Нечаев (Верховенский — Т. К.) думает, что Ив<ан> Яковлевич подкуплен. Милюков (Липутин — Т. К.) уверяет его, что это просто дурак. Нечаев задумывает: "Жаль! На его месте при таком влиянии можно много сделать". (И думает его обратить)» (XI, 235). И хоть от мысли сделать Ивана Яковлевича «агентом» Верховенского Достоевский отказывается, все же показательно само наличие такого замысла в «творческой лаборатории» писателя: Петруша мог для своих целей воспользоваться жадностью народа до различных «ложных чудес» (этот образ традиционно сопровождает приход антихриста (см.: 2 Фес. 2:9)). Впрочем, идея Петруши «пустить легенду» об «Иване Царевиче» зиждется на том же самом шатком фундаменте — народном суеверии.

«Кололацы» — известное словечко Корейши (однажды на вопрос своей посетительницы: «женится ли Х» тот ответил: «Без працы не бенды кололацы»[2]) — ответ понравился, и над значением слова «кололацы»

"обнаружил" в романе "Бесы". И, таким образом, как отмечает ученый, «благодаря мифотворчеству Иванова в достоеведении появился "ницшевский след"» // Кибальниченко С. А. Вячеслав Иванов и ницшевский след в достоеведении // Русско-Византийский вестник. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви, 2023. № 2 (13). С. 100–102.

[1] Впервые на то, что именно Корейша стал прототипом Семена Яковлевича, обратил внимание М. С. Альтман. Исследователь также указывает на еще одного возможного прототипа — Семена Митрича, о котором Прыжов рассказывает в том же сборнике, — совершенно больного человека, даже практически лишенного членораздельной речи, тем не менее тоже окруженного народным почитанием. Соединение двух имен могло дать имя Семену Яковлевичу // Альтман М. С. Указ. соч. 142–143.

[2] Прыжов И. Г. Двадцать шесть московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков… С. 17.

почитатели лжеюродивого дурачка долго ломали головы. После выхода книги И. Г. Прыжова «Двадцать шесть московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков» словечко было «подхвачено» журналистами и стало синонимом «бессмыслицы». В конце XIX века А. Л. Волынский посвятил целую статью — не столько Корейше, сколько одному этому, «изобретенному им» слову, «некогда довольно бойко обращавш<ему>ся в журналистике, а теперь совершенно заброшенн<ому>»[1]. «Кололацы», — по наблюдению Волынского, — приобрело значение «пустозвонно-бездарного, докторального красноречия, двусмысленно-великолепного, как пифические кололацы Корейши»[2]. «Повсюду — кололацы, — символически замечает автор. — И что всего ужаснее, даже там, где люди собираются во имя живого дела, во имя живой прогрессивной задачи»[3].

Интересно, что именование «прогрессивной задачи» «кололацами» (то есть «ерундой», «бессмыслицей») значилось и в подготовительных материалах к «Бесам»: «В обществе возникают многие остроумцы с вопросами: что такое общее дело — не те же ли кололацы? Одного из таких исключают с негодованием и посылают статью за общею подписью в виде протеста. / NB. — Так Вы думаете, что общее дело все равно что кололацы? — Я думаю, что в том виде, в котором оно представляется, — кололацы» (XI, 236). Как отмечает по поводу этой записи Л. И. Сараскина, «шутовские манипуляции юродствующего Семена Яковлевича поставлены на одну доску с мошенничеством Петра Верховенского и являют собой лжедеятельность, лжепророчества»[4].

По аналогии с «кололацы» Достоевский подбирает и иные «словечки», достойные лексикона «пророчествующего»: «"Голохвосты". / "Говохи, говохи". / "Миловзоры! Миловзоры!"/ "Новодумы, новодумы". "Пологруди, пологруди"» (XI, 235–236). «Миловзоры», на котором писатель

[1] Волынский А. Л. Кололацы. Забытое слово // Северный Вестник. Журнал литературно-научный и политический, 1894. № 12. С. 87.
[2] Там же. С. 88.
[3] Там же.
[4] Сараскина Л. И. «Противоречия вместе живут…» (Хромоножка в «Бесах» Достоевского) … С. 160.

останавливается, на самом деле не просто замена «кололацам». Вначале это словечко Семен Яковлевич употребляет, казалось бы, беспричинно: «"Миловзоры! Миловзоры!" — изволил он выговорить сиплым баском и с легким восклицанием» (X, 257). Во второй раз Семен Яковлевич свои «миловзоры» в сочетании с «елей» обращает непосредственно к Лизе, когда та бежит поднимать Маврикия Николаевича, ставшего на колени перед Семеном Яковлевичем по ее же приказу: «Вставайте, вставайте! — вскрикивала она как без памяти, — встаньте сейчас, сейчас! Как вы смели стать!» (X, 260). Конечно, такая картина должна была произвести впечатление даже на помешанного, поэтому он и произносит свои «миловзоры» как «комплимент» Лизе. С учетом этого становится понятно, что и первое употребление в эпизоде посещения Семена Яковлевича этого словечка тоже связано с дамами, едва зашедшими во флигель и теснившимися «у самой решетки» (X, 257). Конечно, здесь Достоевский несколько «смягчает» поведение лжеюродивого, слегка «окультуривая» его по сравнению с прототипом, но все же показывает те же «бушующие» в нем страсти, несмотря на «юродство». Судя по описанию И. Г. Прыжова, и Корейша, будучи фактически невменяемым, тем не менее отличал среди посетителей хорошеньких женщин и, пользуясь своим положением «дурачка», сажал их к себе на колени и позволял всякие вольности, невозможные в обществе для человека здравомыслящего[1].

На отличие прототипа от героя уже обращала внимание Е. А. Дубеник, считающая, что образ Семена Яковлевича «многоассоциативен и обладает потенциалом двойного прочтения»[2]. Иными словами, исследовательница склонна рассматривать образ Семена Яковлевича в положительном ключе и видеть в его выходках «глубинный смысл». Е. А. Дубеник полагает, что «образ юродивого, созданный Ф. М. Достоевским, обладает «нулевой» модальностью, автор *никак* (курсив наш — Т. К.) не высказывает собственного

[1] Прыжов И. Г. Двадцать шесть московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков… С. 9, 14.
[2] Дубеник Е. А. Многоассоциативный принцип построения характера юродивого Семена Яковлевича в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные науки, 2010. № 5. С. 86.

отношения к представленному персонажу»[1], находит в романе «скрытую полемику» с Прыжовым, чью книгу считает «кощунственной», так как Достоевский «"очищает" юродивого от "зловония" прыжовской карикатуры»[2]. «Чистое белье» и «легкая рыбка», которую «вкушал» Семен Яковлевич, по мысли исследовательницы, служат указанием на его «упорядоченность», в отличие от портрета Ивана Яковлевича, лежавшего в грязи и евшего исключительно руками мешанину из блюд, — каким он запомнился читателям по книге Прыжова. Исследовательница предлагает считать «миловзоры» палиндромом: прочитав его справа налево, получает, правда, с орфографическими ошибками: «[мил**а**взоры — ыр**о**зв**а**лим]»[3] (хоть Достоевский и использовал окказионализм для характеристики речи лжеюродивого, но все же в роли соединительной гласной в русском языке может выступать только «о», но никак не «а»; правило о правописании приставок исследовательница тоже не учитывает). На этом основании делается вывод о том, что Семен Яковлевич показывает разрушительную силу пятерки Верховенского, с чем согласиться весьма сложно. Такие выводы сродни тому, как Пьер Безухов высчитывал числовые значения имен Наполеона и своего и «подстраивал» под нужное число, и вряд ли к ним следует относиться сколь-либо серьезно. Нельзя также согласиться и с «нулевой модальностью» образа Семена Яковлевича — весь эпизод буквально пронизан сатирическим тоном («изволил <…> выговорить сиплым баском»; «спокойно и лениво окинул всех своими маленькими глазками» и т. д.). Портрет Семена Яковлевича также представлен автором в явно иронической тональности: «…с раздутою правою щекой и как бы несколько перекосившимся ртом, с большою бородавкой близ левой ноздри, с узенькими глазками и спокойным, солидным, заспанным выражением лица» (X, 256). Описание трапезы лжеюродивого: «Он только что откушал уху из легкой

[1] Там же. С. 84.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 85.

рыбки…» (X, 256) иллюстрирует благополучие и любовь к комфорту Семена Яковлевича, живущего у купца «в довольстве и холе» (X, 254), а также явственно соотносится с иронически изображенным завтраком Кармазинова, который «кушал свою утреннюю котлетку с пол стаканом красного вина» (X, 285). Не может обладать «нулевой модальностью» и нецензурная брань Семена Яковлевича в адрес дамы, вызвавшая гомерический хохот кавалеров (X, 260).

Л. И. Сараскина «юродство» Семена Яковлевича называет «профессиональным» юродством (то есть связанным с извлечением дохода), которое дискредитировано в романе[1] и предлагает гораздо более реалистичный, чем другие исследователи, комментарий к пониманию этого образа: «блаженный, разъевшийся на дармовых харчах, ленивый, безразличный, оставляет впечатление скорее шута-мистификатора, чем пророка-ясновидца»[2]. Именно поэтому Достоевский и «отмывает» Корейшу, «наряжая» его в чистое белье и немецкое платье: чтобы показать, что его накормили, отмыли, приодели, но «пророчества» о «кололацах» остались прежними.

Феномен «ложного юродства» впоследствии будет описан в психиатрической науке как «культ психических больных»[3]. На необходимость отличия юродства как христианского подвига от лжеюродства неоднократно указывали и церковные писатели, занимавшиеся изучением этого явления. Так, проблему появления «мнимо-юродивых» — «тунеядцев, которые, не желая трудиться, под видом юродства любят жить на чужой счет и своими странными выходками невольно обращают внимание других»[4], поднимает в своей работе «Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви» свящ. И. А. Ковалевский. Исследователь отмечает, что таким лжеюродивым, «тунеядцам», жилось очень вольготно и привольно на Руси «в том умственном и нередко нравственном мраке, какими

[1] Сараскина Л. И. «Противоречия вместе живут…» (Хромоножка в «Бесах» Достоевского) … С. 160.
[2] Там же.
[3] См. об этом подробнее в 1-м параграфе 2-й главы.
[4] Ковалевский И. А. Указ. соч. С. 17.

богато было прошлое нашего отечества. Да и теперь еще, как известно (первое издание книги вышло в 1902 году — Т. К.) многие грады и веси нашего отечества, не исключая Москвы, часто дают гостеприимный приют такого рода мнимо-юродивым»[1].

Популярность таких лжепророков в обществе (либо просто душевнобольных людей, которых другие использовали в своих целях) приводит Петра Верховенского к мысли о том, что и его идею о переустройстве общества необходимо мистифицировать: «Мы пустим легенду получше, чем у скопцов» (X, 325). Неспроста Верховенский тоже участвовал в поездке к Семену Яковлевичу. Склонность к суевериям, интерес ко всякого рода «пророчествам» делает людей более внушаемыми. Петруша «приметил» эту особенность и решил «пустить легенду». Интересно, кстати, что уже в книге Прыжова отмечается тенденция к созданию культа и почитанию душевнобольных людей за «пророков». Иван Яковлевич Корейша был вовсе не «уникален» для своих почитателей: толпе просто нужно было «сотворить себе кумира». Поэтому, как отмечает исследователь, сразу после похорон Ивана Яковлевича «неутешная толпа <…> пошла в безумный дом и венчала там на место Ивана Яковлевича нового юродивого, который уже лежал на его месте, испив малую толику от заупокойной чаши»[2]. Такой склонностью толпы к вере в «чудеса ложные» и решил воспользоваться Петруша. Следовательно, образ лжеюродивого Семена Яковлевича соотносится как с образом Хромоножки, проникшейся языческим культом «матери земли», так и с идеей Петра Верховенского «орелигиозить» революционное движение. Согласно его замыслу, в этой легенде Ставрогину уготована главная роль самозванца Ивана-царевича, который «скрывается» до поры, но «он явится, явится» (X, 325). Ожиданием этого «явления» Верховенский планирует связать народ во время «смуты», то есть фактически

[1] Там же. С. 17–18. Притом исследователь, православный священнослужитель, человек очень образованный, имевший ученую степень кандидата богословия и служивший клириком Покровского собора Василия Блаженного, здесь указывает и на книгу И. Г. Прыжова «Двадцать шесть московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков» 26…», не подвергая сомнению изложенные в ней факты.
[2] Прыжов И. Г. Указ. соч. С. 34.

вооруженного захвата власти: «Мы пустим пожары... Мы пустим легенды... <…> Ну-с, и начнется смута! Раскачка такая пойдет, какой еще мир не видал... <…> Нам ведь только на раз рычаг, чтобы землю поднять. Все подымется!» (X, 325).

Упомянутое Верховенским как бы вскользь сравнение революционной группы с сектой скопцов неслучайно, и, более того, указание на такое соотношение присутствует в самом тексте, когда рассказчик называет Липутина, «деспота, скрягу и процентщика», в то же время «яростн<ым> сектатор<ом> бог знает какой будущей "социальной гармонии", упивавшегося по ночам восторгами пред фантастическими картинами будущей фаланстеры…» (X, 45). Логично, таким образом, предположить некоторую связь между легендой об Иване-царевиче и преступными деяниями заговорщиков, которая определяется именно соотношением революционной группы Верховенского с сектой и самим феноменом сектантства[1].

Исследователи уже указывали на тоталитарность управления Петром Верховенским своей «пятеркой» и роль квазирелигиозной идеи в этом управлении. Так, весьма смелая для советского времени мысль о роли Петрушиной «легенды» в управлении людьми и о способах подчинения группы «наших» Верховенскому представлена в диссертационном исследовании Н. С. Коноплева: «Петр Верховенский хочет, чтобы Ставрогин ("Иван-царевич") был и "богом Саваофом", и живым человеком. И сам Верховенский уверен, что ему это удастся сделать. С этой целью он думает "пустить" легенды и пожары. Все "бесы" верят в действенность того, что им говорят сверху. Они не рассуждают. Жизнь запутана, и лучше действовать без разговоров. Современный миф как раз и возникает на основе повального

[1] В комментариях к Полному собранию сочинений Достоевского приводится наблюдение адвоката В. Д. Спасовича из его речи по резонансному делу скопцов Плотицыных о том, что сектантские легенды могут быть использованы «крамольниками» для произведения смуты (XII, 307). Однако здесь также интересен и психологический аспект — подчинения людей самозваному лидеру при помощи квазирелигиозной идеи.

безмыслия, когда все решают "вожди" <…> Достоевский показывает мифотворцев и почву, на которой они произрастают»[1].

В. В. Смирнова отмечает склонность к мистификациям и «таинственности» прототипа Петра Верховенского — С. Г. Нечаева, предопределившую, по мысли автора, «общий маскарадный характер его действий»[2]. Автор приводит целый ряд эпизодов «краткой истории "Народной расправы"», которые «словно сошли с театральной сцены»[3]. Например, на одно из заседаний пятерки Нечаев явился в офицерском мундире, потому что якобы «только что присутствовал на собрании "военной ветви" организации, которой в действительности не существовало»[4]. В другой раз — инсценировал арест одного их членов группы, просто чтобы его «разыграть», «припугнуть»[5]. Интересно, что исследовательница уже называет здесь признаки зависимости («культовой аддикции») от группы, имеющей сектантский характер, которые будут описаны в науке значительно позже. В частности, она отмечает, что пребывание в организации, которая сообщает действительности «миражный характер», приводит «к размыванию границ человеческой личности»[6].

Мысль о соотнесении «пятерки» Верховенского с сектой, правда, хлыстовской, а не скопческой, уже высказывал И. Л. Волгин: «…Антихрист Ставрогин выполняет функции не только "князя", "Ивана-царевича" и т. д. Он еще и "типичный" хлыстовский христос <…> Он формально вне "наших", их организационной рутины (вербовка неофитов, наказание ослушников и т. п.), но как бы освящает все действия секты самим фактом своей сопричастности. Ставрогин <…> является (это его основная роль); он, как и положено хлыстовскому христу, сожительствует (плотски или духовно) с двумя потенциальными "богородицами" — двумя Мариями, чьи дети

[1] Коноплев Н. С. О некоторых противоречиях мировоззрения Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филос. наук. Иркутск, 1970. С. 158.
[2] Смирнова В. В. Роман Ф. М. Достоевского «Бесы» и проблема гротеска: дисс. … канд. филол. наук. Саратов, 1985. С. 142.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 142–143.
[5] Там же. С. 143.
[6] Там же. С. 147.

(вымышленный у Лебядкиной и реальный у Шатовой) умирают вскоре после рождения, что может рассматриваться как описанное у Мельникова-Печерского хлыстовское жертвоприношение. С этой точки зрения более ясна и композиционная роль Ставрогина в романе»[1]. Конечно, в этой интерпретации далеко не со всем можно согласиться. Ни о каких жертвоприношениях младенцев в романе речи не идет, и, при всей безнравственности и «новой морали» (точнее, ее полном отсутствии) революционеров-заговорщиков, убиенных младенцев в арсенале их преступной деятельности не было. Впрочем, и многие изучавшие историю хлыстовщины ученые именно эти обвинения в отношении хлыстов подвергали сомнению[2]. Однако важно, что И. Л. Волгиным уже выявлена роль Ставрогина как «гуру», наделенного мистической властью, и именно этой его особенностью внушать почтение, трепет и ужас Верховенский хочет воспользоваться, пустив «легенду».

Рассмотрению связи мотива самозванства в «Бесах» с сектантской тематикой посвящена работа С. Д. Снигиревой, где исследовательница приходит к выводу о том, что «сектантство, которое во второй половине XIX века ассоциировалось с враждебными России политическими силами: лондонскими пропагандистами и польскими революционерами, — становится в романе одной из форм беснования, которым одержима Россия»[3]. По мнению автора, легенда скопцов вводится в идейную канву произведения, чтобы отразить «радикальные концепции о революционном потенциале, заключающемся в сектантстве»[4]. Однако, скорее, дело как раз в обратном: не революционный потенциал сектантства интересует писателя (секты как таковые и не изображены в романе, лишь единожды Петр Верховенский замечает в разговоре со Ставрогиным: «здесь скопцы есть в уезде,

[1] Волгин И. Л. Родиться в России: Достоевский и современники: жизнь в документах… С. 263.
[2] См. об этом подробнее в предыдущем параграфе.
[3] Снигирева С. Д. Мотив самозванства и сектантский контекст… С. 90–91.
[4] Там же. С. 84.

любопытный народ… Впрочем, потом» (X, 180)), а сектантские признаки, присущие революционной группе.

Поскольку Петр Верховенский отводит Ставрогину в своем «новом мире» роль «Ивана Царевича» и сам Ставрогин сразу же понимает, что речь идет о самозванце, то и легенда должна быть связана с образом «потаенного», «скрывающегося» царя — образа, столь излюбленного в различных сектах во все времена[1]. Два русских правителя: Елизавета Петровна и Петр III — «удостоились» стать героями скопческого фольклора. Согласно распространяемым в хлыстовско-скопческой среде легендам, «Христос явился "в силе и славе" в образе императора Петра III. Воцарению его на русском престоле предшествовала комета с птичьими ногами, с крестами на голове, знаменами по бокам и палящею со спины пушкою»[2]. Роль Елизаветы в скопческих легендах рассматривается двояко: в одних легендах она представлена лишь «духовной матерью» Петра III, которая, прознав, что в Голштинии родился «божественный младенец», поехала за ним и перевезла в Петербург, хотя, как поется в скопческом «роспевце», «желали многие державы, / чтоб царем его иметь»[3]. По другой же версии, «христос» Петр III воплотился от «чистой девы» царицы и святого духа[4]. Сама императрица по обретении «божественного младенца» царствовала два года (по другим версиям, вовсе не царствовала), а затем, передав престол похожей на нее фрейлине, ушла в Орловскую губернию и жила там у крестьянина-скопца под именем крестьянки Акулины Ивановны[5]. Петр III, как считали скопцы, был оскоплен, потому Екатерина II его невзлюбила и в отместку захотела завладеть

[1] Распространение среди сектантов легенд, связанных с императорами, их потомками и т. д. — тема для отдельного исследования. Известно, что даже в советское время, приблизительно до середины XX века, ходили легенды о происхождении различных сектантских лидеров или просто психически нездоровых людей, выдаваемых их предприимчивыми родственниками за «пророков», об их царском или просто знатном происхождении. См., напр.: Александров А. Проповедники тьмы и мракобесия (реакционная сущность религиозных сект иннокентьевцев, иеговистов и мурашковцев). Кишинев: гос. изд-во Молдавии, 1958. С. 20; Москаленко А. Т. Кто такие иеговисты? М.: Знание, 1959. С. 4; Узков И., Маят Е. Профессия — паразит… // Наука и религия, 1960. № 12. С. 26 и др.

[2] Волков Н. Н. Секта скопцов. Изд. 2, доп. Л.: ОГИЗ, Прибой, 1930. С. 46.

[3] Там же. С. 48.

[4] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 512; Мельников П. И. (Андрей Печерский) Указ. соч. С. 273.

[5] Волков Н. Н. Указ. соч. С. 47; Мельников П. И. (Андрей Печерский) Указ. соч. С. 273.

престолом (как поется в скопческом «роспевце», «Царской славой и короной / Завладать хочет ворона, / Или Вторая Екатерина»[1]). Узнав об этом, он переоделся в одежду солдата, тоже скопца, который добровольно занял его место и был убит, а сам вместе с князем Дашковым под видом простых мужиков ушел в странствие и стал проповедовать скопчество[2].

Скопческая «версия истории» — о рождении «от Святого Духа» и Елизаветы Петровны Петра III / «христа» / Селиванова — подробно изложена в книге Ф. В. Ливанова «Раскольники и острожники», но тоже включает в себя несколько вариантов: «…искупитель их, Кондратий Селиванов, воплотился от <…> императрицы Елизаветы Петровны, согласно с Евангелием, не от похоти плотския, но от Духа Святого. Наиболее распространено между ними мнение, что императрица Елизавета разрешилась от бремени в Голштинии и, по возвращении затем в Россию, будучи предызбрана к житию святому и подвижническому, действительно царствовала только два года; иные же говорят, что и вовсе не царствовала, но, оставив вместо себя на престоле одну из своих наперсниц, <…> удалилась в Орловскую губернию, где поселилась в доме одного крестьянина-скопца, под именем простой женщины Акулины Ивановны <…> У других скопцов рассказывается, что разрешение Елизаветы Петровны от бремени последовало в России, и сын ее, Петр III, искупитель, немедленно по рождении был отправлен в Голштинию, где, достигнув отрочества, принял оскопление. Когда <…> Петр Федорович, возвратясь в Россию, вступил в брак и потом по смерти Елизаветы на императорский престол, то, по преданиям скопцов, был спасен от угрожавшей ему опасности преданностью одного из скопцов, который добровольно пожертвовал собой за царя-искупителя, дав ему тем способ укрыться и спастись для спасения всего рода человеческого. Между тем истинный Петр III должен был всячески скрываться, преследуемый поисками Екатерины, он провел три дня без пищи,

[1] Волков Н. Н. Указ. соч. С. 49.
[2] Там же. С. 46–47.

сидел в каком-то каменном столбе, <…> и наконец добрался до Москвы, где утвердил в вере, то есть, в скопчестве, своих учеников…»[1].

По легендам скопцов, все основатели, распространители и проповедники скопчества были царского рода либо приближены к царскому двору: Селиванов, основатель скопчества, «искупитель» Христос — это Петр III[2]; скопческая «богородица», «царица небесная», «владычица» Акулина Ивановна — императрица Елизавета Петровна; Александр Иванович Шилов, «предтеча» наиболее почитаемое после Селиванова и Акулины Ивановны лицо, — граф Чернышев; «пророчица» Анна Романовна — Елизавета Воронцова, фаворитка Петра III. Также, по легендам скопцов, оскоплены были Александр I и его брат Константин[3]. Такие легенды, связывающие имена основателей и руководителей секты с представителями царского рода, поддерживали в народе веру в «справедливого» правителя, который должен «явиться», когда придет время.

Скопческие легенды включали в себя и эсхатологические ожидания. После смерти Кондратия Селиванова в 1832 году скопцы распространили легенду о том, что «близок час, когда искупитель явится снова "со славою и силою", приведет от восточныя страны, т. е. из Сибири, "полки полками", придет в Москву и там, "зазвонив в Успенский колокол", соберет к себе всех скопцов, "миллионами, биллионами", воссядет на престол, откроет в Санкт-Петербурге всеобщий суд миру, будет судить "живых и мертвых", то есть скопцов и не-скопцов. Тогда будет "второе пришествие искупителя и страшный суд", предвозвещенный Евангелием. Тогда цари и владыки земные поклонятся искупителю с глубоким смущением, что "не познали такого сокровища" и не удостоились принять благодати оскопления»[4]. Антихрист, по учению скопцов, уже являлся в лице французского императора Наполеона I, которого они считают сыном Екатерины II; при общем суде миру он должен

[1] Ливанов Ф. В. Скопческий бог Кондратий Селиванов // В кн.: Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Т. 1. Изд. 3, испр. и доп. СПб.: тип. М. Хана, 1870. С. 464–465.
[2] Волков Н. Н. Указ. соч. С. 48.
[3] Там же. С. 50.
[4] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 514. См. также: Ливанов Ф. В. Указ. соч. С. 470–471.

вновь явиться, но уже оскопленным[1]. Итак, любая из этих легенд с небольшими видоизменениями могла «подойти» и для планов Петра Верховенского, пожелавшего мистифицировать идею захвата власти.

Сам облик «самозванца царя и бога» Кондратия Селиванова в исследовательской литературе о скопцах наделен явными гуруистическими чертами, притом показательно, что во время «расцвета» скопчества в Петербурге он выполнял роль некоего «свадебного генерала» на собраниях секты, а сам, по старости, уже не принимал участия в радениях. Типичное скопческое собрание в доме купцов Солодовниковых[2], где он проживал, окруженный почетом и заботой, описывается в современных Достоевскому источниках таким образом: «До появления его собравшиеся занимались, кто как умел и кто как хотел: один радел, другая пророчествовала, третьи попивали чай, к которому скопцы большие охотники. Снисшествие искупителя из верхнего этажа дома, где он жил, возвещалось громким возгласом: "катит наш батюшка, катит наш сын божий". Тогда все собрание в глубочайшем благоговении преклоняло колени и приветствовало Селиванова особою песней. Селиванов являлся в богатом левантиновом халате, в колпаке и в спальных сафьянных сапогах, величественно восходил на свой престол и сидя или лежа <…> благословлял обеими руками собрание, объявляя, что теперь присутствует посреди детей "живый бог" <…> Затем открывалось радение, в котором Селиванов, по глубокой старости, не принимал участия»[3].

Интересно, что похожий образ впоследствии будет воспроизведен М. А. Булгаковым в «Мастере и Маргарите»: Воланд даже на торжественном балу появляется сначала в заплатанной сорочке и сам не принимает участия в шабаше. Ту же роль, «являющегося», но не принимающего участия в собрании, играет и Ставрогин «у наших». Всю работу по сплачиванию и

[1] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 515.
[2] См. об этом также в предыдущем параграфе.
[3] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 521.

организации «пятерки» ведет Верховенский. «Один Ставрогин не беснуется», по мысли Бердяева, поскольку он и «породил этот бушующий хаос, из себя выпустил всех бесов и в беснование вокруг себя перелил свою внутреннюю жизнь, сам же замер, потух»[1].

На «гуруизм» Ставрогина, его способность подчинять себе людей обращают внимание практически все исследователи, так или иначе касавшиеся осмысления романа, начиная с плеяды русских религиозных философов («Все влюблены в Ставрогина, и мужчины, и женщины. П. Верховенский и Шатов не менее, чем Лиза и Хромоножка, все прельщены им, все боготворят его, как кумира, и в то же время ненавидят его…»[2]; «…Ставрогин, <…> сверхчеловек, в которого влюблялись все женщины и делались его рабынями, а мужчины тоже рабствовали и лакействовали перед ним…»[3]). «Некую мистическую способностью подчинять себе людей, в силу чего одни его (Ставрогина — Т. К.) обожали, другие ненавидели, но все признавали его особую, ничем не объяснимую власть», как характерную черту, определяющую этот образ, выделяет и современный исследователь О. И. Сыромятников[4].

Одновременно с этим в работах о Ставрогине неоднократно указывается и на его «небытие» как небытие абсолютного зла в святоотеческом понимании[5]: «*его нет* (курсив авт. — Т. К.), страшно, зловеще, адски нет, нет

[1] Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 521.
[2] Там же. С. 520.
[3] Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского // «Бесы»: антология русской критики. М.: Согласие, 1996. С. 589.
[4] Сыромятников О. И. Антихрист в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Сер. Филология, 2014. № 4. С. 115.
[5] О неонтологичности зла в истории христианской богословской мысли впервые заговорил Ориген (II в.). В диалоге с Кельсом (Цельсом) Ориген категорически отрицает онтологичность зла, а в качестве его причины выделяет «владычествующее начало каждого человека, от которого и происходят злые деяния» // Сидоров А. И. Апологетический труд Оригена «Против Кельса (Цельса)» // Альфа и Омега, М., 2008. № 3 (53). С. 48–49. Проблема происхождения и существования зла активно рассматривалась в творчестве святых отцов IV века — «золотого века» богословия, и в святоотеческой традиции укрепилось понимание зла как отрицание добра, не имеющего самобытного бытия и несамостоятельного по своему происхождению. Так, согласно свт. Григорию Нисскому, «только одно добро имеет самостоятельное и ни от чего независимое бытие, потому что оно ни от чего не произошло, но самобытно существует от вечности в Боге. <…> Что касается зла, то оно <…> не обладает самостоятельной субстанцией, а следовательно, и бытием <…> Зло является исключительно только отрицанием добра и может быть противополагаемо последнему лишь единственно как несуществующее существующему» // Митр. Макарий Оксиюк Эсхатология свт. Григория Нисского. Киев: Общество любителей православной литературы, 2006. С. 507–508.

вовсе не постольку, поскольку он не удался автору <…>, но именно потому, что удался <…> Ставрогину, этой личине небытия, принадлежит центральное место в романе, в него почти все более или менее влюблены, и мужчины, и женщины»[1]; «он нужен злым силам своею личиною, — нужен, как сосуд их воли и проявитель их действия; своей же воли уже вовсе не имеет»[2]; «человеческое существо <Ставрогина> растворяется в небытии»[3].

Действительно, отношение практически всех главных героев романа к Ставрогину (за исключением, пожалуй, единственного героя, образ которого дан в динамике, — Степана Трофимовича Верховенского) на протяжении всего сюжета напоминает не то чтобы влюбленность, а, скорее, идолопоклонство, часто смешанное с мистическим страхом. Так, Марья Тимофеевна при виде Ставрогина испытывает одновременно испуг и восторг (X, 146) — гамма чувств, типичная для адепта секты при появлении гуру. Юлия Михайловна Лембке, по словам Верховенского, уважает Ставрогина «до суеверия», «до суеверия» же многого от него ожидает (X, 179). Шатов смотрит на него «как на какое-то солнце» (X, 193), точнее, смотрел раньше, когда Ставрогин так много значил в его жизни. К началу событий романа Шатов уже разочаровался в своем «солнце»: «Вы, вы, Ставрогин, как могли вы затереть себя в такую бесстыдную, бездарную лакейскую нелепость! Вы член их общества! Это ли подвиг Николая Ставрогина!» (X, 193).

В связи с этим пощечину Шатова есть основания рассматривать как попытку сокрушить идола, и в идеологическом романе эта причина гораздо важнее, чем месть за жену или за сестру (хотя связь обеих со Ставрогиным могла бы стать причиной двух пощечин в романе любовном). Федька Каторжный дважды повторяет Ставрогину: «я пред вами, сударь, как пред Истинным» (X, 205); Лебядкин «как солнца» «ожидал <Ставрогина> всю неделю» (X, 210). Лиза, уже поняв роль Ставрогина как подстрекателя

[1] Булгаков С. Н. Русская трагедия // «Бесы»: антология русской критики… С. 492–493.
[2] Иванов Вяч. Основной миф в романе «Бесы» // Там же. С. 511.
[3] Прп. Иустин Попович Достоевский о Европе и славянстве. М.–СПб.: изд-во Сретенского монастыря, 2002. С. 78.

в убийстве брата и сестры Лебядкиных, но все еще желая обмануться, говорит ему: «…вашему слову поверю, как Божьему» (X, 407). По замечанию Маврикия Николаевича, Лиза придет к Ставрогину, коли он кликнет, «и после венца» (X, 296). Даша придет «и после лавочки» (X, 231), то есть после сговора с Федькой Каторжным об убийстве жены. Буквально «идолом»: «вы мой идол!» (X; 323) и «солнцем» (X, 324, 404) называет Ставрогина Верховенский.

В современном достоевсковедении образ Ставрогина неоднократно соотносился с антихристом либо со сходным с ним персонажем[1]. Хотя, впрочем, по наблюдению О. И. Сыромятникова, Ставрогин, при своей наделенности ярко выраженными демоническими чертами, антихристом не является, так как «развращает и губит людей, но не ставит перед собой такой цели сознательно, а лишь заражает окружающих смертью, <…> не стремится не только к мировому господству, но даже к власти над "местными" бесами»[2]. «Претендентом на статус антихриста» Сыромятников называет Верховенского и приходит к выводу о том, что антихрист между Ставрогиным и Верховенским «раздвоился»[3].

Есть и иная точка зрения. Так, Л. И. Сараскина старается отчасти оправдать Ставрогина тем, что тот «не принял роли предводителя» в «кровавом кошмаре», «который значился в программе Петра Верховенского», «не совершил преступления соучастия в "крови по совести"»[4]. Однако следует заметить, что отказ Ставрогина от роли Ивана-царевича в плане Верховенского по захвату власти, по сути, ничего не решает, так как машина «кровавого кошмара» уже запущена и не остановится. Без Ставрогина Верховенский, по его собственному признанию, «нуль, <…> муха, идея в стклянке, Колумб без Америки» (X, 324).

---

[1] См., напр.: Волгин И. Л. Указ. соч. С. 263; Кантор В. К. Антихрист, или Вражда к Европе: становление тоталитаризма // Октябрь, 2001. № 1. Режим доступа: Октябрь 2001/1 — Журнальный зал (gorky.media) Дата обращения: 02.07.2026; Богданова О. А. «Мир станет красота Христова»… С. 338 и др.

[2] Сыромятников О. И. Указ. соч. С. 116.

[3] Там же. С. 117.

[4] Сараскина Л. И. «Бесы» или Русская трагедия // «Бесы»: антология русской критики. М.: Согласие, 1996. С. 452–453.

Действительно, судя по некоторым эпизодам романа может показаться, что Верховенский лишь «навязывается» Ставрогину, а тот не знает, как от него избавиться, однако ведь именно ему, «Ивану-царевичу», принадлежит авторство устава революционной организации: «Впрочем, вы сами устав писали, Вам нечего объяснять» (X, 298). То есть Ставрогин не только принимал активное участие в создании революционного общества, но и выступил его организатором (так как написание устава — это всегда руководящая функция[1]).

Идея скрепить участников группы пролитой кровью тоже была предложена Ставрогиным: «подговорите четырех членов кружка укокошить пятого, под видом того, что тот донесет, и тотчас же вы их всех пролитою кровью, как одним узлом, свяжете. Рабами вашими станут, не посмеют бунтовать и отчетов спрашивать» (X, 299). Фактически здесь Ставрогин указывает на путь сплачивания членов организованной преступной группы. Верховенский, что интересно, не только воспринимает эту идею и ее реализовывает, но и ясно дает понять Ставрогину, что не остановится и перед его убийством: «Но ведь я вас все равно *укокошу* (курсив наш — Т. К.), хоть бы вы и не боялись меня!» (X, 407). Отношение Ставрогина к происходящим событиям, используя правовые категории «вины» и «влияния», рассматривает Г. К. Щенников: «Со второй части начинает открываться *личная вина* (курсив наш — Т. К.) Ставрогина в городской анархии, обусловленная влиянием его на широкий круг людей. Выясняется, что он наставник не только чистых

[1] Руководство организацией — понятие юридическое. Ученые юристы, обращавшиеся к проблеме организованной преступности, в том числе и сектантской, написание устава рассматривают именно как руководящую функцию. См., напр.: Комментарий к уголовному кодексу РФ (постатейный). Изд. 2. Под ред. А. В. Бриллиантова. М.: Проспект, 2015. Т. 2. С. 197–198; Уголовное право России. Части Общая и Особенная. Учебник. Под ред. А. И. Рарога. Изд. 8. М.: Проспект, 2014. С. 596; Наумов А. В. Практика применения Уголовного кодекса Российской Федерации: комментарий судебной практики и доктринальное толкование. М.: Волтрес Клувер, 2005. С. 620; Шалагин А. Е. Ответственность за руководство и участие в деятельности деструктивных религиозных организаций асоциальной направленности // Вестник экономики, права и социологии, 2012, № 3. Право. С. 248; Шарапов Р. Д. Преступления против здоровья населения и общественной нравственности. Научно-практическое пособие. Тюмень: Тюменский юридический ин-т МВД России, 2002. С. 58.

философов Шатова и Кириллова, но и практика политических авантюр Петра Верховенского <…> И шантажист Лебядкин считает его своим учителем…»[1].

Роль Ставрогина в «новом мире», подготавливаемом Верховенским, не состоялась, как можно предположить, не потому что он своей волей отказывается от нее, а потому, что, хоть герои и одержимы бесами, но в романе изображены еще далеко не последние времена. Бесы еще не окончательно завладели миром, так как в конце романа буквально все идут в Спасов, по дороге в Спасов *спасается* Степан Трофимович, перед смертью удостаиваясь прозрения о судьбе России через прочтение евангельского эпизода об исцелении бесноватого: «…Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, — это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России <…> Это мы, мы и те, и Петруша… Но больной исцелится и "сядет у ног Иисусовых"» (X, 499). До воцарения антихриста, таким образом, еще далеко — до конца времен пророчества Достоевского не простираются.

Однако с образом антихриста может быть соотнесен и любой руководитель секты, чья личность в сообществе мистифицируется и чья власть в организации абсолютна. Поклонение «харизматическому лидеру», поставившему себя на место Бога, который в реальности, при спадании с глаз пелены, оказывается «голым королем», — типичное развитие событий для любой культовой группы. При этом непоколебимая вера участников в авторитет руководителя, «учителя» облегчает последнему путь к совершению преступлений.

О «сращивании» сект с криминалом начинали писать уже современники Достоевского, однако системных исследований этой темы в XIX веке еще не проводилось; были сделаны лишь отдельные наблюдения. Так, В. Д. Спасович называет «религиозные общества», которые «направлены против коренных основ общежития, например, против единобрачия, неприкосновенности и

[1] Щенников Г. К. Художественное мышление Достоевского. Свердловск: Средне-Уральское книжное изд-во, 1978. С. 92.

неуродования тела человеческого» (речь шла о хлыстах и скопцах — Т. К.), «шайками, устроенными с целью совершать преступления», и поэтому призывает не акцентировать внимание на их «религиозной подкладке»[1], а рассматривать их как преступные группы. Такого же рода «религиозную подкладку» — легенду об Иване-царевиче — для сплачивания народа и вуалирования преступной деятельности готовит и Верховенский.

На роль Верховенского как «организатора-предтечи», лжеапостола, «за которым придет "Иван-царевич", или подлинный антихрист в лице Ставрогина»[2], указывает С. В. Ковалева. Символическое появление Верховенского в доме Варвары Петровны непосредственно перед «явлением» Ставрогина вполне подтверждает эту мысль, тем более Петруша недвусмысленно восклицает: «Стало быть, я первый и возвещаю» (X, 144). Верховенский тоже играет роль «гуру», хотя и менее масштабную, чем Ставрогин, и неспроста Ставрогин называет Верховенского своей «обезьяной»: «я на обезьяну мою смеюсь» (X, 404). В какой-то момент это вдруг «прозревает» Степан Трофимович: «Помилуй, кричу ему, да неужто ты себя такого, как есть, людям взамен Христа предложить желаешь?» (X, 171). «Гуруизм» Петра Верховенского более приземленного характера: в отличие от Ставрогина, он не обладает такой харизмой и не привлекает таинственностью: он угрожает, запугивает, то есть использует вполне типичные приемы криминального мира. «Петр Степанович вдруг дает знать, что я должен слушаться; давно уже угрожает» (X, 213), — жалуется Лебядкин.

Члены «пятерки» Верховенского вначале чувствуют себя «избранными» и верят в то, «что все зависят от какого-то центрального, огромного, но тайного места, которое в свою очередь связано органически с европейскою всемирною революцией» (X, 302–303). Все это было окружено неким романтическим ореолом, пока Верховенский не заговорил яснее: «Вы всего

[1] Протоколы уголовного отделения Санкт-Петербургского юридического общества за 1881 г. Заседание 14 февраля // Журнал гражданского и уголовного права. Изд. СПб. юридич. общ-ва, 1882. Кн. 5. СПб.: тип. Правит. Сената, 1882. С. 18.

[2] Ковалева С. В. Антихрист: Н. Ставрогин или П. Верховенский (по роману Ф. М. Достоевского «Бесы») // Вестник Адыгейского гос. ун-та. Сер. 1, 2009. № 1. С. 29.

лишь один узел бесконечной сети узлов и обязаны слепым послушанием центру» (X, 418). В итоге «избранные» еще до убийства Шатова поняли, что «вдруг как мухи попали в паутину к огромному пауку; злились, но тряслись от страху» (X, 421), а Верховенский, уже не таясь, «вместо того чтобы представить факт в приличном свете, чем-нибудь римско-гражданским или вроде того, <…> только выставил грубый страх и угрозу собственной шкуре» (X, 421). У Верховенского тоже есть верный адепт — Эркель, который все его действия считает необходимыми «для общего дела», пытается угодить ему, показав свою преданность: «Петр Степанович, да хотя бы и за границу, ведь я пойму-с <…> потому что вы — все, а мы — ничто» (X, 477). Однако и Эркель начинает разочаровываться в «своем» Петре Степановиче, пелена уже почти падает с его глаз, когда «революционер» и «новый человек», совершив убийство, спокойно усаживается играть в ералаш в вагоне первого класса, и «не то чтоб он боялся того, что Петр Степанович так вдруг их покинул, но … но он так скоро от него отвернулся, когда позвал его этот молодой франт, и … он ведь мог бы ему сказать что-нибудь другое, а не "до приятнейшего", или … или хоть покрепче руку пожать. Последнее-то и было главное…» (X, 479). Так, А. П. Власкин совершенно справедливо подчинение Эркеля Верховенскому иллюстрирует цитатой из Евангелия: «По меньшей мере одного "из малых сих" Петр Верховенский увлек собою — прапорщика Эркеля»[1].

Эркель ждет от Верховенского, которому он всей душой предан, проявления дружеских чувств, которых не может быть у руководителя секты по отношению к адепту, у руководителя организованной преступной группы по отношению к ее рядовым членам и которыми не обладают бесы. И здесь также интересно отметить то место в романе, когда Кириллов, находясь на границе жизни и смерти, выражает сомнение в том, что Верховенский сохранил еще человеческую природу: «…отвечай, *если* ты человек?» (X, 471)

[1] Власкин А. П. Указ. соч. С. 103. Имеется в виду цитата из Евангелия: «А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мф. 18:6).

(курсив наш — Т. К.). Верховенский будто бы уже и не человек, а демон, подталкивающий Кириллова к самоубийству, для которого фактически не остается выбора: Верховенский точно решил убить Кириллова, в случае если тот откажется от самоубийства. Не может испытывать дружеских чувств и «сверхчеловек», претендующий на место Бога. Для «сверхчеловека», по мысли О. Н. Осмоловского, отношения с людьми могут принимать лишь «характер игры», что справедливо как в отношении Ставрогина, так и Верховенского[1].

Таким образом, «пятерка» Верховенского отображает механизм подчинения руководителю организации, установление его абсолютной власти, переход от идеи «братства» к жесткой иерархической структуре в секте или в политическом сообществе, устроенном по принципу секты. Власть в такой группе строится на запугивании людей, у которых, в свою очередь, чувство восхищения «сильной» личностью сменяется чувством безвыходности положения (неспроста состояние сектанта, испытывающего крушение иллюзий, сравнивается с чувством мухи, попавшей в паутину к пауку). Религиозная (мистическая) составляющая используется руководителем группы для достижения корыстных, властных или иных целей, а «почвой» для разрастания сект, построенных по принципу организованных преступных групп, является интерес в обществе к «пророчествам», «откровениям», то есть вера в «чудеса ложные». Поверив в «пророчества» Семена Яковлевича («кололацы»), не распознав «подмены» и приняв «народную» «легенду» о «матери-земле» за правду христианскую, легко поверить и в «легенду» Петруши Верховенского — и здесь можно говорить об еще одном «предупреждении» Достоевского[2] об опасности «религиозной эклектики», которая может привести к трагическим последствиям.

---

[1] Осмоловский О. Н. Идея «сверхчеловека» у Лермонтова и Достоевского (Печорин и Ставрогин) // Достоевский и современность. Материалы XVI Международных Старорусских чтений 2001 г. Старая Русса: Новгородский гос. объединенный музей-заповедник, 2002. С. 156.

[2] О «пророчествах» Достоевского в отношении хода российской истории в романе «Бесы» см., напр.: Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Советский писатель, 1990. 480 с.; Никольская Т. К. Роман «Бесы» и пророчества о русской религиозной истории XX века // Достоевский и современность.

3.4. К осмыслению вопроса о соотношении образа Макара Ивановича Долгорукого (роман «Подросток») и идеологии секты бегунов

В романе «Подросток» исследуемая тема — сект и образов сектантов — не представлена, однако в достоевсковедении сформировалась определенная тенденция к рассмотрению образа Макара Ивановича Долгорукого как «продолжения» старика-старовера из «Записок из Мертвого дома»[1], выявления в его мировоззрении «еретического элемента»[2] и даже причисления его к секте бегунов либо сходной с бегунами[3]. Такое понимание, на наш взгляд, требует пересмотра[4].

Так, Г. Л. Боград вывод о принадлежности Макара Ивановича к бегунам делает лишь на основании его странничества, считая, что «в XIX веке понятие "странник" относилось прежде всего к сектантам-раскольникам — странникам, или бегунам»[5]. Между тем слова «странник» («странствовать», «странствие» и т. д.) имеют и имели гораздо более широкое семантическое поле. Значительно чаще они употреблялись и употребляются в значении «паломник» («паломничать» — путешествовать по святым местам, «паломничество»). Так, в словаре В. И. Даля отражено в первую очередь именно такое, классическое, понимание этого слова: «*Странствовать, странствие, странство, странничанье*, действие по глаг. *Странничанье* боль<ше> говор<ят> о паломничестве, скитанье по святым местам, по

Материалы XIX Международных Старорусских чтений 2004 года. Великий Новгород: Новгородский государственный объединенный музей-заповедник Дом-музей Ф. М. Достоевского, 2005. С. 150–154.

[1] См., напр.: Мочульский К. В. Указ. соч. С. 312; Туниманов В. А. Достоевский и Некрасов… С. 53; Михнюкевич В. А. Русский фольклор в художественной системе Ф. М. Достоевского… С. 183; Власкин А. П. Указ. соч. С. 51; Ми Сюйян Указ. соч. С. 139.

[2] Так, например, Е. И. Семенов определяет мировоззрение Макара Ивановича как «наивный пантеизм» // Семенов Е. И. Роман Достоевского «Подросток» (проблематика и жанр). Л.: Наука, Ленингр. отд., 1979. С. 93. В. А. Михнюкевич видит «расхождения» в поучениях Макара «с каноническими установлениями православной церкви» в том, что он советует Аркадию молиться за самоубийц // Михнюкевич В. А. Указ. соч. С. 183. Об этом — ниже.

[3] Некоторые исследователи ставят Макара Долгорукого в один ряд с Миколкой Дементьевым («Преступление и наказание») и считают, что они принадлежат к одной секте. См., напр.: Боград Г. Л. Указ. соч.; Белопольский В. Н. Указ. соч. С. 289.

[4] Доказательствам несоответствия мировоззрения Макара Ивановича Долгорукого учению бегунов посвящена наша статья: Карпачева Т. С. Роман Ф. М. Достоевского «Подросток»: отражает ли образ Макара Долгорукого принадлежность персонажа к секте бегунов? // Русистика и компаративистика. Сборник научных статей. Вып. XVIII. М.: ИКД «Зерцало-М»; МГПУ, 2024. С. 170–189.

[5] Боград Г. Л. Указ. соч. С. 162.

монастырям. <…> *Странник, –ница*, то же, более в знач. странный, захожий, человек с чужбины, проезжий, прохожий; гость, ищущий где временного приюта <…> *У нас на селе странницы, по обету, в Соловки идут*…»[1]. В словаре Даля, впрочем, дается и значение слова «странник» как «последователь секты бегунов», но не в качестве основного: «*Странники*, скитальцы или сопелковщина, изуверский толк беспоповщины, из новейших, утверждающий видимое царенье антихриста, почему всякое повиновенье власти есть смертный грех и гибель вечная; должно жить и умереть *странником*, бродягой и быть зарытым тайно, где-нибудь в лесу…»[2].

Как уже отмечалось в первом параграфе настоящей главы, главная религиозная задача бегунов состояла в разрыве всех связей с миром, где, согласно их учению, воцарился антихрист, уничтожении документов (и это считалось гораздо важнее скитаний самих по себе), отказе от любых гражданских обязанностей[3]. Н. И. Ивановский в качестве определяющего положения учения бегунов выделяет «бродяжничество», возведенное «в принцип»[4]. Однако ученый замечает, что в реальности этот принцип не соблюдался: бегуны вели вполне оседлый образ жизни, но «под сокрытием»: «…первичная идея бегунства не могла быть и выдержана в смысле необходимого ее осуществления каждым членом секты. В противном случае распалась бы и самая секта, как общество, и все странствующие превратились бы в нестройную бродячую толпу, без всякой сплоченности и организации»[5].

Л. Н. Трефолев указывает на главное отличие бегунов от иных сект беспоповцев, состоящее как раз в их непримиримом радикализме: «…лжеучение всех беспоповщинских толков об антихристе (который будто

[1] Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка… Т. 4. С. 181.
[2] Там же.
[3] См., напр.: Трефолев Л. Н. Указ. соч.; Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 199–201; 530–535; Мальцев А. И. Указ. соч. С. 447 и др. работы.
[4] Ивановский Н. И. Указ. соч. С. 2. Так же характеризует учение бегунов и П. И. Мельников-Печерский, добавляя при этом, что «бродяжество» и разрыв общественных и семейных связей совершался ими «под личиной религиозности» // Мельников П. И. (Андрей Печерский) Письма о расколе // Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. С. 213. Этот мировоззренческий и социальный (антисоциальный) аспект, характерный для секты бегунов, рассматривался также во 2-м параграфе 2-й главы.
[5] Там же. С. 25.

бы не только в церкви, но и во всем составе общества, в его властях и подчиненных, в их мыслях и делах царствует *невидимо),* странники дополнили тем, что антихрист уже явился и царствует видимо, со времен Петра. Таким образом, когда прочие толки, хотя и отвергают власть, но считают нужным скрывать это и по наружности повиноваться, странники, напротив, <…> неповиновение власти поставляют в непреложное условие спасения. По их учению, "день Христов" — день брани…»[1]. При вступлении в секту практиковалось перекрещивание («преимущественно в реке»[2]); православная церковь считалась еретической, поврежденной нововведениями, поэтому не признавался церковный брак («…церковный брак странники считают состоянием беспрерывного, но бессознательного прелюбодеяния, без покаяния»[3]). Смерть бегунов также регламентировалась своеобразными правилами. Считалось, что лица, придерживающиеся их учения, если и жили в миру (так называемые «жиловые странники», дававшие в укрытиях своих домов приют для беспаспортных единоверцев), то хотя бы умереть должны были «на чужой стороне», впрочем, эта «чужая сторона» могла быть хоть «за 100 сажен от родного дома»[4], главное, чтобы нахождение могилы никому не было известно (для соблюдения принципа «безвестности погребения»[5], по характеристике Н. И. Ивановского). Так, даже самый почитаемый наставник бегунов Никита Семенов, который долгие годы управлял сектой, «вершил суд» над провинившимися и т. д., был погребен в лесу «в безвестности», и, хоть все последователи долгое время носили по нему траур и справляли поминки, на похоронах его присутствовало не более пяти человек, и местонахождение его могилы осталось неизвестным[6]. Практически все исследователи проблемы сект — современники Достоевского — указывают также и на широкое распространение криминала в этой никем не

[1] Трефолев Л. Н. Указ. соч. С. 611–612.
[2] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 532.
[3] Трефолев Л. Н. Указ. соч. С. 611.
[4] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 533.
[5] Ивановский Н. И. Указ. соч. С. 25.
[6] Там же. С. 21.

контролируемой среде: укрывательство беглых, грабежи, разбои, случаи мошенничества[1].

И если принадлежность к подобной общине красильщика Миколки не вступает в диссонанс с его образом, то вряд ли возможно предположить что-либо подобное применительно к одному из «христоликих» (по определению св. прп. Иустина Поповича[2]) героев Достоевского. Рассказывая о своих странствиях, Макар Иванович постоянно упоминает посещение православных монастырей, что для бегунов было совершенно неприемлемо. По учению бегунов, церковь «погибла» после переписи крестьян в 1742 году и сохранилась только среди бежавших от ревизии[3].

В подготовительных материалах к роману содержится запись о рассказах Макара Ивановича и о монастырских службах: «Макар Иванов рассказывает о вечернях и стояниях, взять из Парфения»[4] (XVI, 150). Рассказчик замечает, что Макар Иванович «любил <…> говорить о пустынножительстве и ставил "пустыню" (то есть монастырское жительство — Т. К.) несравненно выше "странствий"» (XIII, 310). Интересно, что буквально сразу же в ответ на это его убеждение приводится «отклик» Версилова. Тот будто бы «забывает», что Макар Иванович не может принять монашеский постриг, потому что он женат, а не из-за своей «страсти» к «странствиям»: «Хвалит пустыню с восторгом, но ни в пустыню, ни в монастырь ни за что не пойдет, потому что в высшей степени "бродяга"…» (XIII, 312). Вообще, весь его рассказ о Макаре Ивановиче («Макар Иванович прежде всего — не мужик, а дворовый человек <…> до сих пор всего больше интересуется событиями из господской и высшей жизни…» (XIII, 312)) пронизан нескрываемым высокомерным тоном:

---

[1] См., напр.: Трефолев Л. Н. Указ. соч. С. 626; Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 529, 534. См. также первый параграф настоящей главы.

[2] Попович Иустин, св. прп. Достоевский о Европе и славянстве… С. 179.

[3] Достоевский не мог не знать об этой идее бегунов. На этот аспект их учения указывал, напр., А. П. Щапов, статья которого была опубликована в журнале «Время» / См.: Щапов А. П. Земство и раскол. II (Бегуны) // Собр. соч.: в 3 т. СПб.: изд. М. В. Пирожкова, 1906–1937. Т. 1. С. 505–579.

[4] Речь идет о книге схиигумена Парфения Агеева «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле постриженника Святыя горы Афонския инока Парфения». В 4 ч. М.: в тип. Александра Семена, 1855. Достоевский был знаком с этой книгой и даже брал ее с собой за границу. См. об этом, напр.: Якубович И. Д. К характеристике стилизации в «Подростке» // Достоевский. Материалы и исследования. № 3. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1978. С. 136–143.

он именно так рассказывает о Макаре Ивановиче, как говорил бы «барин» о «дворовом человеке». И тем не менее рассказу Версилова исследователи, казалось бы, «доверяют» больше, чем рассказу Аркадия, от лица которого ведется все повествование.

Так, именно на впечатление Версилова чаще всего ориентируются исследователи для иллюстрации «нецерковности» Макара Ивановича начиная еще с К. В. Мочульского: «…народный идеал святости чужд византийской строгости и монашеского аскетизма. Макар паломничает по монастырям, восхваляет пустыню, но, прибавляет автор (не автор, а Версилов — Т. К.), "ни в пустыню, ни в монастырь ни за что не пойдет, потому что в высшей степени бродяга"…»[1]. На самом же деле, из рассказа самого Макара Ивановича (а не Версилова о нем) как раз следует, что он, в отличие от бегунов, не «возводит в принцип» своих скитаний, а выбирает этот образ жизни: а) так как не может по причине женитьбы на Софии Андреевне уйти в монастырь, к чему больше всего лежит его душа, б) чтобы заглушить боль от измены жены и в) как форму христианского молитвенного подвига: в тех святых местах, где он бывает, — он везде молится о своей жене, «непутевом» барине-сопернике и о «детках».

На вполне традиционное христианское мировоззрение Макара Ивановича указывает также то, что он является горячим защитником и даже, можно сказать, проповедником науки: «сызмлада науку почитал, и хоть сам не смыслен, на то не ропщу: не мне, так другому досталось» (XIII, 288), притом никакого противоречия между наукой и религией он не видит, более того, считает, что именно научное мышление поможет отстоять и сохранить веру. «Все познай, чтобы, когда встретишь безбожника али озорника, чтоб ты мог пред ним ответить, а он чтоб тебя неистовыми словами не забросал и мысли твои незрелые чтоб не смутил» (XIII, 288) — такой совет дает Макар Иванович Аркадию, по всей видимости, «прозревая» в нем будущего горячего

[1] Мочульский К. В. Указ. соч. С. 488.

защитника православия. Макар Иванович пользуется медицинской помощью[1], хвалит мазь, выписанную доктором Лихтеном (XIII, 286), и состоит с ним «в теснейших приятельских отношениях» (XIII, 298). Макар Иванович считает незыблемым таинство брака, поэтому заботится об изменившей ему супруге, для чего и берет деньги («отступные») от Версилова, чтобы сохранить их для Софьи Андреевны.

Исследователи уже неоднократно обращали внимание на то, что Макар Иванович больше заботится о Софье Андреевне, чем Версилов. Так, Л. М. Ракитина отмечает: «Макар, став странником, в течение всей жизни заботился об изменившей ему жене больше, чем Версилов о преданной ему возлюбленной»[2]. Г. К Щенников также обращает внимание на верность Макара Ивановича изменившей ему супруге: «Макар Иванович полагал, что церковный брак с ней (Софией Андреевной — Т. К.) обязал быть для нее опорой на всю жизнь…»[3]. Р. Х. Якубова здесь видит спор Достоевского с пушкинским «Станционным смотрителем» и переосмысление образа «ограбленного бедняка»[4]. Более того, Макар Иванович обращается в суд (для бегунов самое что ни на есть «антихристовое» учреждение) с тем, чтобы стребовать обещанную сумму с процентами (XIII, 108), чем очень удивляет Версилова («Не понимаю, зачем страннику столько собственных денег… деньги такая светская вещь (XIII, 108)). Очевидно, что все это с участием в секте бегунов никоим образом не совместимо.

Показательно притом, что, когда доктор называет Макара «бродягой» («Ну, там религиозный бродяга, ну, набожный, а все-таки бродяга. В хорошем, почтенном смысле, но бродяга» (XIII, 300)), Аркадий возмущается и возражает ему: «Уверяю вас, <…> что бродяги — скорее мы с вами, и все, сколько здесь

[1] Об отношении к медицинской помощи раскольников и сектантов см. подробнее в первом параграфе первой главы настоящего исследования.
[2] Ракитина Л. М. Сюжетно-композиционное единство романа Ф. М. Достоевского «Подросток»: дисс. … канд. филол. наук. М., 1986. С. 88.
[3] Щенников Г. К. Подросток / Достоевский. Сочинения. Письма. Документы: Словарь-справочник. Сост. и научн. ред. Г. К. Щенников, Б. Н. Тихомиров. СПб.: Пушкинский дом, 2008. С. 142.
[4] Якубова Р. Х. Роман Ф. М. Достоевского «Подросток»: искусство диалога и синтеза. Уфа: РИЦ БашГУ, 2012. С. 35.

ни есть, а не этот старик, у которого нам с вами еще поучиться, потому что у него есть твердое в жизни, а у нас, сколько нас ни есть, ничего твердого в жизни» (XIII, 300–301). Удивляется слову «бродяга» по отношению к Макару Ивановичу и Татьяна Павловна, хотя ей прекрасно известен его образ жизни: «Так Макар — бродяга, по-твоему?» (XIII, 300).

Таким образом, сама по себе любовь к паломничеству еще не делает Макара Ивановича бродягой. «Твердое в жизни»: вера в Бога, вера в человека (в лучшее в человеке, что позволяет ему сохранить в себе образ Божий — именно об этом его знаменитые слова про доктора, который не безбожник, потому что «человек веселый» (XIII, 301), дает ему опору не только для того, чтобы пережить свое горе, но и для того, чтобы «выправить» жизнь других, внести гармонию в общий «беспорядок» («Беспорядок», как известно, — название романа по одному из первоначальных замыслов автора). «Дорога» Макара Ивановича закончилась в кругу семейства, пусть и «случайного». Он умирает не в лесу, а в кругу близких и перед смертью всем дает наставления, его отпевают по православному обряду (что для бегунов также было неприемлемо).

И здесь можно говорить не столько о полемике с пушкинским «Станционным смотрителем» (по мысли Р. Х. Якубовой) или о переосмыслении образа «ограбленного бедняка», сколько вообще о разрыве и сокрушении типичных линий любовного романа: «обманутый муж» приходит к бросившей его жене и любовнику, поучает их и умирает («…ибо сами, сударь, помните дворянское обещание ваше, а венцом все прикрывается… При детках говорю, сударь-батюшка…» (XIII, 331)). Напоминание Версилову о данном им обещании жениться на Софии Андреевне после ее вдовства еще раз подчеркивает благоговейное отношение Макара Ивановича к браку. Здесь можно также говорить и о разрыве «социальных» шаблонов в литературе: «бедняк», бывший слуга, поучает барина, а тот его почтительно слушает. Как отмечает Т. М. Горичева, «поздние старцы и Макар Долгорукий из "Подростка" уже <…> будут носить в себе эту

мировую гармонию, благообразие, тот "золотой век", о котором мечтают и смешной человек, и Версилов, и многие другие»[1]. В отличие от князя Мышкина, который, по мысли автора, «не может ответить Ипполиту», потому что он «еще не умеет говорить "как власть имущий"»[2], Макар Иванович говорит именно так.

Особую роль в понимании этого образа играет напутствие Макара Ивановича, данное им перед смертью Аркадию, о служении православной церкви: «Ты, милый, святой церкви ревнуй, и аще позовет время — и умри за нее; да подожди, не пугайся, не сейчас <…> Теперь ты, может быть, о сем и не думаешь, потом, может, подумаешь. Разве что молитву приучайся творить ежедневно и неуклонно» (XIII, 330). Исследователи, склонные видеть в образе Макара Ивановича «расхождение» с традиционным православием, мало обращают внимание на эти слова (ведь Макар говорит не о «старой вере», а о традиционной, православной, «никонианской»). Так, В. А. Михнюкевич в этом напутствии Макара Ивановича Аркадию видит только иллюстрацию его «наставнической роли», в ряду с другими «духовными поучениями», как их характеризует исследователь, «высказанны<ми> в императивной форме сентенци<ями>»[3] (после цитирования этих высоких слов об исповедании веры автором пренебрежительно ставится: «и т. д. и т. п.»).

Однако напутствие Макара Ивановича Аркадию вовсе не шаблон и даже не «наставничество», а, можно сказать, «прозрение» или даже «пророчество» (неспроста оно высказано на краю перехода в вечность) о грядущих большевистских гонениях. Аркадий ведь вполне мог бы дожить до Октябрьской революции и начала гонений 1918 года и даже до 1937 — пика сталинских репрессий.

Главный аргумент, к которому апеллируют исследователи, считающие, что мировоззрение Макара Ивановича будто бы расходится православием, —

[1] Горичева Т. М. Достоевский — русская «феноменология духа» // Достоевский в конце XX века. Сборник статей. М.: Классика плюс, 1996. С. 43.
[2] Там же.
[3] Михнюкевич В. А. Указ. соч. С. 185.

это его призыв молиться за самоубийц. В. А. Михнюкевич именно на этом строит свои выводы о «неканоничности» и «нецерковости» веры Макара Ивановича. «Признавая, — пишет автор, — что "самоубийство есть самый великий грех человеческий", Макар тем не менее советует Аркадию молиться за самоубийц, что церковью безусловно запрещалось»[1]. На самом деле, ничего «безусловного» в этом вопросе, как и в иных дискуссионных церковно-социальных вопросах нет, тем более Макар Иванович говорит даже не о церковном поминовении, а о келейном: «Каждый раз, как услышишь о таковом грехе, то, отходя ко сну, помолись за сего грешника умиленно; хотя бы только воздохни о нем к Богу; даже хотя бы ты не знал о нем вовсе, — тем доходнее твоя молитва будет о нем» (XIII, 310). Если вопрос отношения к поминовению самоубийц в церкви прошел определенный путь своего развития[2], то келейная (домашняя) молитва за кого бы то ни было никогда каноническими правилами не запрещалась.

Интересно, что слова Макара Ивановича почти буквально повторяет и старец Зосима: «…горе самим истребившим себя на земле, горе самоубийцам! Мыслю, что уже несчастнее сих и не может быть никого. Грех, рекут нам, о сих Бога молить, и церковь наружно их как бы и отвергает, но мыслю в тайне души моей, что можно бы и за них помолиться. За любовь не осердится ведь Христос. О таковых я внутренно во всю жизнь молился, исповедуюсь вам в том, отцы и учители, да и ныне на всяк день молюсь» (XIV, 293). Никакая молитва, если она обращена к Богу (а не к «матери сырой земле»), не расходится с православным вероучением. Так, в житии свт. Тихона Задонского, чьи идеи, как известно, оказали влияние на создание поздних

[1] Там же. С. 183.

[2] См. об этом, напр.: Бондач А. Г. Каноны о самоубийствах // Азбука веры. Электронный ресурс. Режим доступа: Каноны о самоубийствах - А.Г. Бондач - читать, скачать (azbyka.ru) Дата обращения: 02.07.2026. Вопрос о поминовении самоубийц через некоторое время после выхода в свет романа «Подросток», в начале XX века, будет осмысливаться, в частности, в книге Е. Поселянина «Идеалы христианской жизни», очень полюбившейся читателям и ставшей невероятно популярной. В ней содержится рассказ-притча о священнике, страдавшем пьянством, но не забывавшем, однако, усердно молиться обо всех умерших, в том числе и о самоубийцах. Покойники явились в сонном видении архиерею, когда тот хотел отстранить священника от служения, чтобы заступиться за своего молитвенника. // Поселянин Е. Идеалы христианской жизни / Бесплатное приложение к журналу «Русский паломник» за 1913 г. Кн. 3. С. 175–177.

образов святых и праведников Достоевского[1], неоднократно были отражены подобные его молитвенные подвиги: «Обнимая всех с любовью, святитель Тихон говаривал: "Желал бы я, чтобы не только раскольники, но и турки и все противящиеся Богу получили вечное спасение и блаженство"»[2]; «<благодать Божия> воспламеняет <…> сердце такой любовью к Богу, что ни на небе, ни на земле, ни к чему он <человек> не стремится, ничего не желает, кроме единого Бога, — воспламеняет и такой любовью к ближним, что хотел бы всех без изъятия вместить в объятия любви своей и всех видеть спасенными»[3]. В своем «Келейном молении» свт. Тихон Задонский несколько молитвенных обращений к Богу из псалмов озаглавил как «Молитвы об общем спасении»[4].

Нельзя притом не отметить, что рассуждения Макара Ивановича о самоубийцах носят не столько религиозный, сколько социально-психологический характер. Его призыв к молитве за них — плод долгих размышлений о человеческой природе. И слова о том, что «судья тут — един лишь Господь, ибо ему известно все, всякий предел и всякая мера» (XIII, 310) — это не только упование на милосердие Божие, но и понимание того, что в психологии самоубийства еще не все открыто и осмыслено. Самоубийца далеко не всегда безбожник, а случаи доведения до самоубийства или склонения к нему не всегда становятся известны, поэтому «всякий предел и всякая мера», по справедливому замечанию старца, действительно известны

[1] О влиянии сочинений свт. Тихона Задонского на творчество Достоевского см., напр.: Плетнев Р. В. Сердцем мудрые. О «старцах» у Достоевского // О Достоевском. Сб. ст. под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929 / 1933 / 1936. М.: Русский путь, 2007. С. 251–263; Якубович И. Д. К характеристике стилизации в «Подростке»… С. 136–143; Тихомиров Б. Н. Неизвестный набросок Ф. М. Достоевского к неосуществленному публицистическому замыслу «Статьи об отношении России к Европе и об русском верхнем слое» // Статьи о Достоевском 1971–2001. СПб.: Серебряный век, 2001. С. 19–23; Карпачева Т. С. Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики, 2011. № 9. С. 216–231; Карпачева Т. С. Пасхальность творчества свт. Тихона Задонского и Ф. М. Достоевского // Вестник Новгородского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2015. № 84. С. 31–35; Саису Н. Образ наставника в творчестве Ф. М. Достоевского конца 1860-х – 1870-х гг.: св. Тихон Задонский, К. Е. Голубов: дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2020. 194 с.; Федорова Е. А. Церковный календарь, Евангельский и литургический текст в романе «Подросток» и «Дневнике писателя» (1876) Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики, 2021. Т. 19. № 1. С. 262 и др.

[2] Жития святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского М.: изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 166.

[3] Тихон Задонский, свт. Собр. соч.: в 5 т. М.: изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 2003. Т. 1. С. 221–222.

[4] Тихон Задонский, свт. Келейное моление // Избранные труды, письма материалы. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. Приложение (издается отдельной вкладкой). С. 30.

только Богу, а человека Макар Иванович призывает лишь к проявлению милосердия — к молитве. Неспроста в его рассказах фигурируют два явно необычных суицидента: солдат, повесившийся оттого, что его несправедливо оправдали, то есть лишили возможности понести наказание (XIII, 309–310), и восьмилетний ребенок, совершивший самоубийство из страха перед наказанием (XIII, 318). Очевидно, что обе эти трагедии иллюстрируют не «безбожие» суицидентов, а нечто иное. Размышления Макара Ивановича о сложности и многогранности человеческой природы, о многообразии причин, могущих повлечь за собой этот роковой шаг, фактически, как и многое в творчестве Достоевского, предвосхищают, опять же, уже открытия современной медицинской науки[1].

Нельзя, таким образом, согласиться и с пониманием образа Макара Ивановича как юродивого, деревенского «чудака», радующегося «Божьему миру» лишь потому, что он мало что в нем, в этом мире, смыслит. Такая точка зрения, иллюстрирующая взгляд «свысока», взгляд «версиловский», «барский» на Макара Ивановича как на «дворового человека», присутствует в науке еще с середины XX века, когда Е. И. Семенов определил мировоззрение Макара Ивановича как «наивный пантеизм», а его самого представил лишь неким «простоватым чудаком» и снисходительно отметил «благоговейный восторг» «в растроганных восклицаниях старца <…> перед гармонией мироздания, которую он усматривает в тождестве предмета с присущим ему по природе действием»[2]. Немецкий исследователь Р. Опиц видит в Макаре Ивановиче лишь «трогательный образ в духе русского

[1] Так, А. Г. Амбрумова, основательница российской (советской) суицидологии выделяет в качестве одного из мотивов самоубийства «самонаказание». Этим мотивом, вероятно, и руководствовался солдат, лишенный справедливого наказания суда. См.: Амбрумова А. Г. Психология самоубийства // Медицинская помощь, 1994. № 3. С. 17. Детское самоубийство, о котором Макар Иванович говорит как о небывалом явлении «И вот на памяти людской не было еще в тех местах, чтобы такой малый робеночек на свою жизнь посягнул» (XIII, 318), тоже фактически является своего рода новым знанием о человеке, которое ужасает, но знать о котором необходимо. Такой феномен детского суицида всего через несколько лет будет отражен Достоевским в статье «Именинник» в «Дневнике писателя» за 1877 г. — о повесившемся гимназисте (XXV, 34–35). С таким «небывалым» явлением вскоре столкнется все общество, когда на рубеже XIX–XX веков вспыхнет, как ее называли уже современники, «эпидемия» подростковых и юношеских суицидов. См. об этом, напр.: Лярский А. Б. «Простите, дорогие мама и папа». Родители, дети и борьба с подростковыми самоубийствами в России конца XIX – начала XX века. СПб.: Крига, Победа, 2017. 600 с.

[2] Семенов Е. И. Указ. соч. С. 93.

народного христианства», чья «сила заключается в легком отношении к окружающему, в *пассивном* (курсив наш — Т. К.) собирании впечатлений, в умении радоваться чуду Божьего мира…»[1]. Хоть ученый в целом и положительно относится к Макару Ивановичу, но все же такое понимание его образа представляется недостаточным.

Парадоксально, но именно *странник* Макар Иванович своим появлением дарит *дом* «случайному семейству». Так, на протяжении всего романа Аркадий, если говорит о квартире, где он живет с матерью и сестрой, то большей частью не идентифицирует ее как «свой дом» (он говорит так: «к маме» или «дал адрес мамы» (XIII, 278)). А когда в их квартире поселяется Макар Иванович, квартира уже становится «домом»: «Ну мог ли я встать и уйти домой… к Макару Ивановичу?» (многоточие Достоевского) (XIII, 338). Как справедливо отмечает В. Н. Захаров, «в финале романа Аркадий расстается со своим духовным сиротством»[2]. Можно добавить, что Аркадий расстается и с «духовным бездомьем». Своим присутствием Макар Иванович превращает «беспорядок», «бездомье» в дом[3].

После встречи с Макаром Ивановичем Аркадий — буквально — начинает по-другому смотреть на мир. Закат солнца, который ожидал увидеть главный герой и которому предшествует появление старика, ранее вызывал в нем злобу, поскольку был слишком очевиден и предсказуем: «…Я знал это по прежним дням, и то, что это непременно сбудется через час, а главное, то, что я знал об этом вперед, как дважды два, разозлило меня до злобы» (XIII, 283). «Дважды два» у Достоевского — символ предсказуемости, линейности, банальности, символ «плоского, линейного, материального» мира (см., напр.: «Записки из подполья»: «Дважды-два четыре смотрит фертом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется» (V, 119)).

---

[1] Опиц Р. Эксперимент Достоевского с повседневностью: роман «Подросток» // Роман Ф. М. Достоевского «Подросток». Возможности прочтения. Коломна: КГПИ, 2003. С. 31.

[2] Захаров В. Н. Творчество как осознание Слова // Достоевский Ф. М. Собр. соч: в 18 т. Т. 10. Подросток. Примечания. М.: Воскресенье, 2004. С. 443.

[3] Роли дома в романе «Подросток» посвящена наша статья: Карпачева Т. С. Образ Москвы в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» // Москва и «московский текст» в русской литературе. Москва в судьбе и творчестве русских писателей: сб. научн. статей. М.: МГПУ, 2013. Вып. 7. С. 39–45.

Образ косых лучей заходящего солнца в творчестве писателя, как уже неоднократно отмечали исследователи, является устойчивым символом «изливающейся» Божией благодати[1]. Этот образ и сопутствует появлению Макара Ивановича в романе: Аркадий встречает его в ожидании, когда «косой красный луч <…> ударит прямо в угол <…> стены» (XIII, 283). Более того, еще *до* того, как Аркадий увидел его самого, он услышал Иисусову молитву: «Господи, Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас». Здесь нельзя не обратить внимания на то, что Макар Иванович произносит «нас» (а не «мя» как более распространенный вариант Иисусовой молитвы). Макар Иванович соборно молится обо всех, он ни на миг не забывает ни своей жены, ни «глупого» барина, ни «деток»: молитва Иисусова творится им многократно либо вообще постоянно.

Изменение образа всего мироздания в представлении Аркадия после встречи с Макаром Ивановичем подробно анализирует Т. А. Касаткина: «Злоба, охватывающая Аркадия, связана с мертвой механистичностью происходящего, с движением солнца, подобным движению часового механизма, абсолютно предсказуемого, а равно и с тем, что этому монотонному движению неизбежно придет конец, ибо заряд энергии, которую несет механизм, конечен <…> солнце, освещающее "механическую" вселенную, онтологически представляет собой пустой холодный черный каменный шар, и угасание солнца на закате указывает всякий раз на эту его сущность, сколько бы тысячелетий еще не предстояло ему светить. Закат солнца — лишь предвестник и символ его окончательной смерти, и это ясно

[1] См. об этом, напр.: «Косые лучи заката уже как бы касаются человека, не слепя его, как лучи полудня, и это тихое прикосновение есть "касание"» из «"мира иного". <…> Солнце — древний исконный символ бытия. Заходящее солнце — символ неистребимости, нескончаемости бытия: солнце заката, тихое и преклонное, есть вместе и солнце восхода: единое солнце» // Дурылин С. Н. Указ. соч. С. 194; «…символ косых лучей заходящего солнца, которые <…> появляются в романах Достоевского в самые ответственные и глубокие моменты развития действия <…> Достоевский прежде всего противопоставляет эти косые лучи заходящего солнца мрачному и злому виду старого Петербурга, который всегда переживался Достоевским как некий призрак и мутное наваждение <…> На фоне этого сумрачного призрака города постоянно и появляется у Достоевского символ косых лучей заходящего солнца. <…> С одной стороны, это символ щемящей тоски, наступающего конца и кончины, невозвратимой силы и молодости, погибших надежд и бесплодных упреков, всегда таящий в себе, однако, нечто сладостное, красиво-грустное и задумчиво-скорбное. С другой стороны, однако, этот символ у Достоевского указывает на светлое и возвышенное среди этих болот, грязи, вечно моросящего неба, злого и упрямого, сердитого города» // Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 179–180.

как "дважды два". Это и "злит до злобы" Аркадия»[1]. Автор отмечает «смещение» вектора видения героя «после встречи и беседы с Макаром»[2] — заходящее солнце теперь «становится в сердце Аркадия символом Христа — Солнца правды, умирающего, чтобы воскреснуть»[3].

Действительно, глубоко символично, что Аркадий обретает своего «духовного отца», когда тот уже на пороге смерти: им нужно увидеться здесь, на земле, чтобы Макар Иванович благословил его в новый путь и не оставлял своей молитвенной поддержкой после смерти, ибо «…и по смерти любовь» (XIII, 290). Смерть Макара Ивановича становится как бы началом «новой жизни» Аркадия.

Черты «надмирности», святости героя прослеживаются и благодаря семантико-стилистическим особенностям создания этого образа (напр., эпитет «лучистый» при иллюстрации его портрета: «очень голубые лучистые глаза» (XIII, 285)); речевые особенности героя тоже подтверждают его устремленность к «горнему». Так, в речь Макара Ивановича будто бы вполне естественно вплетены слова и целые синтаксические конструкции высокого стиля: «вьюнош» (XIII, 290); «ибо прейдут все видевшие живой лик его» (XIII, 290); обороты, характерные для «сказового» стиля, которые ярко выступают в его рассказе о купце Скотобойникове («А было у нас в городе…» (XIII, 313); «Жил купец Скотобойников, прозывался…» (XIII, 313); «А слышно, подвизается в странствиях и терпении даже и до сегодня, а супругу милую извещает ежегодно» (XIII, 322)).

На «преображающую», «восстанавливающую», «собирательную», «созидательную» роль Макара Ивановича в «случайном семействе» неоднократно обращали внимание ученые — эта мысль в исследованиях творчества писателя не нова. «Непосредственное и живое чувство своей нерасторжимой связи с миром»[4] как главную отличительную черту Макара

[1] Касаткина Т. А. Два образа солнца в романе «Подросток» // Роман Ф. М. Достоевского «Подросток». Возможности прочтения. Коломна: КГПИ, 2003. С. 54–55.
[2] Там же. С. 60.
[3] Там же. С. 61.
[4] Ракитина Л. М. Указ. соч. С. 57.

Ивановича выделяет Л. М. Ракитина. По мысли исследовательницы, «соборная», «собирательная» роль Макара Ивановича противостоит «раздробленности», едва не погубившей и Аркадия, и Версилова, и Ахмакову: «Всеобъединяющей и потому "прекрасной" тайне Макара противостоят в "Подростке" всераздробляющие, частные тайны и секреты других героев»[1]. В. А. Викторович совершенно справедливо называет Макара Ивановича «выразителем христианского подвижничества»[2], играющим определяющую роль не только в идейном содержании романа («ротшильдовская идея» Подростка развеивается как дым после его появления), но и в его композиции. «С его приходом, — по наблюдению ученого, — в романе смещался фокус повествования, новое видение мира давал герой, обладающий искомой духовной стабильностью, "благообразием"»[3]. Как отмечает Е. А. Гаричева, «категория религиозного преображения личности определяет жанровую природу и хронотоп романа»[4] (речь идет о преображении личности Аркадия), а в создании образа Макара Ивановича ученый видит черты древнерусской святости и традиции жанра хожения (хождения): «Паломник идет крестным путем Христа, желая стяжать Дух Святый»[5]. Не сомневается в принадлежности Макара Ивановича к традиционному православию и В. В. Борисова, соотнося его образ с мотивом «благообразия» в романе[6]. Так, интерес, возникший к изучению этого романа в постсоветское время, исследовательница справедливо связывает с «трактовкой христианских начал в нем, особенно образа Макара Ивановича»[7].

Вообще, отражение в образе Макара Ивановича традиций древнерусской святости уже неоднократно было замечено исследователями. Ученые

[1] Там же. С. 99.
[2] Викторович В. А. Подросток // Достоевский. Сочинения. Письма. Документы: Словарь-справочник. Сост. и научн. ред. Г. К. Щенников, Б. Н. Тихомиров. СПб.: Пушкинский дом, 2008. С. 136.
[3] Там же.
[4] Гаричева Е. А. Преображение личности в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» // Проблемы исторической поэтики, 2011. № 9. С. 201.
[5] Там же. С. 204–205.
[6] Борисова В. В. Роман Ф.М. Достоевского «Подросток»: современное состояние изучения // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал, 2021. № 3 (15). С. 196–214.
[7] Там же. С. 199.

выделяют в его облике черты св. прп. Нила Сорского[1], а также св. прп. Сергия Радонежского[2]. Н. О. Лосский соотносит Макара Ивановича (а вместе с ним и Софью Андреевну Долгорукую) со старцем Зосимой и Алешей Карамазовым и называет их «наиболее совершенными образами "положительно прекрасного человека" у Достоевского»[3]. Г. К. Щенников называет Макара Ивановича «русским подвижником» и выделяет как основную черту его характера «умение <…> жить в полном соответствии со своим идеалом»[4].

Итак, восходя к идеалу святости, вобрав в себя мысли из сочинений свт. Тихона Задонского, а также черты, присущие и другим русским святым, Макар Иванович в творчестве Достоевского стоит в одном ряду со старцем Зосимой, епископом Тихоном в «Бесах», но никак не с Миколкой (героем, по своему менталитету наиболее близким к бегунам). Бегуны бежали от общества, стремясь «обособиться» (и интересно, что эта идея «обособления» приводила к идее «все позволено»). Итог же странствий Макара Ивановича, напротив, созидательный. Он не бежит от мира, как бегуны, стремившиеся «закрыться», «спрятаться», чтобы не участвовать в делах мира, где, по их мнению, воцарился антихрист; напротив, он несет в себе мир и гармонию людям. В словах Макара Ивановича нет ничего, что противоречило бы догматическому богословию традиционного православия: он наделен чертами не только великого молитвенника, но и философа-богослова.

3.5. Образ Смердякова и проблема скопчества в романе «Братья Карамазовы»

С детством и юностью Павла Федоровича Смердякова читатель знакомится в главе «Смердяков» первой части романа «Братья Карамазовы» и

[1] См. об этом: Щенников Г. К. Ф. М. Достоевский и русский реализм 1860–1870-х годов: дисс. … докт. филол. наук. Свердловск, 1979. С. 266–268; Гаричева Е. А. Указ. соч.
[2] Власкин А. П. Указ. соч. С. 118; Федорова Е. А. Церковный календарь, Евангельский и литургический текст в романе «Подросток» и «Дневнике писателя» (1876) Ф.М. Достоевского … С. 262.
[3] Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание… С. 308–309.
[4] Щенников Г. К. Указ. соч. С. 266.

сразу ужасается тому, как тот «в детстве любил вешать кошек и потом хоронить их с церемонией» (XIV, 114). Здесь же содержится рассказ и о «воспитательных» мерах слуги Григория. Застав раз своего воспитанника за такой «церемонией» с кошками, Григорий его не только «больно наказал розгой» (что было неудивительным и в общем даже типичным, в особенности для крестьянского сословия методом воспитания), но и подкрепил свое наказание словесно: «Ты разве человек, <…> ты не человек, ты из банной мокроты завелся, вот ты кто…» (XIV, 114). И именно этих слов (а не розог) не смог простить ему Смердяков, «как оказалось впоследствии» (XIV, 114). На уроке по священной истории в ответ на вполне логичный вопрос, свидетельствующий о стремлении ребенка к познанию, о его развитых интеллектуальных способностях: «Свет создал Господь Бог в первый день, а солнце, луну и звезды на четвертый. Откуда же свет-то сиял в первый день» (XIV, 114) — Григорий дал ему пощечину, и именно после этого с ним стали случаться эпилептические припадки. Эти следующие один за другим эпизоды неслучайны и объясняют обиду Смердякова, которая питает его на протяжении всего романа, — обиду на весь мир (включая Бога, создавшего этот мир и «божьих тварей» — кошек) за свое сиротство, за то, что братья никогда не признают его братом. Обида перерастает в чувство мести всему миру и всем «божьим тварям», и именно о Смердякове, в гораздо большей степени, чем об Иване, можно было бы сказать, что он не принимает «мира Божьего».

Однако на протяжении истории изучения романа и осмысления в нем роли образа Смердякова исследователи, по сути, «повторяют» реакцию Григория и его слова, продолжая отрицать человеческую природу Смердякова, то есть «извергать» его из рода людей или даже иных Божьих тварей (потому что сама формулировка «завелся из банной мокроты» как бы отрицает акт божественного творения)[1]. Так, В. В. Розанов называет

[1] Современник Достоевского Л. Е. Оболенский в статье, написанной вскоре после смерти писателя, впрочем, выражает сочувствие по отношению к Смердякову, однако позже в литературоведении укрепится совсем иное

Смердякова порождением «разлагающегося трупа» Федора Павловича Карамазова, «миазм<ом>», «гниющ<ей> шелух<ой> "павшего в землю и умершего зерна", то есть как бы противоположн<ым> полюс<ом> чистого Алеши, который несет в себе новую жизнь, подобно тому, как свежий росток выносит из своей темной могилки на свет солнца жизнь…»[1]. Сравнивая Смердякова с Иваном (позже эта «линия» понимания его как «двойника», «темной стороны» Ивана укрепится и даже будет превалировать в науке[2]), Розанов опять возвращается к образу шелухи: «Смердяков есть только шелуха его (имеется в виду Ивана — Т. К.), гниющий отбросок»[3]. «Не человеком», «карикатурой на человека», «существом» называет Смердякова и А. Л. Волынский[4].

В. А. Михнюкевич и А. П. Власкин наделяют Смердякова «дьявольской», «бесовской» природой. Так, для В. А. Михнюкевича Смердяков «идентифицируется с миром, где обитает главный враг Христа»[5]. Автор даже как будто бы разделяет мнение Григория, попрекавшего Смердякова его «"нечистым происхождением": "Ты разве человек, <…> ты не человек, ты из банной мокроты завелся, вот ты кто…»[6]. Более того, автору «понятно почему» Григорий не хотел крестить шестипалого ребенка, считая его «драконом»: ссылаясь на собрание языческих суеверий, с которыми автор, видимо, соглашается, он приводит поверье о том, что в таких детях поселяется

понимание этого образа // Л. О. <Оболенский Л. Е.> Братья Карамазовы. Роман Ф. М. Достоевского (критический анализ). Мысль, 1881, № 2. С. 241.

[1] Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария // Розанов В. В. Уединенное. М.: Эксмо-пресс, 1998. С. 54.

[2] Такое понимание будет характерно впоследствии и для ученых русского зарубежья, и для советских исследователей. Так, напр., Ф. А. Степун отмечает, что если «Иван носится со своей идеей, Алеша пытается разгадать "тайну этой идеи"», то «Смердяков снижает идею Ивана» / Степун Ф. А. Миросозерцание Достоевского // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М.: Книга, 1990. С. 341. М. Я. Ермакова в «двойничестве» Ивана и Смердякова, а также Ивана и черта, Ивана и Инквизитора видит характерный пример «проявления стиля реалистического романа Достоевского» // Ермакова М. Я. Романы Достоевского и творческие искания в русской литературе XX века. Горький: Волго-Вятское книжное изд-во, 1973. С. 165–166.

[3] Розанов В. В. Указ. соч. С. 55.

[4] Волынский А. Л. (Флексер) Человекобог и богочеловек // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М.: Книга, 1990. С. 74–75.

[5] Михнюкевич В. А. Указ. соч. С. 183. С. 262.

[6] Там же. С. 261.

нечистый дух[1], а поскольку Смердяков был найден в бане (опять же, месте, по народным поверьям, «нечистом») в тот день, когда похоронили шестипалого младенца, то это еще более способствовало убеждению «набожного» (на самом деле, просто суеверного) Григория в «нечистом» происхождении его приемного сына. А. П. Власкин, в свою очередь, считает самоубийство Смердякова «волевым актом народного сознания (неизвестно, как у «народного сознания» в целом может быть волевой акт — Т. К.), которое освобождается от "всех язв, всех миазмов, всех нечистот"…»[2].

По сути, считая Смердякова «не-человеком», исследователи таким образом вступают в противоречие с самим автором романа, убежденным в ценности, неповторимости и уникальности абсолютно любой человеческой личности, осененной Божественной любовью[3]. Получается, что из всех живых тварей только для него не хватило Божественной любви и читательского сочувствия.

Интересно, что и у советских исследователей, априори симпатизировавших всем «народным» персонажам, в особенности страдающим от «эксплуататоров», Смердяков, находящийся на положении слуги в доме своего отца, тоже не вызывал сочувствия. Так, в работе Н. М. Чиркова повторяются сходные уничижительные характеристики в отношении Смердякова, опять же, фактически отрицающие его человеческую природу: «Иван осознает свою нарастающую ненависть к *этому существу*»[4] (курсив наш — Т. К.); «С образом Смердякова неотрывно

---

[1] Там же.

[2] Власкин А. П. Идеологический контекст в романе Ф. М. Достоевского. Учеб. пособ. по спецкурсу. Челябинск: ЧГПИ, 1987. С. 74.

[3] Эта ставшая уже очевидной для понимания мировоззрения писателя мысль прослеживается во всем творчестве Достоевского и не нуждается в подтверждении. Достаточно вспомнить рассказы князя Мышкина о бабе, сравнившей радость матери, когда ей улыбается ребенок, с радостью Бога о раскаявшемся грешнике (VIII, 183–184) и о пьянице-солдате, которому, по предположению Мышкина, может быть, та баба «женой была», а также призыв старца Зосимы любить человека «и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви» (XIV, 289). Совершенно справедливо отмечает С. Л. Франк, что «Достоевскому в сущности впервые удался настоящий *подлинный* гуманизм — просто потому, что это есть христианский гуманизм, который во всяком, даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий» / Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского) // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М.: Книга, 1990. С. 396–397.

[4] Чирков Н. М. О стиле Достоевского… С. 273.

ассоциируется факт его появления на свет от случайной встречи извращенно-похотливого пьяного барина с *безобразной юродивой* где-то в осеннюю ночь на пустынном огороде. Наконец самая фамилия — Смердяков, фатально напоминающая о его матери Лизавете Смердящей, довершает выразительную характеристику его духовного облика, как какого-то *ублюдка, "игры природы", пасынка и выкидыша природы*»[1] (курсив наш — Т. К.). Даже Лизавета Смердящая здесь названа «безобразной юродивой» — для того, видимо, чтобы еще больше усугубить отвращение от Смердякова, хотя о «безобразии» этой героини можно говорить, лишь если смотреть на нее глазами провинциального обывателя, то есть весьма поверхностно (так, например, в тексте есть указание на то, что все подаренные ей вещи она раздавала — характерная особенность, восходящая к житийной традиции изображения юродивых), и даже Григорий называет Лизавету «праведницей» («произошел сей от бесова сына и от праведницы» (XIV, 92–93)). Чирков определяет образ Смердякова как «кривое зеркало» Ивана[2], видит в нем, в духе своего времени, «разлагающее и развращающее влияние капитализма»[3], а в его преступлении выделяет лишь социальные причины: «…в процессе социального распада, вызванного капитализацией России и деградацией дворянства, семья и род приходят к неизбежному биологическому вырождению и самоотрицанию (сын, убивающий отца, а затем и самого себя)»[4]. Более того, даже само рождение Смердякова автор объясняет с точки зрения социальной, и, вольно или невольно, в этом объяснении прочитывается авторская ирония или доля абсурда: «Своим появлением на свет от "смердящей" Смердяков обязан в конечном счете социальным причинам. Нужна была та крайняя степень морального "беспорядка" пореформенного времени, которая привела Федора Павловича к физическому соединению с Лизаветой Смердящей»[5].

[1] Там же. С 273–274.
[2] Там же. С. 273.
[3] Там же. С. 243.
[4] Там же. С. 239.
[5] Там же.

М. Я. Ермакова, продолжая линию понимания Смердякова как «двойника» Ивана, обличает его за отсутствие «связи с народом»: «Смердяков, не только не имеющий никакой связи с народом, но и не чувствующий никакой ответственности перед ним, все свои мечты обиженного завистника сосредоточил на осуществлении плана утверждения своего личного, эгоистического "я"»[1]. Сходной точки зрения придерживается И. В. Цвиркун, видя в образе Смердякова «зарождающиеся буржуазные отношения, хищническ<ую> философи<ю> индивидуализма, характерный признак наступающей эпохи»[2], которые «нанизывают новые черты на "лакейские"», чем и «приобретают <…> более чудовищные формы»[3]. Согласно характеристике исследователя, Смердяков «несет в себе ростки новой морали, <…> в дальнейшем это хитрый и хищный делец, представитель новой формации <…> именно это главное, что определяет истинное лицо Смердякова»[4].

В. Я. Кирпотин рассматривает Смердякова наряду с Валковским, Свидригайловым и даже с его отцом — Федором Павловичем Карамазовым: «…Они разные, очень разные, но все порождение загнившего и гибнувшего мира и не открывают никакого нового пути, они сеют смерть. Они — конец. <…> Смердякову не удалось стать участником пира во время чумы — и он вешается»[5]. Нельзя согласиться с такими подходами: образ Смердякова вполне самостоятелен, а вовсе не только и не столько «двойник» Ивана. Говоря словами И. А. Гончарова, у Смердякова свой «мильон терзаний». Понимание героя лишь как «отражения» того или иного социального слоя, возведение такой социальной типизации в принцип влечет за собой нивелирование его индивидуальности. В один ряд с героями-сладострастниками Смердяков, с его «скопческим лицом» и презрением

[1] Ермакова М. Я. Указ. соч. С. 166.
[2] Цвиркун И. В. Функционирование второстепенных персонажей в художественной системе романов Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук. Горький, 1989. С. 47.
[3] Там же. С. 48.
[4] Там же. С. 48–49.
[5] Кирпотин В. Я. Мир Достоевского. М.: Советский писатель, 1983. С. 400.

к женщинам, также явно не вписывается. Едва ли можно согласиться и с тем, что мотивом его самоубийства могла быть невозможность воспользоваться похищенными у Карамазова-старшего деньгами и осуществить свою мечту, то есть, по словам Кирпотина, «стать участником пира во время чумы». Возможностей скрыться с деньгами у Смердякова было достаточно, но он ждал своего кумира Ивана, чтобы получить от него награду и одобрение («я только вашим приспешником был, слугой Личардой верным» (XV, 59)).

Довольно смелым для своего времени можно считать высказывание о Смердякове Г. И. Егоренковой, поставившей его в один ряд не только с Иваном, но и с Великим инквизитором по принципу объединяющего этих героев безбожия: «"безбожие" Ивана, инквизитора, Смердякова эстетически равноценны, так как и тот, и другой, и третий исходят не из уважения к человеку, а из презрения к нему»[1]. Автор здесь связывает презрительное отношение к человеку с безбожием, из чего логически вытекают следующие утверждения: а) человек есть творение Бога (иначе связь презрения к человеку с безбожием не прослеживается) и б) безбожие — это черта отрицательная (если ставится в один ряд с презрительным отношением к людям). И то и другое — весьма смелые утверждения для советской «материалистической» науки.

Современные исследователи большей частью уже не считают Смердякова «порождением» той или иной формации, «буржуазных отношений» и т. д. Однако понимание его как «двойника», как образ, отражающий либо «снижающий» иной образ, сохраняется. Продолжая отчасти мысль Егоренковой, В. Е. Ветловская идейно сопоставляет Смердякова с Великим инквизитором: «Великий инквизитор говорит, в сущности, то же самое, что и Смердяков. Он тоже оправдывает перед Богом собственную подлость и предательство и делает это на тех же основаниях, т. е. прибегая к доводам всеобщей человеческой слабости, ничтожности и

[1] Егоренкова Г. И. Поэтика характера и сюжета в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: дисс. … канд. филол. наук. М., 1972. С. 138.

неискоренимой людской порочности. В Великом инквизиторе и Смердякове читатель должен признать единомышленников. А тогда — чего же стоят смердяковские рассуждения <…>? Они не более чем неуклюжее, лакейское воспроизведение того, что уже существовало (или могло существовать); они не подлинник, а только лакейская подделка. С другой стороны, чего же стоят и рассуждения Великого инквизитора и Ивана и вся их видимая высокость, если суть их доступна полуграмотному, не прочитавшему двух книг и еле связывающему слова лакею? <…> злодейство и лакейская природа Смердякова только усугубляют злодейство и лакейскую же природу Великого инквизитора. Оба они, отказываясь служить Богу, как видит в романе читатель, ревностно служат дьяволу»[1].

Удивительно, насколько часто «лакейство» Смердякова в исследовательской литературе «вменяется» ему в вину, хотя, очевидно, что его социальный статус от его выбора никоим образом не зависит, более того, именно то, что он занимает положение лакея в доме своего отца, и причиняет ему страдания, которые сформировали в нем неизживаемую обиду. Пожалуй, из всех героев Достоевского, занимающих низкое социальное положение, «униженных и оскорбленных» несправедливостью, Смердяков — единственный, кто не удостоился жалости читателей и исследователей Достоевского. Однако ни социальное положение Смердякова, ни его «двойничество» по отношению к Ивану или к инквизитору, превалирующие в понимании этого образа, не объясняют его роли в романе. Тем не менее сюжетная линия Смердякова фактически центральная, потому что именно она и приводит к убийству Федора Павловича. Более того, в отличие от сюжетных линий других братьев, которые предполагалось продолжить, лишь линия Смердякова оказалась законченной. Поэтому понимание Смердякова как «карикатуры», «двойника» и т. д. явно недостаточно.

[1] Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Пушкинский Дом, 2007. С. 111–112.

Юрист А. А. Конев, исследуя «типы преступников» у Достоевского, а также преступные мотивы, которыми они руководствуются, определяет Смердякова как тип «врожденного преступника» «с психическими отклонениями»[1] (пользуясь, правда, по всей видимости, классификацией Ч. Ломброзо, от которой уже более 100 лет назад отказалась криминологическая наука). Исследователь видит лишь «низменность натуры» Смердякова и даже склонен считать его слабоумным (что, впрочем, далеко не соответствует тексту: на протяжении всего повествования Смердякова отличает как раз-таки ясность и ярко выраженная «оригинальность» мышления). Мотив его преступления ученый определяет лишь как корыстный, не видя в нем ни обиды на братьев, ни ущемленного самолюбия. С точки зрения Конева, личность Смердякова абсолютно примитивна и ограничивается лишь любовью к себе и к роскоши[2]. Такое понимание героя, которому отведена чуть ли не центральная роль в романе (по крайней мере, без него не произошло бы преступления, составляющего кульминационный сюжет), явно недостаточно. Личность Смердякова вовсе не примитивна и заслуживает, безусловно, гораздо более глубокого анализа.

Интересно, что в энциклопедии «Достоевский» Н. Н. Наседкина Смердяков уже назван одним из главных героев романа[3], и это понимание можно считать новаторским[4]: по крайней мере, тут уже утверждается самостоятельность и индивидуальность этого героя.

Своеобразный взгляд на Смердякова предлагает и Т. А. Касаткина. По мысли исследовательницы, роман «Братья Карамазовы» посвящен идее братства как пути к спасению всего человечества: «…объединение отъединенных, единственно возможный путь соединения в падшем мире, — это объединение виновных, сознавших свою вину и чужую вину как свою.

[1] Конев А. А. Указ. соч. С. 76.
[2] Там же. С. 75–76.
[3] Достоевский. Энциклопедия. Составитель Н. Н. Наседкин. М.: Алгоритм, Эксмо, Око, 2008. С. 438.
[4] Так, в диссертации И. В. Цвиркуна «Функционирование второстепенных персонажей в художественной системе романов Ф. М. Достоевского» образ Смердякова как раз и рассматривается как один из характерных второстепенных героев Достоевского, и это положение считается очевидным и не подвергается сомнению.

Если райская гармония — это соединение в любви и невинности, то единственно доступное нам ее восстановление — это соединение в любви и в сознании вины»[1]. Смердяков, как полагает Касаткина, со своей брезгливостью, стремится «отделиться» от всех, потому, видимо, и не может спастись. Исследовательница, как видно, не сомневается в принадлежности Смердякова к скопчеству: «Это "отделение" его от плоти, видимо, нашло выражение и в указании на его скопчество»[2], хотя прямых указаний в тексте на это не содержится (только несколько раз упоминается «скопческое лицо» и сходство со скопцом). Брезгливость Смердякова автор сравнивает с «брезгливостью отца Ферапонта, изгоняющего видимых только ему чертей из монастырского скита»[3]. «Отец Ферапонт, — считает Касаткина, — удаляющийся от общего греха, "один спасающийся", не желает ходить в монастырь, где "смердит" черт»[4]. Сравнение Смердякова с Ферапонтом, безусловно, интересно, и, если учитывать «нетрадиционную» религиозность обоих, здесь могут быть намечены перспективы для отдельного исследования. Что же касается «отделенности» как препятствия к спасению, то такое понимание, на наш взгляд, не соотносится с ценностью отдельно взятой человеческой личности, ее индивидуальностью и уникальностью. Спасение «скопом», «коллективом» противоречит также и евангельским словам об отделении овец от козлов (Мф. 25: 32), и об индивидуальной ответственности перед Богом («тогда будут двое на поле: один берется, а другой оставляется; две мелющие в жерновах: одна берется, а другая оставляется» (Мф. 24: 40–41)). Однако, опять же, в этой брезгливой «отделенности» автор как бы видит «вину» самого героя, а не тех, кто «отделил» его.

[1] Касаткина Т. А. Да воскреснет Бог! // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 9 т. Т. 7. Братья Карамазовы. Ч. I–III. М.: Астрель, АСТ, 2004. С. 114.
[2] Там же. С. 115.
[3] Там же. С. 114.
[4] Там же.

Принципиально иной взгляд на Смердякова и попытку его «реабилитации» предлагают О. А. Меерсон[1], В. Беляев[2] и отчасти С. Сальвестрони[3], в отличие от других исследователей, видящие в Смердякове человека и *брата* остальным братьям Карамазовым. Так, по мысли Меерсон, главная проблема заключается в том, что «он (Смердяков — Т. К.) постоянно сознает, что он — четвертый брат, а его братья не признают этого никогда»[4]. Меерсон приходит к парадоксальному выводу о том, что все братья (включая Алешу) и шире — все герои в ответе за преступление Смердякова, за то, что отказываются видеть в нем *брата*, а видят лишь лакея, и особенно справедливым это наблюдение кажется в свете слов старца Зосимы о виновности «всех за всех». В более «широкий круг» ответственных ученый включает и читателей, поверивших в то, что Смердяков «не человек» и «из банной мокроты завелся», а также в то, что повешение кошек в детстве «предопределило» и убийство Федора Павловича Карамазова впоследствии. Неоднократно исследовательница отмечает, что именно читатель «не замечает» Смердякова, его страданий и забывает о том, что он тоже *брат* братьям Карамазовым: «…автор наделяет <Смердякова> болезненно-обостренным личностным сознанием, тем не менее недоступным или заблокированным для сознания как других героев, так и читателя»[5]; «Читатель же может сознание Смердякова учесть или отмахнуться от него, как это делают герои»[6]; «У нас есть все сведения, черным по белому, о том, что Смердяков четвертый брат, и однако почему-то, в ходе повествования, мы склонны об этом забывать»[7].

---

[1] Меерсон О. А. Четвертый брат или козел отпущения ex machina // «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. Под ред. Т. А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. С. 565–604.
[2] Беляев В. Брат Павел. Слово в защиту лакея Павла Смердякова, обвиняемого в убийстве дворянина Федора Карамазова, совершенном более ста лет тому назад на страницах романа «Братья Карамазовы» // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: избранные доклады и тезисы. / Под общ. ред. И. Л. Волгина. М.: Фонд Достоевского, 2008. С. 319–331.
[3] Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского / пер. с итал. (Серия «Религиозные мыслители»). М.: изд-во ББИ, 2015. С. 247–249.
[4] Меерсон О. А. Указ. соч. С. 567.
[5] Там же. С. 566.
[6] Там же. С. 568.
[7] Там же. С. 570.

Интересна мысль О. А. Меерсон о роли главы «В лакейской», где она видит «прецедент ложного хода»: «Глава, дающая контекст предыстории рождения Смердякова, носит характерное название "В лакейской" — что заведомо исключает ассоциации у читателя происходящего с темой трех братьев. Конечно, то, что происходит в лакейской, часто имеет непосредственно отношение к жизни барина, но намного более опосредованно — к барчукам. В данном случае ассоциативный ход от названия — ложный: ведь в этой-то лакейской воспитывались все барчуки, и преемственности по отношению к братьям, с их разными матерями и биографиями, в этой лакейской побольше, чем в покоях барина»[1]. Действительно, слуга Григорий в разное время был воспитателем всех братьев, и это, помимо кровных уз, тоже уравнивает их со Смердяковым. А в словах рассказчика: «…мне совестно столь долго отвлекать внимание моего читателя на столь обыкновенных лакеев» (XIV, 93), которыми заканчивается глава «Лизавета Смердящая» — о происхождении Смердякова, ученый обнаруживает своего рода «уловку» для читателя, будто здесь он как бы «извиняется» за отклонение от основной сюжетной линии. «Но, — поясняет Меерсон, — история Смердякова не может быть "отклонением от сюжетной линии" потому, что она составляет сюжетную линию, которую Достоевский <…> решил замаскировать *под* отклонение»[2].

Более того, исследовательница соотносит с линией Смердякова ветхозаветную историю об Иосифе, проданном братьями в рабство, которую старец Зосима рассказывает в качестве примера библейских сюжетов, понятных простолюдинам и крестьянским детям. Здесь явно содержится намек на то, что даже сердце неграмотного крестьянского ребенка, слушающего этот рассказ из уст деревенского священника, должно проникнуться состраданием Иосифу («…сотрясутся в ответ ему сердца слушающих <…> Думаете ли вы, что не поймет простолюдин?» (XIV, 266)),

[1] Там же.
[2] Там же. С. 573.

тогда как «просвещенный читатель» страданий «четвертого брата» («столь обыкновенного лакея») не замечает. «Подобно сыновьям Израиля, — отмечает Меерсон, — и сыновья Федора Павловича не признают своего забытого брата братом. И, как всегда у Достоевского, серьезную и трагичную тему подчеркивают полупародийные подголоски. Тот кормит весь Египет. Этот — весь дом Карамазовых. Конечно, Смердяков не Иосиф, но разве лучше обижать и игнорировать плохого брата, чем хорошего?»[1] Автор приводит целый ряд эпизодов романа, где речь идет о братстве, о братских и родственных чувствах, но именно и только Смердяков из «круга братства исключен»[2]. Даже пренебрежение двоюродным братством (Ракитин, скрывающий свое родство с Грушенькой) в романе осуждается, «в случае же со Смердяковым то, что никто не желает помнить родства с ним, по меткому выражению коварного рассказчика <…> как-то "сходит само собою". Не помнить родства в романе — грех. А не помнить родства со Смердяковым — простительная слабость»[3]. Убежденная в том, что голос рассказчика не является голосом автора («коварный рассказчик»), Меерсон показывает тот ложный вывод, к которому может прийти попавшийся на уловку «незначительности» Смердякова читатель: «Пренебрежение братством, и шире родственным связями, во всем, что не касается Смердякова, однозначно представляется в романе порочным»[4]; «…рассказчик старается запрятать его личностное начало <…> Сам же Смердяков отчаянно сигнализирует своим собеседникам и нам, что это начало у него есть»[5].

О. А. Меерсон предостерегает и от «соблазна детерминизма», лежащего на поверхности. Читатель «цепляется» за эпизод с кошками, из которого склонен вывести и все остальные злодеяния Смердякова: «Он был очень жесток с кошками, и это он во взрослом возрасте подучил Илюшу подложить иголки Жучке. Мы воспринимаем эту подлость как продолжение и

[1] Там же. С. 591.
[2] Там же. С. 588.
[3] Там же. С. 591.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 598.

подтверждение его детских замашек»[1]. «Соблазн детерминизма», равно как и «коллективное спасение» (по Касаткиной) опять же вступает в противоречие с идеей уникальности и индивидуальности человеческой личности, свободы воли, которой каждый человек наделен от Бога. Меерсон, в отличие от большинства исследователей, обращает внимание на слова Григория о нечеловеческой природе Смердякова, приведенные в начале этого параграфа: «…жестокий ответ взрослого жестокости ребенка»[2]. Эти слова Григория, по мысли автора, «не просто оскорбление в ответ на бесчеловечность. Они не признают за Смердяковым права называться человеком. <…> Его слова заколачивают личность и личностность Смердякова досками. От этого — особая ненависть Смердякова к Григорию, которую мы принимаем за неблагодарность»[3].

Работа Меерсон, безусловно, значима для понимания не только образа Смердякова, но и всего романа в целом — в ней содержится попытка понять мотивы поведения «четвертого брата» и жалость к нему: «Подобно всем детям, обойденным вниманием и обиженным в семье, Смердяков постоянно совершает отчаянные акты самовыражения в надежде быть наконец замеченным как личность»[4]. Эти слова ученого, явно основанные на знании современной детской психологии, еще не оформившейся во времена Достоевского в отдельную область знаний (что в очередной раз подчеркивает опережение писателем своего времени), коррелируют и с проблемой сектантства, на которую лишь намекает автор в этом романе.

В. Беляев также акцентирует внимание на воспитании Смердякова Григорием, которое нанесло непоправимый вред душе воспитанника: «Григорий "упорно и многолетно" читал религиозные книги, особенно Исаака Сирина, хотя "почти ровно ничего не понимал в нем" (XIV, 89). Ничего не

[1] Там же. С. 598–599. Так, на этот «соблазн детерминизма» «попадается» исследователь В. А. Михнюкевич, который как раз и «выводит» эпизод с собакой из эпизодов с кошками // Михнюкевич В. А. Указ. соч. С. 260–261.
[2] Меерсон О. А. Указ. соч. С. 598.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 599.

понимая в религиозной морали, Григорий учил ей мальчика. Дидактика его была проста до крайности: "И не понимай, а оно так будет. Впредь молчи" (XIV, 86). Попытки ученика осмыслить читаемое и вступить с обучающим в диалог пресекались пощечинами. Результат очевиден: стойкое отвращение к религиозной морали, то есть, согласно Достоевскому, к морали вообще. Это "разрыхлило" в душе Смердякова почву для восприятия тезиса Ивана "все дозволено"»[1]. Что интересно, автор выделяет и положительные личностные качества Смердякова, видя в нем чуть ли не способность к самопожертвованию, с чем, впрочем, согласиться затруднительно: «Он предпочел смерть и геенну огненную, дабы не лгать, поддерживая обвинение против Дмитрия, но и не объявлять лишь части правды, принимая всю вину на себя»[2]; здесь же автор высказывает предположение о том, что Смердяков, помимо того что отказывается поддерживать обвинение против Дмитрия, стремится спасти Ивана: «…он не объявил всей правды и не обвинил (ни в предсмертной записке, ни на суде) своего *подельника* (курсив наш — Т. К.) Ивана <…> в благодарность за человеческое отношение в недавнем прошлом ("Сам погибай, а товарища выручай!")»[3]. Все же «подельником» / «соучастником» Смердякова никак нельзя считать Ивана Карамазова, так как соучастие предполагает самостоятельный волевой акт — все соучастники должны знать, что они совершают преступление не в одиночку, и желать совершить именно это преступление[4], тогда как Иван не осознает и не предвидит, как именно его слова у Смердякова отзовутся. Автор приходит к выводу, с которым, в свою очередь, сложно не согласиться, — о том, что образ Смердякова вовсе не ничтожен и что он заслуживает отдельного

[1] Беляев В. Указ. соч. С. 325.
[2] Там же. С. 326.
[3] Там же.
[4] См. об этом, напр.: Гришаев П. И., Кригер Г. А. Соучастие по советскому уголовному праву. М.: Гос. изд-во юридической лит., 1959. С. 17; Галиакбаров Р. Р. Борьба с групповыми преступлениями. Вопросы квалификации. Краснодар: Кубанский гос. аграрный ун-т, 2000. С. 11–13; Пудовочкин Ю. Е. Квалификация соучастия в преступлении. Судебная практика. Научно-практическое пособие. М.: Российский гос. ун-т правосудия, 2017. С. 25; Горемычкин И. Е. Уголовно-правовые нормы о групповых преступлениях в институте соучастия. М.: Юрлитинформ, 2021. С. 40 и др.

читательского внимания сам по себе, а вовсе не как «карикатура» на иных героев романа[1].

С. Сальвестрони называет Смердякова «униженн<ым> с раннего детства»[2], акцентируя также внимание на жестоких мерах воспитания Григория, и замечает, что «беспредельная жажда самоутверждения» сформировалась у Смердякова по причине его одиночества и отсутствия родительской любви[3].

Осмыслению и доказательствам принадлежности Смердякова к скопческой секте посвящена работа Г. Л. Боград[4]. Исследовательница подчеркивает, что Смердяков не «карикатура», не «двойник» Ивана, а «играет в романе вполне самостоятельную роль»[5]. Ее выводы, весьма обоснованные и убедительные, требуют дальнейшего уточнения, расширения и отчасти переосмысления. В пользу того, что Смердяков — скопец и обратился в скопчество, находясь в Москве на обучении, исследовательница приводит следующие доводы:

— возможное влияние на Смердякова слуги Григория, увлекшегося было одно время хлыстовщиной (XIV, 89);

— намек на некую «тайну», окружавшую его личность («Очень бы надо примолвить *кое-что и о нем специально* (курсив наш — Т. К.), но мне совестно столь долго отвлекать внимание моего читателя на столь обыкновенных лакеев…» (XIV, 93)) и дальнейшее разъяснение того, что «тайну» свою Смердяков привез из Москвы, куда ездил обучаться поварскому искусству («…сама же Москва его мало заинтересовала, так что он узнал в ней разве кое-что, на все остальное и внимания не обратил» (XIV, 116));

— портрет Смердякова: «скопческое, сухое» лицо (и даже прямое указание на соответствующее сходство: «стал походить на скопца» (XIV, 115));

[1] Беляев В. Указ. соч. С. 330–331.
[2] Сальвестрони С. Указ. соч. С. 247.
[3] Там же.
[4] Боград Г. Л. Указ. соч.
[5] Там же. С. 508.

— нелюбовь к женщинам (хотя, правда, наравне с женщинами Смердяков питает презрение и к мужчинам: «женский пол он, кажется, так же презирал, как и мужской (XIV, 116)) и досада («бледнел от досады» (XIV, 116)) на Федора Павловича, когда тот заводил разговоры о женитьбе;

— эпилепсия Смердякова, которая в культовой хлыстовско-скопческой среде рассматривалась как «священная» болезнь[1];

— насмешка над мученическим подвигом солдата, отказавшегося изменить Христу, иллюстрирующая, что «для Смердякова ничего не стоит отказаться и от Христа, и от собственного крещения (ведь он принял другое — "огненное крещение")»[2];

— песня Смердякова по «царскую корону» («Царская корона — Была бы моя милая здорова»), которая, по мысли исследовательницы, является некой аллюзией на самозванство Кондратия Селиванова, называвшего себя Петром III, а также и скопческих «пророков», выдававших себя за лиц царского рода, и намеком на то, что Смердяков мог мечтать о своем «царском корабле»[3];

— поведение Марьи Кондратьевны, которая переселилась с матерью на окраину города в покосившийся бревенчатый домик (автор указывает на то, что именно в таких домах, подальше от посторонних глаз, устраивались радения). Притом и мать, и дочь смотрят на Смердякова «как на высшего пред ними человека» (XV, 50);

— ритуальный белый чулок Смердякова, напугавший Ивана («Ты меня испугал… с этим чулком» (XV, 60)), где были спрятаны деньги, и восклицание Смердякова: «Неужто же, неужто вы до сих пор не знали…» (XV, 60), которое, как отмечает Г. Л. Боград, «несет двойной смысл: с одной стороны, <…> является продолжением прерванного разговора о виновности Ивана

[1] См. об этом, напр.: Мельников П. И. (Андрей Печерский) Белые голуби // Собр. соч: в 6 т. Т. 6. С. 287–288. Впрочем, здесь же автор отмечает, что «пророки или кормщики весьма часто прикидываются юродивыми». В этом отношении неудивительно и то, что Смердяков может и сымитировать «падучую».

[2] Боград Г. Л. Указ. соч. С. 517.

[3] Там же. С. 519. «Фольклорную» версию происхождения песни Смердякова рассматривает В. А. Михнюкевич // Михнюкевич В. А. Указ. соч. С. 258–260.

в убийстве, совершенном Смердяковым, с другой — удивление тому, что Иван не догадывается о принадлежности Смердякова к секте скопцов. Если этого не учитывать, то замечание Ивана о чулке, который его так испугал, остается без ответа»[1].

Приведенные доказательства представляются вполне убедительными, хотя и не все они с очевидностью указывают на принадлежность к скопчеству. Так, связь между увлечением Григория хлыстовщиной и скопчеством Смердякова, конечно, может прослеживаться, но вряд ли будет правильным говорить о прямом влиянии, учитывая притом взаимоотношения воспитателя и воспитанника. Влияние Григория, увлекшегося хлыстовщиной (как отмечает рассказчик, «на что по соседству оказался случай» (XIV, 89)), могло быть лишь невольным. Невозможно представить, чтобы благовоспитанный Григорий «учил» бы Смердякова иной вере, тем более что сам он «не заблагорассудил» переходить в хлыстовщину, чему, как можно предположить, были причины. Скорее всего, Григория должно было остановить: а) запрещенность секты (с его любовью к порядку сложно представить, что он мог бы оказаться замешанным в каком-либо противозаконном деле) и б) «заповедь» хлыстов «разжениться» с женой (хотя при этом плотское сожительство с «сестрой», или так называемой «духовницей», не возбранялось[2]), а Марфа Игнатьевна играла большую роль в его жизни.

О «презрении» Смердякова к женскому полу, равно как и к мужскому (XIV, 116), его скрытном нелюдимом характере, сформировавшемся в Москве, где Смердяков «узнал кое-что», читатель узнает тогда же, когда впервые говорится о его «сморщенности» «несоразмерно с возрастом» и сходстве со скопцом («стал походить на скопца» (XIV, 115)). Впоследствии несколько раз упоминается эта портретная черта: «скопческая испитая физиономия» (XIV, 243); «скопческое сухое лицо» (XV, 43).

[1] Там же. С. 520.
[2] См., напр.: Мельников П. И. (Андрей Печерский) Указ. соч. С. 286; Маргаритов С. Д. Указ. соч. С. 29 и др.

Действительно, практически все исследователи, занимавшиеся изучением сект и, в частности, скопцов, отмечали их скрытность и замкнутость (что объясняется связанностью членов секты общим преступлением)[1]. Запрет на разглашение принадлежности к секте являлся одной из заповедей скопцов: «…дают страшные клятвы никогда никому не открывать ее таинств и скорее тело свое отдать на раздробление, чем постороннему человеку сообщить что-либо из слышанного или виденного в "корабле"»[2]. Эта «связанность» общей тайной, а точнее общим преступлением, и рождала то состояние, которое чуть позже, уже в начале XX века, М. Вебер назовет «кастовым высокомерием» сектантов[3]. «Кастовое высокомерие» сочетается в такого рода группе с полной подчиненностью руководителю, «наставнику», «гуру»: член культовой группы, в особенности если она запрещена и действует нелегально, чувствует свою «избранность», «принадлежность» к некому «закрытому», как бы «элитарному», сообществу, а с другой — его воля парализована волей «учителя» и «учением» группы[4]. Неспроста в «Преступлении и наказании» Достоевский устами Порфирия Петровича характеризует сектанта (некий собирательный образ, имеющий, впрочем, прообраз — В. И. Кельсиева) как «лакея чужой мысли» (VI, 352). В «Братьях Карамазовых» этот образ конкретизируется и уже непосредственно превращается в «лакея», который подчинился «чужой мысли» и так же хотел бы «подчиниться» Ивану, в авторитет которого он слепо поверил.

Речь Смердякова, обесценивающего подвиг солдата, не изменившего Христу (прототипом которого явился герой Фома Данилов, и его подвиг описан Достоевским в «Дневнике писателя» за 1877 год), вполне объясняется мировоззрением скопцов, для которых любой обман и даже преступление

[1] См., напр.: Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 181.
[2] Мельников П. И. (Андрей Печерский) Указ. соч. С. 274.
[3] Вебер М. Указ. соч. С. 171. Здесь же Вебер указывает на такой характерный для секты признак, как связь между финансовым успехом и Божьим благословением, «нисхождением благодати», что было в высшей степени характерно для скопцов // Там же. С. 175. О возведении в «культ» финансового успеха в скопческой среде подробно шла речь во втором параграфе.
[4] См. об этом подробнее в первом и втором параграфах первой главы.

могут быть оправданы идеей. Вовлечение в секту путем обмана, посещение для «отвода глаз» православных храмов в скопческих «кораблях» не вменялось в грех: важнее было сохранить втайне принадлежность к сообществу. Неспроста после этой речи, когда Смердяков говорит о том, что такой подвиг совершенно излишен и «не было бы греха и в том, если б отказаться при этой случайности от Христова примерно имени и от собственного крещения своего, чтобы спасти тем самым свою жизнь для добрых дел, коими в течение лет и искупить малодушие» (XIV, 117), Федор Павлович называет его иезуитом: «Это он был у иезуитов где-нибудь, Иван. Ах ты, иезуит смердящий, да кто ж тебя научил?» (XIV, 119). Показательно, что старик Карамазов здесь почти в точности угадывает «механизм» восприятия Смердяковым подобных идей: кто-то, скорее всего, какой-нибудь скопческий «пророк» в Москве, действительно должен был «научить» его «подстраивать» религиозные взгляды под те или иные обстоятельства (не сам же он это выдумал!), а иезуиты (католический орден, основанный в начале XVI века Игнатием Лайолой) в свое время «прославились» именно таким умением, благодаря чему само это слово стало нарицательным, обозначающим лицемерие, двуличие ради какой-то цели[1].

Интересно в этой же связи отметить и пацифистские настроения Смердякова, высказанные в разговоре с Марьей Кондратьевной: «Я не только не желаю быть военным гусариком <…> но желаю, напротив, уничтожения всех солдат» (XIV, 205). Пацифизм Смердякова иллюстрирует его собственный вариант «лакейского» наполеонизма: «В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого, отца нынешнему, и хорошо, кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с» (XIV, 205). Эти слова Смердякова почти

[1] Речь Смердякова в свете учения иезуитов осмысливается в диссертационном исследовании В. П. Криволапова // Криволапов В. П. Традиция древнерусской культуры в творчестве Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук. Л., 1986. С. 156–158.

явственно читаются как намек на поклонение некоторых российских раскольников и сектантов Наполеону (как «наполеонитов», для которых был характерен культ Наполеона в прямом смысле[1], так и беспоповцев федосеевцев, встретивших Наполеона хлебом-солью на Преображенском кладбище)[2]. В некоторых исследованиях, впрочем, оппозиционность сектантов опровергается и, напротив, делается акцент на их «верноподданических» настроениях[3]. Однако, скорее, здесь дело не в политическом, а в психологическом смысле: для члена секты «царь» и «бог» — это учитель; и сектант не потому не патриот своего отечества, что придерживается оппозиционных взглядов, а потому, что он всецело принадлежит лишь своей группе и зависим от нее. Иван ошибается, называя Смердякова «передовым мясом, <…> когда срок наступит» (XIV, 122), и Смердяков знает, что он ошибается: «Они меня считают, что бунтовать могу; это они ошибаются-с» (XIV, 205).

Почитание Марьей Кондратьевной и ее матерью Смердякова «высшим человеком» говорит о том, что, обладающий хитростью и смекалкой, умеющий притворяться, инсценировать падучую и хранить тайны, Смердяков среди общества скопцов и им сочувствующих действительно мог иметь определенный авторитет. В словах рассказчика «поселился у них *в качестве* жениха Марьи Кондратьевны и проживал пока даром» (XV, 50) — прослеживается некоторая недоговоренность, и «в качестве жениха» можно прочитать и как «под видом жениха». Неспроста первоначальную любовную сцену между Марьей Кондратьевной (в черновой тетради — Марьей Николаевной) и Смердяковым, историю их взаимоотношений, а точнее,

[1] См. об этом: Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 655. Панченко А. А. Христовщина и скопчество… С. 198. Подробнее о «наполеоновой секте» шла речь в первом параграфе этой главы.

[2] См. об этом, напр.: Подосокорский Н. Н. Отечественная война 1812 года в творчестве Ф. М. Достоевского // Электронный ресурс. Режим доступа: Николай Подосокорский. Отечественная война 1812 года в творчестве Ф.М. Достоевского (verav.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

[3] Как уже отмечалось ранее, на это указывал, в частности, В. И. Кельсиев, не сумевший возбудить «бунтарский дух» в русских раскольниках и сектантах, убежденных в том, что идти против царя — великий грех // Кельсиев В. И. Пережитое и передуманное… С. 35–36. Советский исследователь А. И. Клибанов вспоминал о разговоре с пожилым скопцом, который тоже придерживался патриотических идей: «…Или думаете, коли кусок мяса своего отрезал, то и враг отечества?» // Клибанов А. И. В мире религиозного сектантства. Братства не было (встречи со скопцами) // Наука и религия, 1973. № 8. С. 15.

настойчивости Марьи Николаевны, долго звавшей и дозвавшейся наконец Смердякова в гости, Достоевский не включил в текст романа[1], а свидание в главе «Смердяков с гитарой» вместо любовного превратилось в некий социально-политический и культурный диспут, где, как стоит предположить, Смердяков одержал победу, а позже нашел приют у своих почитательниц, посчитавших за честь его приютить.

История Смердякова завершается в последнем свидании с Иваном: «белый чулок», куда спрятаны деньги, окончательно убеждает читателя в его принадлежности к скопчеству. Так, И. М. Добротворский указывает на нитяные чулки как на «радельную» одежду скопцов[2]. Интересно, что в сцене последнего свидания Ивана со Смердяковым содержится и упоминание о его любви к чаю, «к которому скопцы большие охотники»[3] (Марья Кондратьевна описывает его состояние следующим образом: «почти как не в своем уме-с и даже чай велели убрать, пить не захотели» (XV, 57)).

В доказательствах Г. Л. Боград, приводимых в пользу принадлежности Смердякова к скопчеству, есть, впрочем, и положения, вызывающие сомнения. Так, в качестве идентифицирующих Смердякова как скопца признаков исследовательница приводит и совершенно обычные вещи: «чистоплотность (одно из объяснений необходимости оскопления — это стремление к чистоте), предпочтение рыбных блюд мясным, добросовестное отношение к своему делу, видимая честность, работоспособность»[4]. О «предпочтении» рыбных блюд мясным ученый делает вывод на основании того, что «старик Карамазов особо отмечал приготовленные им (Смердяковым — Т. К.) уху, кулебяку (пирог с рыбой и капустой или кашей), кофе <…> речь

[1] См. об этом: Мочульский К. В. Указ. соч. С. 514.
[2] Добротворский И. М. Указ. соч. С. 54. «Белые чулки» как радельная одежда скопцов неоднократно упоминается и в других публикациях, напр.: Беллюстин (Беллюстин И. С., свящ.) Алчущие и жаждущие // Церковно-общественный вестник, 1876. № 40. С. 3.
[3] Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 521.
[4] Боград Г. Л. Указ. соч. С. 517. Чистоплотность скопцов отмечается и в исследовании Т. И. Буткевича: «В жилище скопца всегда соблюдается особая чистота и порядок» // Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 180. Впрочем, говорить об этом признаке можно лишь в ряду других.

не идет о мясных блюдах»[1]. Однако сложно представить, чтобы Федор Павлович ориентировался на вкус слуги. Разумеется, как повар, служащий в доме Карамазова, Смердяков готовит те блюда, которые заказывает барин. Притом в тексте содержится косвенное указание на то, что мясные блюда в рационе барина тоже присутствуют, следовательно, Смердяков их готовит. Так, когда после припадка (как впоследствии выяснится, разыгранного) Смердяков лежал «больной», обед готовила Марфа Игнатьевна, которая, в отличие от него, «в поварах не училась», и потому у нее суп «сравнительно с приготовлением Смердякова вышел "словно помои", а курица оказалась до того пересушенною, что и прожевать ее не было никакой возможности» (XIV, 256). Так что если Федору Павловичу было с чем сравнивать, значит, можно предположить, что курицу Смердяков готовил и ранее. Конечно, нельзя согласиться с тем, что «добросовестное отношение к своему делу, видимая честность, работоспособность» являются «сектантскими» признаками, как это рассматривается исследовательницей. Что же касается мечты Смердякова об открытии в Москве или даже в Европе ресторана, то она вполне коррелируется со скопческим культом богатства[2], однако говорить о Смердякове лишь как о «жадном» и «бесчувственном» (или, как вариант, «завистливом» лакее) невозможно. Прощание с этой мечтой выглядит трагически надрывно, и читатель жалеет Смердякова в последней сцене, непосредственно перед самоубийством, когда он отдает Ивану деньги Федора Павловича, спрятанные в белом чулке:

«Но почему же ты мне отдаешь, если из-за них убил? — с большим удивлением посмотрел на него Иван.

— Не надо мне их вовсе-с, — дрожащим голосом проговорил Смердяков, махнув рукой. — Была такая прежняя мысль-с, что с такими деньгами жизнь начну, в Москве али пуще того за границей, такая мечта была-с, а пуще все

[1] Боград Г. Л. Указ. соч. С. 509. Впрочем, приготовление кулебяки возможно, в том числе, и с мясной начинкой.

[2] См. об этом, напр.: Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 181–182 и др. исследования. Подробнее о страсти скопцов к богатству и культе богатства, сформировавшемся в этой секте, шла речь во втором параграфе этой главы.

потому, что "все позволено". Это вы вправду меня учили-с, ибо много вы мне тогда этого говорили: ибо коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе. Это вы вправду. Так я и рассудил.

— Своим умом дошел? — криво усмехнулся Иван.

— Вашим руководством-с.

— А теперь, стало быть, в Бога уверовал, коли деньги назад отдаешь?

— Нет-с, не уверовал-с, — прошептал Смердяков.

— Так зачем отдаешь?

— Полноте... нечего-с! — махнул опять Смердяков рукой. — Вы вот сами тогда все говорили, что все позволено, а теперь-то почему так встревожены, сами-то-с? Показывать на себя даже хотите идти... <…>

До завтра! — крикнул Иван и двинулся идти.

— Постойте... покажите мне их еще раз.

Иван вынул кредитки и показал ему. Смердяков поглядел на них секунд десять.

— Ну, ступайте, — проговорил он, махнув рукой. — Иван Федорович! — крикнул он вдруг ему вслед опять.

— Чего тебе? — обернулся Иван уже на ходу.

— Прощайте-с!» (XV, 67–68).

В этой сцене Смердяков прощается и со своей мечтой, и со своим кумиром. И какой бы приземленной ни была эта мечта, и как бы ни был недостоин кумир, все же прощание выглядит трагически. Л. Е. Оболенский, современник Достоевского, справедливо дважды называет в этом эпизоде Смердякова «несчастным» и отмечает, что «Иван, конечно, ничего не понимает в душе Смердякова»[1].

Как справедливо замечает Г. Л. Боград, «Достоевский ни в коей мере не оправдывает Смердякова, но, исходя из его природы и накопленных им впечатлений, объясняет его мысли и поступки»[2]. Следует все же не

[1] Л. О. (Оболенский Л. Е.) Указ. соч. С. 241.
[2] Боград Г. Л. Указ. соч. С. 520.

согласиться с исследовательницей в том, что у Смердякова какая-то особенная *природа*: природа у него такая же, как у всех, — человеческая, главные же «накопленные впечатления» основаны на его «отверженности». Братья не считают его братом, и в последнем разговоре с Иваном он не может еще раз не упомянуть об этой боли: «…али уж братца так своего пожалели, что собой пожертвовали, а на меня выдумали, *так как все равно меня как за мошку считали всю вашу жизнь, а не за человека*» (XV, 67) (курсив наш — Т. К.). Иван, а по мысли Меерсон, и читатель — все забывают, что Смердяков тоже «братец», что он не должен быть противопоставлен Мите, как «мошка». Из круга братьев в конце романа исключает Смердякова даже Алеша, когда говорит мальчикам: «Убил *лакей*, а *брат* невинен» (XV, 189) (курсив наш — Т. К.).

Именно поэтому Смердяков ищет *иного* «братства» — в скопческом корабле, которого там, однако, тоже нет. «Братья» и «сестры» в секте связаны общей преступной тайной (достаточно вспомнить о сокрытии трупов тех, кто не вынес процедуры оскопления)[1]. Как члены любой преступной группы, скопцы были связаны общими преступлениями и страхом покинуть секту. Совершая убийство, Смердяков желает связать себя с Иваном теми же узами. И такой криминальный менталитет героя не могло сформировать лишь его безрадостное детство или «детская травма» вследствие воспитания Григория, а сформировала его именно принадлежность к асоциальной преступной группе, которую в исследовательской литературе почему-то часто называют «народной верой» или «народной религией». Даже Г. Л. Боград, хоть и отмечает разрушительную силу сектантства для личности и общества, тоже

[1] Так, А. И. Клибанов, вспоминая о своем знакомстве со старым скопцом, приводит его слова: «В нашем якутстком братстве братства не было». Скопец, в частности, рассказал исследователю о своем споре с Л. Н. Толстым, который говорил, что, если вера к братству не ведет, значит, эта вера не истинная // Клибанов А. И. Из мира религиозного сектантства. М.: Политиздат, 1974. С. 15. Клибанов же указывает и на откровенно криминальный менталитет, свойственный членам скопческих общин. В 1930 году он присутствовал на резонансном судебном процессе в отношении скопцов в Ленинграде. В судебном заседании рассматривалась история вовлеченной в секту ткачихи Веры Исаковой, которая покинула сообщество и пыталась покончить с собой из-за поступавших в ее адрес угроз. Обвиняемый Ломоносов, руководитель одной из скопческих общин, на вопрос судьи, касающийся этого эпизода, ответил: «Так же, как оголенные электрические провода грозят смертью, так и у нас: каждый, кто нарушит обет, или искупит вину, или головой в Неву» // Клибанов А. И. Указ. соч. С. 37.

говорит о скопчестве как о «народной религии». В Смердякове исследовательница видит «саморазрушение на фоне карамазовской живучести»[1], а в «разложение семьи Карамазовых и общества в целом», по ее мысли, «Смердяков <…> вносит народную стихию, будучи сектантом, раскольником, носителем "народной религии"»[2]. «Смердяков, — отмечает автор, — соприкасается с народной стихией. И в нем заключается разрушительная сила, <…> способность дойти до конца в своем отрицании»[3]. Обращение Смердякова в секту скопцов могло стать «актом самовыражения», желанием не быть «как все», заявлением презрения к образу жизни Федора Павловича Карамазова, а также «бунтом» против Бога, как его понимает Григорий, — Бога «карающего».

Интересно, что на интуитивном уровне антинародность скопческой идеологии понимает Алеша, хотя он не знает о принадлежности Смердякова к скопчеству. Тем не менее он совершенно серьезно и безапелляционно утверждает, что у «Смердякова совсем не русская вера» (XIV, 120). Это утверждение очень важно, и именно сквозь его призму представляется целесообразным понимать дальнейшее «раскрытие» скопческой темы вплоть до ритуального чулка, после которого в принадлежности Смердякова к скопчеству уже можно не сомневаться. Скопчество не «народная вера», а совокупность антисоциальных, преступных групп, руководители которых оправдывают как обман при вовлечении в них, так и любые преступления ради «идеи», и именно в одной из таких групп сформировался характер и менталитет Смердякова.

Против понимания сектантства как «народной», «самобытной» культуры возражал еще в начале XX века Т. И. Буткевич: «Кто же будет отрицать, что штунда и баптизм, как свидетельствуют и самые их названия, порождены немецким протестантизмом, пашковщина насаждена английским

[1] Боград Г. Л. Указ. соч. С. 521.
[2] Там же.
[3] Боград Г. Л. Указ. соч. С. 510. Далее исследовательница сравнивает Смердякова с героем очерка «Влас» из «Дневника писателя» за 1875 год, которого он называет «русским Мефистофелем» // Боград Г. Л. Там же.

лордом Редстоком, адвентизм — американцем Вильямом Миллером, молоканство — квакерами, а толстовщина есть результат влияния пантеистической материалистической западно-европейской философии? Но в то же время пантеистическое влияние язычествующей в христианстве мысли сказалось и в других видах русского сектантства: хлыстовстве, скопчестве, духоборчестве, иеговизме и др.»[1] Автор приходит к выводу о том, что невозможно говорить о «самобытности сектантства, о творчестве русского народного гения», так как «в русском сектантстве все — чужое»[2]. О том, что хлыстовщина, из которой, как известно, произошло скопчество, не является «самобытным» «русским национальным» явлением, писал также и С. А. Зеньковский. Ученый убежден в том, что хлысты возникли в середине XVII века «безотносительно раскола», но почти одновременно с ним, «под влиянием западной мистической мысли» и укрепились «ввиду ослабления дисциплины и надзора церкви над паствой во время происходившей тогда на Руси религиозной смуты»[3].

Таким образом, скопчество изображено в романе как антинародная и антиобщественная сила. Смерть буквально сопровождает всю «скопческую тему» в творчестве Достоевского. И если в доме Рогожина «труп под половицей» только потенциально возможен, то в реальности трупа Федора Павловича Карамазова сомневаться не приходится.

Итак, принадлежность к секте влечет за собой разрушение как своей жизни, так и чужой. Скопчество в художественном осмыслении Достоевского оказывается убийственным не только по отношению к потомкам, но и к родителям. Образ скопца, убивающего отца, глубоко символичен: насильственно, «идеологически», лишая себя потомства, человек утрачивает и ценность жизни вообще. Бунт против плоти оказывается бунтом против самой жизни. Однако, с другой стороны, принадлежность к скопческому «кораблю»

[1] Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 5.
[2] Там же.
[3] Зеньковский С. А. Русское старообрядчество… С. 342.

является все же, скорее, «смягчающим» обстоятельством для Смердякова, чем «отягчающим»: в скопческом «псевдобратстве» Смердяков ищет того братства, которого у него не было в родительском доме, а идея дозволительности обмана, лицемерия, а то и преступления ради «высшей» идеи (цели) была с большой вероятностью внушена ему в скопческом корабле. Поэтому в его сердце так отозвалась идея Ивана о том, что, «коли Бога бесконечного нет, то <…> все позволено». Отрицание Бога, как ни странно, тоже вполне вписывается в скопческую картину мира, ибо Бог, по хлыстовско-скопческому учению, «воплощается» бессчетное количество раз в «кормщиках» скопческих «кораблей» (потому и оказалось возможным одновременное почитание Кондратия Селиванова и как Христа, и как Петра III). Такой «бог» действительно не «бесконечен», и поэтому, казалось бы, атеистическая теория Ивана и квазирелигиозная идеология скопчества «умещаются» и «уживаются» в миропонимании Смердякова и приводят его к преступлению. Обе теории несут в себе «смертельный» заряд: теория Ивана, отрицая бессмертие, «убивает» душу; идеология скопцов убивает плоть. Соединение этих теорий, очевидно, и приводит несчастного юношу к убийству и самоубийству.

ВЫВОДЫ ПО ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ

1. Присутствующее в литературоведческой науке соотнесение образов красильщика Миколки и Сони Мармеладовой («Преступление и наказание») требует переосмысления. Если Соня жертвует собой сознательно, ради спасения детей Катерины Ивановны от голодной смерти, то Миколка «принимает на себя» преступление Раскольникова вовсе не для того, чтобы «спасти» Раскольникова: в его поведенческом акте нет осознанности, он ищет лишь страдания самого по себе. Такая абсолютизация страдания, без покаяния, не способствует духовному перерождению, а, напротив, едва не приводит Миколку к суициду, и если бы не профессионализм Порфирия Петровича, то

могла бы стоить ему свободы. Главная отличительная черта бегунов, с которыми соотносится мировоззрение Миколки, — их обособленность от мира — также не соответствует миропониманию Сони, что подчеркивает невозможность соотнесения ее образа с Миколкой.

2. Соответствие идеи Миколки учению бегунов о «спасительности» страдания подтверждается судебной практикой (отраженной в воспоминаниях Л. Н. Трефолева и А. Ф. Кони). Реалистичность изображения этого героя позволяет говорить об авторском отношении к подобного рода сектам, культивирующим идею страдания и пропагандирующим ярко выраженный асоциальный образ жизни. Фигура Миколки трагическая, а вовсе не героическая, что подчеркивается, в том числе, характерными для него признаками зависимого поведения. Образ Миколки может вызывать лишь жалость, но никак не восхищение читателя. В этой связи видеть в его характере героизм и / или святость невозможно. Жажда страдания, возведение страдания в своеобразный культ оказываются разрушительными, а не созидательными.

3. Идею о «спасительности» страдания, внушенную Миколке «старцем», можно соотнести с теорией Раскольникова, так как обе теории (и Раскольникова, и бегунов) нивелируют ценность человеческой жизни: теория Раскольникова — чужой, а Миколкина — своей. Миколка не совершает убийства, но, следуя идее «страдания от властей», готов погубить себя. Идея, внушенная ему «старцем», оказывается столь же разрушительной, сколь и теория Раскольникова, и лишь в этом смысле Миколку можно считать «двойником» Раскольникова. С другой стороны, именно теория Раскольникова лежит в основе любого сектантского учения, утверждающего «избранность» одних, которым «все позволено», и «обыкновенность» других, которые должны подчиняться этим «избранным».

4. Сложившееся в исследовательской литературе устойчивое понимание дома Рогожина как «темного царства», «темной стихии», «образа смерти» и т. д. тесно связано с темой скопчества. Слова Рогожина о сдаче комнат внаем скопцам позволяют сделать вывод о том, что там, где селились скопцы,

производились и оскопления. Таким образом, опасение, высказанное Настасьей Филипповной, что в доме Рогожина еще его отцом «спрятан мертвый» «под половицей», — это не мистический, а вполне рационально объяснимый страх. Соотнесение дома Рогожина с кладбищем в свете скопческой темы также приобретает новый смысл: его можно понимать не только как ассоциацию с Рогожским кладбищем — известным старообрядческим центром, но и с кладбищем в буквальном смысле: неизвестно, сколько оскоплений в этом доме окончилось гибелью.

5. Портрет отца Рогожина, а также несколько вскользь брошенных его сыном фраз (например, «скопцов тоже уважал очень») позволяют сделать предположение о том, что под конец своей жизни купец-миллионщик от «уважения» мог перейти к членству в секте и оскопиться, тем более что скопцы всегда были рядом. Поскольку оскопление как другого, так и себя было уголовно наказуемым деянием, он должен был сохранять это втайне. По этой же причине Рогожин не мог открыто сообщить об этом Мышкину.

6. С помощью образа матери Рогожина Достоевским вводится в роман отдельная тема — разумности любого религиозного действия. Религиозное действие, совершаемое без помощи разума, обессмысливается. «Матушкино благословение» на брак с Настасьей Филипповной, которое выглядит почти насмешкой над больной старухой, Рогожин «устраивает» с той целью, чтобы совершившееся ритуальное действие будто бы «само собой» оказало влияние на ход событий. С той же целью Рогожин ведет «под благословение» к матушке князя Мышкина: чтобы «отвести» свою руку, удержать себя от задуманного убийства. Однако оказывается, что механический жест, совершенный без участия разума, ни к чему не приводит и ни от чего не предостерегает. Мать Рогожина, при всей своей, казалось бы, набожности, не спасает Рогожина от убийства, притом совершенного тут же, в доме. Более того, замена веры «мертвым» ритуалом, патриархальным укладом жизни, а то и просто идеей накопительства под маской благочестия не ведет к спасению, а, напротив, приводит к «омертвению», к потере Христа. Именно поэтому

в доме Рогожина нет икон, но неоднократно упоминается копия картины Г. Гольбейна «Мертвый Христос». «Копия» ритуальных действий, соблюдение традиций без литургического общения с церковью и без просвещения, тоже оказывается «мертвой». Таким образом, в роман вводится антираскольническая и антисектантская тема: нет Христа, «мертв» Христос в расколе, заменившем веру ритуалом, и тем более нет Христа в скопчестве, где «кормщики», руководители культовых общин, манипулируя религиозными чувствами, калечат людей.

7. Страсть Рогожина к Настасье Филипповне в свете задуманной автором динамики его образа, включающей в себя тягу к просвещению, нельзя считать лишь «необузданной стихией». Рогожин видит в Настасье Филипповне «спасительный свет» и интуитивно тянется к ней, стремясь «вырваться» из замкнутой «предопределенности» купеческой, «рогожинской» жизни, где от отца к сыну передается капитал и «патриархальный уклад», «предопределяющий», как некий фатум, его дальнейшую судьбу. Неспроста в романе такая «дурная» купеческая «бесконечность» проиллюстрирована даже повторяемостью имен: Парфен и Семен. «Вписанность» Рогожина в родо-племенную цепочку: «дед — отец — сын» оказывает влияние на формирование его характера, но не может «предопределить» его судьбу. Однако побеждает в нем непреображенная страсть, не просвещенная Христовым светом, которая оказывается разрушительной и заканчивается покушением на убийство своего «просветителя» — князя Мышкина и убийством другой его просветительницы — Настасьи Филипповны.

8. Преступление Рогожина объясняется не только «стихийностью» его натуры, но и его фанатичным, близким к сектантскому, менталитетом. Учитывая, что убийство Настасьи Филипповны совершается в доме, где «резали людей», в романе прослеживается мысль о разрушительности, «убийственности» раскола и сектантства для России, которая все же непременно воскреснет (Анастасия — «воскресшая»). Учитывая неслучайность выбора имени героини, а также ярко выраженную в романе

«сектантскую» тему, представляется возможным соотнести образ Настасьи Филипповны с образом России.

9. Слова Хромоножки о Богородице, отождествляемой с «матерью сырой землей», имеют хлыстовское, то есть языческое, происхождение. «Вдохновившись» «пророчеством» «старицы», скорее всего, принадлежащей к хлыстовской или скопческой общине, она пересказывает его Шатову. В ее монологе языческое обожествление земли оказывается замаскированным красивыми словами о радости, которая должна воспоследовать за слезами, напитавшими землю. «Очарование» Хромоножкой в исследовательской литературе во многом объясняется этим поэтическим образом, который удачно «ложился» на миф о «культе страдания» в творчестве Достоевского. Однако радость, обусловленная слезами, напоминает, скорее, теорию Ивана Карамазова об «унавоживании» земли страданиями: в «пророчестве» «старицы» радость будто бы «покупается» страданием — так же, как и в монологе Ивана.

10. Вдохновленную словами хлыстовской «пророчицы» Хромоножку, которая, по словам самого автора, «не может отличить своих воображений от действительности», нельзя считать ни «почвенным», ни «народным», ни «духовным» идеалом в художественном мире Достоевского. Сама по себе принадлежность к народной среде не делает ее прекрасно-положительным образом.

11. Образ лжеюродивого Семена Яковлевича в романе «Бесы» соотносится как с образом Хромоножки, проникшейся языческим культом «матери земли», так и с идеей Петра Верховенского «орелигиозить» революционное движение — пустить «легенду получше, чем у скопцов». Суеверие, вера в «чудеса ложные», в различные «пророчества» и т. д. делает людей более внушаемыми. Заметив эту особенность, Петр Верховенский и решает «пустить легенду». Приняв «народную» «легенду» о «матери-земле» за правду христианскую, поверив в «пророчества» Семена Яковлевича, легко поверить и в «легенду» Петра Верховенского — здесь можно говорить об еще

одном «предупреждении» Достоевского об опасности «религиозной эклектики», которая может привести к антиобщественным и трагическим для отдельной личности последствиям.

12. «Пятерка» Верховенского в точности отображает механизм подчинения руководителю секты, установление его абсолютной власти, переход от идеи «братства» к жесткой иерархической структуре. Идея скрепить участников группы пролитой кровью, предложенная Ставрогиным, является типичным методом сплачивания членов преступной группы. Фактически здесь можно говорить о криминологическом открытии Достоевского: современники писателя (например, В. Д. Спасович) лишь начинали осмысливать проблему «сращивания» сект с криминалом, однако системных исследований этой темы в XIX веке еще не предпринималось. Власть руководителя секты, а также революционной группы, готовящей вооруженное сопротивление власти, равно как и руководителя банды, строится на запугивании людей, у которых, в свою очередь, чувство восхищения «сильной» личностью лидера сменяется чувством безвыходности положения. Религиозная (мистическая) составляющая используется руководителем культовой группы для достижения корыстных, властных или иных низменных целей, а «почвой» для разрастания сект является широкий интерес в обществе к суевериям, различного рода «предсказаниям» и т. д.

13. Образ Макара Ивановича Долгорукого («Подросток») не соотносится ни с бегунами, ни с иными раскольничьими группами. В отличие от бегунов, Макар Иванович не возводит «в принцип» своих скитаний, а выбирает этот образ жизни: а) так как не может по причине женитьбы на Софии Андреевне уйти в монастырь, б) чтобы заглушить боль от измены жены и в) как форму христианского молитвенного подвига. На традиционное христианское мировоззрение Макара Ивановича указывает также то, что он является горячим защитником и даже проповедником науки и пользуется медицинской помощью, тогда как не только среди бегунов, считавших все общественные институты порождением антихриста, но и среди отличавшихся гораздо

большей «умеренностью» по отношению к власти старообрядцев отношение к медицинской помощи было весьма настороженным. Макар Иванович считает незыблемым таинство брака, поэтому заботится об изменившей ему супруге, для чего и берет деньги («отступные») от Версилова, чтобы сохранить их для Софии Андреевны. Более того, он обращается в суд, с тем чтобы стребовать обещанную сумму с процентами. Все это с участием в секте бегунов никоим образом не совместимо. Макар Иванович умирает не в лесу, а в кругу близких и перед смертью всем дает наставления, его отпевают по православному обряду, что также для бегунов неприемлемо.

14. Восходя к идеалу святости, вобрав в себя мысли из сочинений свт. Тихона Задонского, а также черты, присущие и другим русским святым, Макар Иванович стоит в одном ряду со старцем Зосимой, епископом Тихоном в «Бесах», но никак не с Миколкой (героем, по своему менталитету наиболее близким к бегунам). Макар Иванович не бежит от мира, как бегуны, стремившиеся «закрыться», «спрятаться», чтобы в делах мира, где, по их мнению, воцарился антихрист, не участвовать; напротив, он несет в себе мир и гармонию людям. В словах Макара Ивановича нет ничего, что противоречило бы догматическому богословию. Более того, он наделен чертами не только великого молитвенника, но и философа-богослова.

15. Требует пересмотра укрепившееся в науке понимание образа Смердякова. Интерпретация его образа как «карикатуры», «двойника» (по отношению к Ивану или к инквизитору) явно недостаточна. Ни его социальное положение, ни «двойничество», превалирующие в понимании этого образа, не разъясняют его роли в произведении. Движущей силой поступков Смердякова является обида: на слугу Григория, в порыве гнева высказавшего ни много ни мало сомнение в его, Смердякова, человеческой природе («ты не человек, ты из банной мокроты завелся…»), на весь мир за свое сиротство, за то, что братья никогда не признают его братом. Обида переходит в чувство мести: по отношению к братьям, к отцу, ко всему миру и всем «божьим тварям». Смердяков ищет иного «братства» в скопческом «корабле», которого там тоже

нет. «Братья» и «сестры» в секте связаны общей преступной тайной. Обращение Смердякова в секту скопцов могло стать неким «актом самовыражения», заявлением презрения к образу жизни Федора Павловича Карамазова, а также «бунтом» против Бога, как его понимает Григорий, — Бога «карающего».

16. Совершая убийство, Смердяков желает связать себя с Иваном соучастием в преступлении. Такой криминальный менталитет героя не могло сформировать лишь его безрадостное детство или «детская травма» вследствие грубых воспитательных мер Григория, а сформировала его именно принадлежность к асоциальной группе. В преступлении Смердякова, таким образом, принадлежность к скопческому «кораблю» является, скорее, «смягчающим обстоятельством», чем «отягчающим». Идея дозволительности преступления ради «высшей» идеи (цели) должна была быть внушена ему в скопческом корабле, когда во время пребывания в Москве он узнал там «кое-что». Именно поэтому в его сердце отозвалась идея Ивана о том, что, «коли Бога бесконечного нет, то <…> все позволено».

17. Достоевский приходит к выводу о том, что скопчество оказалось убийственным не только по отношению к детям, но и к родителям. Образ скопца, убивающего отца, глубоко символичен: насильственно лишая себя возможности продолжения рода, человек утрачивает и ценность жизни вообще. Бунт против плоти оказывается бунтом против самой жизни. Таким образом, скопчество изображено в романе как антинародная и антиобщественная сила, и понимать сектантство в изображении писателя как «народную веру» или «народную религию» недопустимо. Принадлежность к такой квазирелигиозной преступной группе влечет за собой разрушение как своей жизни, так и чужой. Смерть буквально сопровождает всю «скопческую тему» в творчестве Достоевского. И если в доме Рогожина «труп под половицей» только потенциально возможен, то в реальности трупа Федора Павловича Карамазова сомневаться не приходится.

ГЛАВА IV ОТРАЖЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СЕКТ В «ДНЕВНИКЕ ПИСАТЕЛЯ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

4.1. Секта штундистов и ее осмысление в «Дневнике писателя»

В «Дневнике писателя» Достоевский обращается к рассмотрению двух современных ему сект: штундистов и редстокистов (впоследствии получивших название «пашковцев» по имени самого активного распространителя редстокизма в России В. А. Пашкова), сравнивая и сопоставляя их. Обе секты ко второй половине — концу XIX века приобрели широкий круг последователей (штунда — большей частью среди крестьян, а редстокисты — в высшем обществе) и являлись объектом научных исследований, а также предметом обсуждения в прессе. В начале XX века штунда и редстокизм уже изучались в духовных учебных заведениях в рамках курса «сектоведение» и входили в учебные пособия.

Впервые к проблеме распространения штундизма Достоевский обращается «Дневнике писателя» за 1873 год, в статье «Смятенный вид», посвященной рассказу Н. С. Лескова «Запечатленный ангел». Вторая часть статьи отражает реальный сюжет, представляющий собой своего рода антитезу этому рассказу. Если в рассказе Лескова целая община старообрядцев-беспоповцев из «жажды единодушия с отечеством» переходит в православие, то в основе второй истории — переход русских крестьян в немецкую штунду. Показательно, что Достоевский здесь называет секту штундистов «явлением почти уродливым», в котором, однако, «слышится нечто пророческое» (XXI, 58). Притом сам образ немецкого пастора показан в этой статье, в отличие от последующих, посвященных «сектантской» теме, почти с симпатией: «В Херсонской губернии какой-то пастор Бонекетберг пожалел от доброго сердца тамошний русский народ, видя его непросвещенным и духовно оставленным, и стал проповедовать ему христианскую веру, но держась православия и сам уговаривая от православия не отступать» (XXI, 58). Крестьяне тем не менее перешли за ним в штунду:

«…стали собираться по-лютерански и петь псалмы по книжке; иные выучились даже немецкому языку. <…> Сектанты изменили образ жизни, не пьянствуют. Они так, например, рассуждают:

— У них (то есть у немецких, лютеранских штундистов), — у них потому хорошо и потому они так честно и благообразно живут, что нет постов... Логика мизерная, но какой-то есть смысл, как хотите, особенно если смотреть на пост как на один лишь обряд» (XXI, 58).

Крестьяне, как отмечает писатель, видят лишь то отличие, которое лежит на поверхности, глубинных же, значимых отличий православия от постпротестантского учения штундизма они не замечают. «Ну какой в самом деле наш народ протестант и какой он немец? И к чему ему учиться по-немецки, чтобы петь псалмы? — задается вопросом автор. — И не заключается ли все, все, чего ищет он, в православии? Не в нем ли одном и правда и спасение народа русского, а в будущих веках и для всего человечества? Не в православии ли одном сохранился Божественный лик Христа во всей чистоте? И может быть, главнейшее предызбранное назначение народа русского в судьбах всего человечества и состоит лишь в том, чтоб сохранить у себя этот Божественный образ Христа во всей чистоте, а когда придет время, явить этот образ миру, потерявшему пути свои! Да, но покамест это все сбудется, пастор-то вот встал пораньше, с первыми птицами, да и пришел к народу, чтобы сказать ему правду — православную правду, он был очень совестлив. Но народ пошел за ним, а не за православием, не из благодарности только, а за то, что от него первую правду увидел. Ну и вышло, что "у него потому хорошо, что постов нет". Заключение очень понятное, коли замешалась личность"» (XXI, 58–59).

Мысль писателя: «коли замешалась личность» представляется очень важной: скорее всего, именно в ней содержится объяснение изображенной коллизии. Так, своего рода антиподом пастору-штундисту является образ старца Зосимы в «Братьях Карамазовых». Его смерть и последовавшее за ней естественное разложение тела служит предостережением от «обожествления»

старца, от создания его культа. Зосима не может допустить того, чтобы его личность заслонила бы собой Бога, как это чуть было не случилось с Алешей, да и со всем городом, желавшим увидеть чудо. Начни он, по выражению Ракитина, после смерти «чудеса отмачивать», весь город был бы «связан» этим чудом, и такая вера уже была бы несвободной. Тление тела — это будто бы «волеизъявление» самого старца, и именно в таком направлении этот сюжет неоднократно осмысливался в достоевсковедении. Так, Т. А. Касаткина отмечает: «И однако на недоумение К. Леонтьева: "От тела скончавшегося старца Зосимы для чего-то исходит тлетворный дух", уже неоднократно исследователями Достоевского был дан ответ: это происходит для того, чтобы не подавить свободную волю человека наглядным и навязчивым чудом. Можно добавить, что и для того, чтобы освободить уже плененную волю Алеши, для которого старец невольно заслонил Бога. Этот "поступок" (по счастливому выражению госпожи Хохлаковой) старца адекватен отказу Христа сойти со креста — и <…> при таком толковании это именно поступок, осознанное действие умершего, а вовсе не действие, производимое над ним законами природы»[1].

Пастор, в отличие от старца, не видит границы между почитанием и поклонением и потому приводит крестьян к самому себе вместо Бога. Личность пастора-штундиста в статье «Смятенный вид» оказалась для крестьян превалирующей над личностью Бога, следовательно, какими бы благими ни были бы его намерения, у него не получилось раскрыть перед крестьянами красоту христианства, а получилось привести только в самозамкнутую общину, в секту.

Штунда была одной из самых обсуждаемых и изучаемых сект второй половины XIX — начала XX века. К ее исследованию обращались священнослужители: прот. А. В. Рождественский[2], проф. прот.

[1] Касаткина Т. А. Авторская позиция в произведениях Достоевского // Вопросы литературы, 2008, № 1. С. 196.
[2] Рождественский А. В. Указ. соч.

Т. И. Буткевич[1], прот. А. Д. Ушинский[2], А. Я. Дородницын (еп. Алексей Дородницын)[3]; ученые и публицисты: П. А. Козицкий[4], К. Н. Плотников[5], С. Д. Маргаритов[6], С. В. Троицкий[7], М. А. Кальнев[8]; воспоминания о штунде оставили также юристы и чиновники, сталкивавшиеся с ней и с ее адептами по долгу службы (А. Ф. Кони[9], А. П. Липранди[10], А. С. Шугаевский[11]) и др. «Ни одной из существующих в России сект не выпадало на долю такого внимания со стороны светской и духовной литературы, каким пользовался и пользуется штундизм»[12], — замечает прот. Арсений Рождественский.

Однако если в понимании общественной опасности иных сект: хлыстов, скопцов, бегунов — почти не возникало разногласий у исследователей, то к штунде было отношение двоякое. По мнению некоторых публицистов, общественная опасность штунды была преувеличена, привлечение штундистов к уголовной ответственности многие находили мерой избыточной, а сами штундисты в таких случаях считали себя пострадавшими за веру[13].

Динамика функционирования и распространения секты иллюстрирует постепенное нарастание в ней деструктивных проявлений. История штунды ведется с конца XVIII века — основания братьями-пиетистами Франке и

---

[1] Буткевич Т. И. Указ. соч.; Буткевич Т. И. Штундизм и пашковщина // Вера и разум, 1884. № 1. С. 154–203.
[2] Ушинский А. Д. О причинах появления рационалистических учений штунды и некоторых других подобных сект в сельском православном населении и мерах против распространения учения этих сект. Киев: тип. С. В. Кульженко, 1884. 80 с.
[3] Дородницын А. Я., еп. Опыт православного противоштундистского катихизиса. Изд. 3. Составил епископ Алексий, ректор Казанской духовной академии. Казань: типо-литография Императорского университета, 1912. 212 с.
[4] Козицкий П. А. Вопрос о происхождении южно-русского штундизма в нашей литературе. СПб.: тип. «Колокол», 1908. 39 с.
[5] Плотников К. Н. Указ. соч.
[6] Маргаритов С. Д. Указ. соч.
[7] Троицкий С. В. В каком отношении учение русского штундизма находится к немецкому протестантизму // Миссионерское обозрение, СПб., 1905. № 1. С. 65–74.
[8] Кальнев М. А. Немцы и штундобаптизм: по поводу найденного протокола одной из конференций штундистов, состоявшейся 21–23 мая 1882 г. в немецкой колонии Рикенау, Тавр. губ. М.: Унив. тип., 1897. 48 с.
[9] Кони А. Ф. Штундисты // На жизненном пути. Т. 1. М.: тип. Сытина, 1914. С. 601–631.
[10] Липранди И. П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект как в религиозном, так и в политическом их значении / Сост. Липранди (1853). Лейпциг: Э. Л. Каспрович, 1883. 84 с.
[11] Шугаевский А. С. Из наблюдений над штундизмом в Киевской губернии // Вера и разум. Журнал богословско-философский. 1886, № 20. Харьков: тип. Окружного штаба. С. 401–428.
[12] Рождественский А. В. Указ. соч. С. 2.
[13] См. об этом, напр.: Кони А. Ф. Указ. соч.; Беллюстин (Беллюстин И. С., свящ.). Указ. соч.

Шпенером «Братства друзей Божиих», занимавшихся на своих собраниях толкованием Библии. Для таких собраний был выделен час в вечернее время в воскресные и праздничные дни, отсюда и происходит название секты: stunde (нем.) — час. «Такие штундовые собрания происходили в Вюртемберге, который потому и может быть назван первою колыбелью русской штунды, — отмечает Т. И. Буткевич, — <…> в 1817 году, с разрешения русского правительства, вюртембергские штундисты переселились в Россию и на берегах Черного моря устроили свои колонии, в том числе и колонию Рорбах, в которой пастором с 1824 года был Иоганн Бонекемпер[1], первый насадитель штундизма среди природного русского населения»[2]. В 1867 году сын пастора Иоганна Бонекемпера Карл Бонекемпер, получив богословское образование, вернулся из-за границы в Россию, в Херсонскую губернию, и начал проповедовать[3].

Практически все исследователи, изучавшие историю штунды, солидарны с Достоевским в том, что поначалу кружки штундистов, занимавшиеся чтением Библии и пением гимнов, не только не представляли собой никакой общественной опасности, но и не вступали в противоречие с православием и не мешали крестьянам, участвующим в собраниях, посещать православную церковь: «На первых порах переход в штунду не произвел заметных изменений в религиозных убеждениях совратившихся; вся особенность их поведения заключалась в том, что накануне воскресных и праздничных дней они собирались в частный дом, читали там Евангелие и пели духовные стихи. <…> Но вскоре затем, под влиянием, несомненно, немцев, в них замечается уже перемена: они перестают посещать храмы, почитать святые иконы и святой крест и исполнять обряды Православной Церкви, хотя резко еще не восстают против церковных порядков»[4]; «На

[1] Видимо, имеет место разная транслитерация. В некоторых исследовательских работах: Бонекемпер, у Достоевского — Бонекетберг — Т. К.
[2] Буткевич Т. И. Обзор русских сект и их толков… С. 435.
[3] Об истории возникновения секты и развитии ее деятельности в России см., напр.: Буткевич Т. И. Штундизм и пашковщина // Вера и разум, 1884. № 1. С. 154–203.
[4] Плотников К. Н. Указ. соч. С. 142.

первых порах русские штундисты, устрояя свои собрания, не составляли из себя особой секты. Хотя ко многим догматам православия они относились недоверчиво, однако не порывали еще связи с Православною Церковью, а именно: они ходили в православные храмы и принимали все таинства от православных священников. Формальное отделение херсонских и киевских штундистов относится к 1869 году и к началу 70-х годов»[1].

Многие исследователи указывают на вполне благую цель при создании кружков для чтения Писания: «…По началу своему штунда, как и ее основатель — реформаторский пастор Бонекемпер — имели цель гуманную и христианскую. В самом деле, есть ли что-нибудь дурного в том, что колонисты в свободные досужие часы собирались для чтения Св. Писания и утверждения себя в христианской нравственности»[2].

Скорее всего, Достоевский не знал об одном важном аспекте вероучения штундистов — их апокалиптических ожиданиях, иначе вряд ли обошел бы эту тему стороной. Священник А. В. Рождественский, изучавший штундизм непосредственно в местах его распространения, отмечает: «Между ними были и такие, которые ждали скорого пришествия Христова. Переселяясь на юг России, они думали, что здесь будут ближе к Иерусалиму, чем на родине»[3]. Эту же особенность, но несколько по-иному, передает С. В. Троицкий: он уже выделяет характерную для любой секты идеологию деления на «своих» и «чужих», нагнетание страха перед внешним миром и напряженное ожидание гибели этого мира: «…к властям они относят образ зверя, упоминаемого в 13 и 14 главах "Откровения", спрашивая: а что это за образ зверя, как не их? <…> Толкуя главу 13 ст. 18–21 Иеремии, они говорят: "Здесь ясно сказано Богом, что уже наступает время, когда с этих православных царей упадет с головы венец славы их, и они уже смирятся и сядут пониже, то есть вовсе уничтожится и звание их, вся Россия отведется в плен, и всех этих православных

[1] Маргаритов С. Д. Указ. соч. С. 156.
[2] Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 177.
[3] Рождественский А. В. Указ. соч. С. 42.

начальников охватят боли, как рождающую женщину" <…> <и> уцелеют только южные города»[1].

Первыми российскими последователями штундизма были работники немецких колоний, покидавшие свои деревни и уходившие на заработки. А. В. Рождественский выделяет целый ряд причин вовлечения русских крестьян в штунду: «Жестокое обращение помещиков, малоземелье, безземелье и другие причины вынуждали некоторых членов приходских общин отправляться за куском хлеба в разные местности (на заработки) <…> Десятки тысяч малороссов <…> в возрасте от 20 до 40 лет отправляются с начала весны и до глубокой осени на работы в немецкие поселения. Более полугодия из года в год живут они на чужбине»[2]. Возвращаясь домой, крестьяне организовывали такие же собрания для чтения Евангелия, но еще пока «не удаляясь от православной церкви и священников, исполняя все таинства и обряды»[3].

С 70–х годов XIX века штундисты стали соединяться с баптистами (анабаптистами), перекрещивающими взрослых членов организации, из их рядов стали постепенно выделяться «старшие братья», а общины начали обособляться[4]. Вскоре стали появляться и постоянные распространители штундизма из русских крестьян. Так, один из помощников Бонекемпера распространял штундизм, разъезжая по селам под видом торговца[5].

Можно сказать, что проблема распространения штунды позже найдет продолжение в романе «Братья Карамазовы», где устами старца Зосимы писатель будто бы предлагает ответы на поставленные в конце статьи «Смятенный вид» вопросы: «Ну а кстати: что же наши священники? Что об

[1] Троицкий С. В. Указ. соч. С. 72.
[2] Рождественский А. В. Указ. соч. С. 25.
[3] В. В-въ Штундисты на юге России // Церковный Вестник, издаваемый при Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1880. № 43. С. 9.
[4] См. об этом: В. В-въ Там же. С. 9–10. Автор отмечает, в частности, что «штундисты и баптисты представляются одним братством». Однако далеко не все исследователи с этим согласны. Ряд работ посвящен как раз-таки выявлению отличий между штундизмом и баптизмом. См., напр.: Троицкий С. В. Указ. соч. Также и А. Ф. Кони считает неверным отождествление штундизма и баптизма и употребление такого понятия, как штундо-баптизм, распространенного одно время в печати. См. об этом: Кони А. Ф. Указ. соч. С. 624.
[5] См., напр.: Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 174.

них-то слышно? А наши священники тоже, говорят, просыпаются. <…> Наши пастыри, по всем известиям, решительно принимаются за сочинение проповедей и готовятся произнести их. Поспеют ли только вовремя?» (XXI, 59). В главе «О Священном Писании в жизни отца Зосимы» содержится как бы «продолжение» этого монолога: «Други и учители, — говорит старец Зосима, — слышал я не раз, а теперь в последнее время еще слышнее стало о том, как у нас иереи Божии, а пуще всего сельские, жалуются слезно и повсеместно на малое свое содержание на унижение свое и прямо заверяют, даже печатно, — читал сие сам, — что не могут они уже теперь будто бы толковать народу Писание, ибо мало у них содержания, и если приходят уже лютеране и еретики и начинают отбивать стадо, то и пусть отбивают <…>. Господи! думаю, дай Бог им более сего столь драгоценного для них содержания (ибо справедлива и их жалоба), но воистину говорю: если кто виноват сему, то наполовину мы сами! Ибо пусть нет времени, пусть он справедливо говорит, что угнетен все время работой и требами, но не все же ведь время, ведь есть же и у него хоть час один во всю-то неделю, чтоб и о Боге вспомнить. Да и не круглый же год работа. Собери он у себя в вечерний час, сначала лишь только хоть деток, — прослышат отцы, и отцы приходить начнут. <…> Разверни-ка он им эту книгу и начни читать без премудрых слов и без чванства, без возношения над ними, <…> не беспокойся, поймут все, все поймет православное сердце!» (XIV, 265–266).

Эта глава, по свидетельству самого автора, была написана под влиянием сочинений свт. Тихона Задонского. «Сто шестьдесят восемь часов содержит в себе седмица. Отделите из этого числа один час на богоугодное и спасительное дело, и, оставив все житейские попечения, и старые, и молодые, и богатые, и убогие, и отцы, и сыновья, стекайтесь в храм Господень ради слушания слова Божия»[1], — обращался еще в XVIII веке к своей пастве воронежский епископ, установивший в соборе еженедельное «катехизическое

[1] Свт. Тихон Задонский Слова, сказанные воронежской пастве // Собр. соч.: в 5 т. М.: изд-во им. св. Игнатия Ставропольского, 2003. Т. 1. С. 532.

учение», что было безусловным новаторством для того времени, когда и проповеди священники произносили крайне редко.

Свт. Тихон Задонский и старец Зосима предлагают делать то же, что и штундисты, только не переходя в штунду, — на час в неделю собираться, для того чтобы читать Священное Писание, и штундисты здесь ничего нового не придумали. Видимо, тогда, по мысли писателя, духовная потребность крестьян будет удовлетворена (потому что ранее они не знали свою веру, а знали лишь «как обряд»).

В конце XIX века такое же мнение высказывалось священнослужителями, возможно не без влияния Достоевского. Так, Т. И. Буткевич обобщает мнения священников Херсонской епархии, где штунда имела наибольшее распространение: «одно благочиние Херсонской епархии <…> предложило следующие меры к ослаблению штундизма <…> знакомить наш народ с содержанием Нового Завета, так как вожаки штундистов пользуются совершенным неведением народа об учении Св. Евангелия, <…> ввести постоянную проповедь в церквах и не быть священникам корыстолюбивыми, <…> так как штундизм распространяется по преимуществу там, где храмы от селений далеко, где пастыри церкви мало или никогда не проповедуют и где бывают вымогательства за требы, <…> дать посылаемым в зараженные штундизмом приходы священникам такие средства, чтоб они были не только независимыми в своих материальных нуждах, а напротив, при всяком случае могли бы помочь в нужде своим прихожанам»[1]. Буткевич выделяет мнение священника Ф. В. Четыркина, буквально совпадающее с «предложением» старца Зосимы: «Хорошо было бы, говорит Четыркин, если бы наши пастыри приглашали в досужие часы своих прихожан для чтения Св. Писания <…> Хорошо было бы делать это в праздничные дни, когда народ свободен от работ, затем следовало бы нашим пастырям озаботиться приисканием материальных средств для приобретения

[1] Буткевич Т. И. Штундизм и пашковщина… С. 193.

Евангелий в русском переводе и распространением их между своими прихожанами»[1].

Ф. В. Четыркин и сам неоднократно высказывался в печати о проблеме штунды и мерах, принимаемых для ограничения ее распространения. Так, в своей публикации в газете «Церковный Вестник» он рассказывает о епархиальном волынском съезде в июне 1880 года, где в числе прочего поднимался вопрос о штунде: «…члены съезда высказали даже некоторого рода самообличение <…> они говорят, что это лжеучение найдет себе богатую почву в невежестве народа. Кто же виноват в этом невежестве? Кто виноват, как не народные пастыри, в том, что их пасомые не знают учения православной веры и правил христианской нравственности»[2].

Практически все исследователи, обращавшиеся к изучению штунды, (в том числе и исследователи в священном сане) советуют священнослужителям преодолевать невежество прихожан и отвечать на их «духовные запросы». Так, Т. И. Буткевич буквально «вторит» словам старца Зосимы: «Мы говорим о необходимости со стороны нашего православного духовенства возможно большего распространения в народе Св. Писания в русском переводе, вместе с возможно большим распространением в нем грамотности и необходимости объяснения священниками своим прихожанам по крайней мере книг Нового Завета <…> Объяснения эти должны составлять главную заботу наших православных священников не только в церкви или народной школе, но и в домах своих прихожан, при каждом случае посещения их»[3].

Однако Достоевский в «Дневнике писателя» отнюдь не склонен винить лишь духовенство за безынициативность в деле просветительства прихожан. Так, в той же статье «Смятенный вид» он приводит письмо одного из деревенских священников Орловской губернии, присланное в газету

[1] Там же. С. 193–194.
[2] Четыркин Ф. В., свящ. По поводу мер против распространения штунды в одной из епархий // Церковный Вестник, издаваемый при Санкт-Петербургской духовной академии за 1880 год. СПб., 1880. № 47. С. 9.
[3] Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 195.

«Современность»: на вопрос о возобновлении его учительской деятельности в народном училище священник получил ответ от мирового посредника, мелкого чиновника[1], состоящий в том, что якобы «правительство вообще не расположено к тому, чтобы народное образование было в руках духовенства <…> потому что духовенство проводит суеверие» (XXI, 57). Достоевский возмущен этой дерзостью «маленького человека», высказанной в лицо православному священнику: «Он высказывает свое премудрое убеждение уже прямо и не обинуясь, *в глаза* и, кроме того, имеет дерзость навязывать такие убеждения правительству и говорить *от лица* (курсив авт. — Т. К.) правительства. Ну, осмелился бы это сказать не то что какой-то посредник, а в десять раз высшее его по власти лицо какому-нибудь хоть, например, остзейскому пастору? Господи, какой бы этот пастор затеял крик и какой бы в самом деле поднялся крик! У нас священник смиренно обличает дерзкого путем гласности[2]. Но приходит мысль: если бы это лицо было повыше посредника (что ведь очень может быть, потому что у нас все может случиться), то ведь пастырь добрый и не стал бы совсем обличать его, зная, что из этого выйдет один лишь "смятенный вид" и ничего более» (XXI, 57). Таким образом, история штундистского пастора «вписывается» в основную мысль статьи «Смятенный вид» — о зависимости духовенства от власти, о том, что просветительской деятельности духовенства могут препятствовать представители власти, что в итоге ведет к попустительству в распространении сект.

Уже в следующей статье, посвященной вопросу сект, «Миражи. Штунда и редстокисты» («Дневник писателя», 1877) Достоевский указывает на вполне материальную причину, способствующую распространению штунды: «Несколько русских рабочих у немецких колонистов поняли, что немцы живут богаче русских и что это оттого, что порядок у них другой. Случившиеся тут

[1] Мировой посредник — чиновничья должность, установленная начиная с 1859 года, для улаживания поземельных отношений между помещиками и крестьянами и надзора за крестьянскими учреждениями.
[2] И притом надо заметить, что этот священник еще решился написать письмо в газету — это тоже смелый поступок, а ведь мог бы из соображений «как бы чего не вышло» и промолчать — Т. К.

пасторы разъяснили, что лучшие эти порядки от того, что вера другая…» (XXV, 10–11).

Мысль Достоевского подтверждается и свидетельством современников: зачастую крестьян приводил в штунду вовсе не духовный поиск, а денежные «пособия», выдаваемые новичкам. Так, Т. И. Буткевич, опираясь на воспоминания бывшего штундиста, рисует следующую «схему» присоединения к общине: «желающий поступить в штундизм узнает сначала, где живет кассир братства, затем является к кассиру, который и заносит его в книгу. <…> Если новичок бедняк или разорившийся, то ему выдают пособие годичное, в размере 300 р. Или по 25 р. в месяц, пока тот не обзаведется хозяйством. После записи он уже считается сектантом и может посещать и не посещать их собрания»[1]. На это же указывает и А. С. Шугаевский, судебный следователь, изучавший штундизм в Киевской губернии: «…нужно иметь в виду и еще одно важное обстоятельство, содействовавшее распространению штунды. Мне известно, что православным, совращавшимся в штундизм, давалось денежное пособие. Это делалось очень секретно и очень ловко, так что я, например, знал, что пособия даются, но из каких сумм, кем и через кого — не мог добиться»[2]. Оказание в секте «финансовой помощи новообращенным» и, соответственно, привлечение этим новых членов отмечает также и современный исследователь штундизма П. П. Балдин[3].

В статье «Миражи. Штунда и редстокисты» распадение постпротестантского мира на множество различных сект Достоевский показывает с помощью оригинальной развернутой метафоры: «Несут сосуд с драгоценною жидкостью, все падают ниц, все целуют и обожают сосуд, заключающий эту драгоценную, живящую всех влагу, и вот вдруг встают люди и начинают кричать: "Слепцы! чего вы сосуд целуете: дорога лишь живительная влага, в нем заключающаяся, дорого содержимое, а не

[1] Буткевич Т. И. Штундизм и пашковщина… С. 186.
[2] Шугаевский А. С. Указ. соч. С. 406.
[3] Балдин П. П. Движение штундистов в России во второй половине XIX — начале XX вв.: дисс. … канд. ист. наук. М., 2013. 205 с.

содержащее, а вы целуете стекло, простое стекло, обожаете сосуд и стеклу приписываете всю святость, так что забываете про драгоценное его содержимое! Идолопоклонники! Бросьте сосуд, разбейте его, обожайте лишь живящую влагу, а не стекло!" И вот разбивается сосуд, и живящая влага, драгоценное содержимое, разливается по земле и исчезает в земле, разумеется. Сосуд разбили и влагу потеряли. Но пока еще влага не ушла вся в землю, подымается суматоха: чтобы что-нибудь спасти, что уцелело в разбитых черепках, начинают кричать, что надо скорее новый сосуд, начинают спорить, как и из чего его сделать. Спор начинают уже с самого начала; и тотчас же, с самых первых двух слов, спор уходит в букву. Этой букве они готовы поклониться еще больше, чем прежней, <…> спор ожесточается, люди распадаются на враждебные между собою кучки, и каждая кучка уносит для себя по нескольку капель остающейся драгоценной влаги в своих особенных разнокалиберных, отовсюду набранных чашках и уже не сообщается впредь с другими кучками. Каждый своею чашкой хочет спастись, и в каждой отдельной кучке начинаются опять новые споры. Идолопоклонство усиливается во столько раз, на сколько черепков разбился сосуд. История вечная, старая-престарая, начавшаяся гораздо раньше Мартына Ивановича Лютера» (XXV, 11).

Интересно, что в этой статье Достоевский предсказывает «динамику» развития штунды: от чтения Священного писания и пропаганды трезвого образа жизни штундисты вскоре должны были перейти, по мысли писателя, к трансовым практикам — «верчению и пророчеству»: «Эта штунда не имеет никакого будущего, широко не раздвинется, скоро остановится и наверно сольется с которой-нибудь из темных сект народа русского, с какой-нибудь хлыстовщиной — этой древнейшей сектой всего, кажется, мира, имеющей бесспорно свой смысл и хранящей его в двух древнейших атрибутах: верчении и пророчестве. Ведь и тамплиеров судили за верчение и пророчество, и квакеры вертятся и пророчествуют, и пифия в древности вертелась и пророчествовала, и у Татариновой вертелись и пророчествовали…» (XXV, 12).

Достоевский верно «угадал» путь развития штунды. Впрочем, трансовые практики для штундистов не настолько характерны, как для последователей лорда Редстока (с которыми штундисты сравниваются в этой статье), но в отдельных группах в южных регионах такие случаи были зафиксированы исследователями[1]. Так, наличие трансовых состояний на собраниях штундистов отмечает А. В. Рождественский и приводит целый ряд свидетельств участников таких собраний: «…собравшиеся на моление крестьяне, после прочтения каждой главы из Библии, приходили в исступление <…> Они рвали на себе волосы, били себя кулаком в грудь, падали на землю кричали: "Христос! Дай нам, дай нам, Христос, спаси нас!" <…> Во время молитвы штундистов нежданно-негаданно кто-нибудь из них падает, произнося молитвенно-бессвязные слова. По мнению штундистов, это верный признак того, что на упавшего сошел Св. Дух»[2]. «Верчение и пророчество», как справедливо отмечает Достоевский, — свидетельство того, что община уже далеко отошла от христианства, это не «усовершенствованное» или «осовремененное» христианство, чего добивались создатели секты, а возвращение к язычеству: «вместо ожидаемых "разумных" новых идей воздвигнутся лишь старые, древнейшие, всем известные и поганейшие идолы» (XXV, 12).

Здесь же содержится наблюдение писателя о характерном для секты отрицании культуры и опыта предшествующих поколений: «…они уже распадаются, спорят о буквах, толкуют Евангелие всяк на свой страх и на свою совесть, и главное, *с самого начала* (курсив авт. — Т. К.) бедный несчастный, темный народ! <…> все "с самого начала", с самого то есть сотворения мира, с того, что такое есть человек и что женщина, что хорошо и что дурно и даже:

[1] У штундистов не было как такового единого центра, разные общины могли руководствоваться разными правилами, и, соответственно, отличались и их практики. Так, например, А. Д. Ушинский указывал на «раскол» среди штундистов, в одном лишь Таращинском уезде образовавший две ветви: Чаплынскую и Косяковскую, принципиально отличающиеся друг от друга // Ушинский А. Д. Указ. соч. С. 24–25.

[2] Рождественский А. В. Указ. соч. С. 247–248. Впоследствии секта штундистов частично соединилась с баптистами, для которых трансовые практики не свойственны, однако некоторые штундисты, напротив, объединились с пашковцами и восприняли от них практики, вводящие в измененное состояние сознания на собраниях.

есть ли Бог или нет его?» (XXV, 11). Достоевский здесь также полемизирует с «защитниками» штунды, объявляющими этот признак положительным: «И как вы думаете: именно то, что они так беспомощны и так принуждены начинать с начала, именно это-то и нравится многим и особенно некоторым: "Своим-де умом начнут жить, стало быть, непременно договорятся до чего-нибудь". <…> Так что добытое веками драгоценное достояние, которое надо бы разъяснить этому темному народу в его великом истинном смысле, а не бросать в землю, как ненужную старую ветошь прежних веков, в сущности, пропало для него окончательно. Развитие, свет, прогресс отдаляются опять для него намного назад, ибо наступит теперь для него уединенность, обособленность и закрытость раскольничества» (XXV, 11–12). Интересно, что отрицание культуры и истории как признак, идентифицирующий секту и отличающий ее от традиционной религии, будет выявлен только в наши дни[1].

Важно также отметить разницу в отношении писателя к вероучению и практикам штунды и к самим штундистам как к жертвам, привлеченным обещаниями лучшей жизни. Со свойственным ему состраданием к любому человеческому горю, Достоевский жалеет людей, попавших под влияние «харизматических лидеров»: «бедный несчастный, темный народ!» (XXV, 11); «А, впрочем, бояться штунды совсем нечего, хотя жалеть ее очень можно» (XXV, 12). Показательно, что чуть позже, в «Дневнике писателя» за март 1877 года, в одной из статей о Восточном вопросе, писатель применяет к штундистскому пастору слово «обработавший», имеющее уже резкую сатирическую окраску: «немецкий пастор, обработавший у нас штунду…» (XXV, 69). И если вначале лично к Бонекетбергу (Бонекемперу) отношение Достоевского даже сочувственное: «чрезвычайной ложью» он называет вероучение штундистов, а сам же пастор, который «встал пораньше, с первыми птицами» вызывает, казалось бы, даже симпатию писателя, то по

[1] Так, на основании признаков отрицания культуры и истории, характерных для секты, и отличающих ее от религии, А. Л. Дворкин выводит определение «классической» (не тоталитарной) секты: «замкнутая религиозная группа, противопоставляющая себя основной культурообразующей религиозной общине (или основным общинам) страны или региона» // Дворкин А. Л. Указ. соч. С. 44.

прошествии некоторого времени восприятие как штунды, так и штундистских пасторов и проповедников меняется: в «Миражах…» пасторы иронично определены как «случившиеся тут», а в статье этого же года штундистский пастор с нескрываемой сатирой назван «обработавшим штунду».

Такая динамика отношения к штундистским руководителям (пасторам) была характерна не только для Достоевского (от «встал пораньше» и «был очень совестлив» до «обработавший штунду»), но и для лиц, занимавшихся изучением сект по долгу службы. Так, А. С. Шугаевский также отмечает изменение с распространением штунды и личностных качеств штундистского пастора. Если ранее это был в большинстве случаев честный, ищущий правды человек, готовый бескорыстно помогать прозябающим в пьянстве и невежестве крестьянам, то второе поколение проповедников штундизма в России уже неприкрыто ищет своей выгоды: «Вместо людей слепых, заблуждающихся, но горячо ищущих истины, обманывающихся, но искренних в своих заблуждениях, каковы были прежде учители штундистов, — теперь мы встречаем самых отчаянных проходимцев, нахальнейших обманщиков, эксплуатирующих невежество и доверчивость массы исключительно с корыстными и вообще эгоистическими целями»[1]. Исследователь рисует типичный пример руководителя культовой группы — необразованного, не состоявшегося ни в каком деле «маленького человека», обладающего, однако, достаточной харизмой, чтобы убедить других в своей «избранности» и спекулирующего на теме «чудес»: «…кто же они такие? Отставные и отпускные солдаты <…>, выключенные из службы волостные писаря, знающие обыкновенно всю подноготную крестьянской жизни, монастырские послушники и служки, перевидавшие тысячи крестьян-богомольцев и отлично знающие всю простоту крестьян и все наиболее удобные способы залезть, что называется, в душу крестьянина и окончательно покорить ее себе. <…> При растяжимости нравственных правил этих людей для них было совершенно

[1] Шугаевский А. С. Указ. соч. С. 424.

безразлично, что именно пропагандировать, православие, или штундизм, или, наконец, старообрядчество, лишь бы при этой пропаганде занимать видное и выгодное положение. <…> За браки, погребение и т. д., совершаемые пресвитерами, крестьяне давали им, в виде добровольного вознаграждения, хлеб и разные другие сельские продукты. <…> Некоторые из этих проходимцев, для того чтобы попасть в пресвитеры, с возмутительною дерзостью выдавали себя за избранников Божиих и рассказывали о небесных видениях, которых они будто бы удостоивались, и о голосах, которые они слышали свыше и которые посылали их на проповедь штундизма, как истинного учения Христова»[1].

Многие современники Достоевского, о чем писатель, конечно, не мог не знать, отмечали положительные стороны штундизма и вообще не считали штунду сколь-либо антиобщественным явлением. Так, преимуществом штундистов, привлекавшим новых членов и формировавшим о них положительное мнение в обществе, был их трезвый образ жизни («Сектанты изменили образ жизни, не пьянствуют» (XXI, 58–59)). Неоднократно обращали внимание на запрет пьянства как на положительную черту штундизма и исследователи: «…братство запрещает пьянство и посягательство на чужую собственность»[2]; «водку дозволяется пить только как лекарство: по две рюмки до обеда, до завтрака, до ужина»[3] (sic! — Т. К.). А. Ф. Кони ссылается на материалы судебной практики по делам штундистов, в которых, со слов адептов этих общин, отражена трезвость как положительный признак их учения и образа жизни: «Вот что, например, написал собственноручно у следователя запасный унтер-офицер Воробьев: "я веры евангельской и поясняю, что причиной отпадения послужило следующее: до прошлого года я вел развратную жизнь и редко когда был трезв, хотя был усердный христианин и посещал церковь, причем по десяти рублей

[1] Там же. С. 425–426. Орфография авт.
[2] Буткевич Т. И. Обзор русских сект и их толков… С. 436.
[3] Буткевич Т. И. Штундизм и пашковщина… С. 178.

платил священникам села К., по пяти рублей села П. и села С. по три рубля для замаливания моих грехов, чтобы Господь Бог дал мне облегчение в пьянстве и грехе, и сто рублей пожертвовал на колокол, но все же облегчения не последовало, и я делался все развратнее. К моему счастью, услышал я, что единственное спасение от пьянства чтение Евангелия, вследствие чего я стал его читать, и Господь наш Иисус Христос мне открыл истину <…> Ввиду того, что когда я приходил насчет моих непониманий к нашему священнику, то беседы наши всегда кончались водкой, то я отпал и стал жить по Евангелию, перестал пьянствовать и живу с семьей дружно". Жена Воробьева, допрошенная еще ранее мужа, объяснила, что "они" священников не признают потому, что никакого наставления от них нет, и правду, которая изображена в Евангелии, пришлось искать самим, а священник ничего об Евангелии никогда не говорил, а только взял с мужа, бывшего в пьяном виде, на колокол сто рублей, которые он просит взыскать обратно, так как он в новой вере пить вовсе перестал»[1].

Вторым преимуществом штундизма исследователи считают обучение крестьян грамоте. «Главную силу штундизма, — отмечает Т. И. Буткевич, — составляет грамотность и в частности изучение Св. Писания на родном языке. Большинство штундистов умеет читать и писать, а вступившие в секту неграмотные скоро научаются читать. Вожаки секты первою заботою своею считают научить грамоте вновь поступившего члена, потом дают ему Евангелие на русском языке с отметками наиболее замечательных текстов; если же кому грамота не дается, тот изучает под руководством грамотных Новый Завет на память…»[2].

Впрочем, современники Достоевского выделяли и деструктивные, антиобщественные признаки штундизма и, прежде всего, обращали внимание на разжигание межрелигиозных конфликтов. Если поначалу участие в собраниях штундистов не мешало крестьянам посещать православную

[1] Кони А. Ф. Указ. соч. С. 609.
[2] Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 194.

церковь, то позднее, когда из самих крестьян выделились проповедники нового учения, начались конфликты. А. В. Рождественский, проведший несколько месяцев в 1887 году в местах распространения штундизма с целью его изучения, делает следующее наблюдение: «Священник м. Любомирки о. Промыслов сообщал духовному начальству, что "Рябошапка (один из активистов штунды — Т. К.) публично крестит взрослых в реке, хоронит в закрытых гробах покойников, венчает в домах женихов с невестами <…> Иконы сектанты из домов своих, — продолжает о. Промыслов, вынесли, издеваются надо мной при совершении мною таинств. Полиция не обращает внимания на мои жалобы"»[1].

Здесь же Рождественский приводит пример и еще более агрессивного поведения штундистов по отношению к православным односельчанам: «22 февраля 1886 года в с. Турбовке Киевской губернии <…> умерла православная христианка, жена сектанта, Ксения Пасечникова. Сектанты хотели похоронить ее по штундистскому обряду. Приходской священник Хотинский, церковный староста и сельский староста не позволили им сделать это. Покойница была принесена в церковь. Когда священник начал обряд погребения, в церковь ворвалась толпа штундистов и произвела шум и бесчиние. <…> Сектанты называли его (священника — Т. К.) "чертом", "патлатым" и т. п. ругательными именами, <…> угрожали "выпустить внутренности священника и разорвать его на куски". Когда священник предложил "перестать осквернять св. церковь и не бесчинствовать", сектанты <…> дозволили себе называть церковь сараем, хлевом, конюшней и идольской скинией, иконы — идолами, а крест Господень — шибеницей (висельницей). Это продолжалось до тех пор, пока они не были выпровожены из церкви православными»[2].

Широко обсуждались в прессе и случаи уже настоящего вандализма со стороны последователей штуды, когда «…при крестных ходах сектанты нарушали благочиние свистом и другими неприличными действиями;

[1] Рождественский А. В. Указ. соч. С. 103.
[2] Там же. С. 165.

крестьянин Хилюк выколол на иконе глаз; а крестьянин Голодока даже изрубил икону топором»[1]. Сходные эпизоды описывает и А. С. Шугаевский: «…В доме одного крестьянина была большая икона; когда этот крестьянин совратился в штундизм, он на глазах своих домашних и соседей вынес икону из дома и сделал из нее дверь в свиной хлев. Были случаи выкалывания глаз у изображений святых, выбрасывания икон в нечистоты и т. п.»[2].

Ряд положений в вероучении штундизма вызывает разную интерпретацию и различное отношение ученых и публицистов, обращавшихся к изучению секты. Так, например, некоторые исследователи обращали внимание на распространение «коммунистических» взглядов среди штундистов на разделение имущества (всем поровну), пропаганду пацифизма (отказ от службы в армии) и отрицание государственной власти. Так, вице-адмирал Гильтенберг, старший флагман Черноморской флотской дивизии, высказывал озабоченность распространением в войсках учения штундистов, которые утверждали, что «…от присяги же, данной на верную, самоотверженную службу Государю, они-де освобождены самим Иисусом Христом»[3]. Однако А. Ф. Кони указывает на недоказанность этого положения в учении штундистов: «…даже в делах, по которым состоялись обвинительные приговоры на основании экспертизы представителей духовного ведомства, нигде не было фактических данных, указывающих на непризнание штундистами никаких властей, на восставание против военной службы, на отрицание всех таинств и т. д. <…> ни из одного из дел, доходивших в большом числе до Сената, не было видно, чтобы штундисты отрицали свою обязанность защищать родину, неся военную службу»[4]. А. Ф. Кони приводит объяснение, приобщенное к одному из уголовных дел в отношении штундистов Бураковых в 1895 году: «…мы считаем себя обязанными, когда

[1] Записка с изложением извлеченных из дел Св. Синода и канцелярии Синодального обер-прокурора за последнее десятилетие сведений о действиях и распоряжениях духовного начальства по отношению к расколу. СПб.: Синодальная типография, 1874. С. 257.
[2] Шугаевский А. С. Указ. соч. С. 409.
[3] Приказ Старшего флагмана Черноморской флотской дивизии по поводу распространения в войсках штунды // Миссионерское обозрение, январь-май 1901 г., СПб., 1901. С. 740.
[4] Кони А. Ф. Указ. соч. С. 618–619.

потребует нас к тому начальство, нести повинности военной и гражданской службы»[1].

То же самое касается и идеи раздела имущества: некоторые исследователи отмечают ее как характерную и чуть ли не идентифицирующую особенность учения штундистов, другие же утверждают, что такого вероучительного положения в секте нет. Так, С. В. Троицкий передает мечты и чаяния штундистов следующим образом: «в скором времени <…> все будет общее: все магазины с шелками и другими товарами будут открыты для всех, так что, что кому понадобится, тот то и бери бесплатно»[2]; «…с наступлением нового государственного общественного строя, когда у штундистов-анабаптистов будет свой царь и начальники, а все люди будут равны, их (сектантское) "начальство всю землю от православных помещиков поотбирает и нас всех (сектантов) понаделит землею. И тогда уж нам, всему простонародью, которое только поступит в святые штунды и анабаптисты, будет великое добро: свобода на все и роскошь"»[3]. Та же идея как отличительная особенность штунды содержится и в приведенной выше «Записке с изложением извлеченных из дел Святейшего Синода <…> сведений о действиях и распоряжениях духовного начальства по отношению к расколу»: «…штундисты в своем учении проводят коммунистическое и фаталистическое начала: они проповедуют, что блага мира сего должны быть разделены между всеми поровну и таким учением приобретают массу последователей между крестьянами, которым земельный надел кажется малым и в которых возбуждают мысль, что если в общий раздел войдут все земли государства и бывших помещиков, то им причтется земли гораздо более, чем они имеют теперь, и что это исполнится в свое время и сделается без их участия»[4]. А. Ф. Кони с этим положением, как идентифицирующим

[1] Там же. С. 607.
[2] Троицкий С. В. Указ. соч. С. 73.
[3] Там же.
[4] Записка с изложением …. С. 257. На эту же, политическую, составляющую учения штундистов обращает внимание и А. В. Рождественский: «Кроме религиозной стороны, в учении штундистов есть и сторона социально-политическая. <…> штундисты отрицательно относятся к современному социально-политическому строю. Отвергая существующий порядок социально-политической жизни России, они

признаком учения штундистов, тоже не соглашается: «что надо понимать под таким неопределенным выражением, как общее равенство? Равенство — перед чем или кем? Перед законом? Перед Богом?» и приводит из объяснений штундистов в суде следующие показания: «…верим, что правительство установлено Богом, что оно облечено властью, для защиты добрых и для наказания злодеев. <…> Мы признаем себя также обязанными, по повелению Божию, молиться за властей и правительство, чтобы оно, по Его воле и под Его милостивым покровительством и защитой, вверенной ему властью, могло управлять так, чтобы сохранить во всем государстве мир и правосудие»[1].

С учетом того, что исследователи опираются на слова штундистов в различных обстоятельствах: когда сектанты проповедуют свое учение для привлечения новых членов и когда они оправдываются перед законом с целью представить свою деятельность как правомерную, конечно, расхождения вполне очевидны и обоснованны.

Таким образом, если крестьяне были привлечены в штунду возможностью поправить свое материальное положение, а далее — обещанием «рая на земле» с магазинами, где все можно брать бесплатно, то проповеди и собрания у священнослужителя по вечерам вряд ли заставили бы их отказаться от этой идеи. Достоевский, с его верой в человека, в лучшее в человеке, так же, как и неравнодушные священники, собиравшиеся вместе, чтобы решить, что они упустили в деле окормления паствы, где недостаточно проявили внимания[2], в поиске пути решения проблемы распространения штунды рассматривают именно ее религиозную сторону — духовную потребность крестьян в слове Божьем: «"Не хочу безобразия, не хочу пить вина, а хочу правды и страха Божьего, а главное, правды, правды прежде всего". Что возжаждет он правды — в том, конечно, явление отрадное.

мечтают о наступлении новых форм жизни. Среди сектантов бродят идеи о свободе, равенстве и разделе имущества» // Рождественский А. В. Указ. соч. С. 206.

[1] Кони А. Ф. Указ. соч. С. 607.

[2] См.: Четыркин Ф. В. Указ. соч.

А между тем может выйти чрезвычайная ложь, как и у штундистов» (XXI, 59). Тогда как причина могла быть гораздо более прозаической.

Позже, уже в конце XIX — начале XX века, ученые стали отмечать утрату русскими штундистами национальной самоидентификации. «Молодые парни, побывшие в штундизме лет 15, обнаруживают поразительную холодность в делах религии и являются крайне непочтительными к старшим вообще и к своим родителям в частности. Молодое штундистское поколение <…> вырастает без религиозно-нравственного воспитания <…> вся обстановка жизни воспитывает в сердце этого поколения только крайнюю ненависть к православию и отчуждение от вековых традиций народной жизни <…> Штундизм худо повлиял и на русское самосознание своих последователей. Вместе с православной верой он уничтожил в них это самосознание, вытеснив в них родные идеалы, вытравив в них любовь к родине и отечеству»[1], — такое наблюдение делает С. Д. Маргаритов. Еще более категоричен в этом отношении К. Н. Плотников: «Наряду с молодежью и старшее поколение штундистов живет уже не родными идеалами, а идеалами запада. Даже во внешней жизни — в одежде, обстановке жилищ и т. д. штундисты подражают немцам; немец для них теперь все»[2].

Таким образом, в случае со штундой происходит процесс, обратный описанному в рассказе Лескова «Запечатленный ангел», о котором Достоевский рассуждает в первой части статьи «Смятенный вид». Герои Лескова перешли в православие из «жажды единодушия с отечеством»; крестьяне же, переходя в штунду, постепенно «единодушие с отечеством» утрачивают, а второе поколение штундистов уже утратило насовсем. Таков феномен сектантства: следуя за руководителем группы (одна из версий происхождения слова «секта» — от лат. «sequi» — «следовать» за кем-либо), адепты теряют свои культурные, общественные и родственные связи. Примечательно, что Достоевский, откликнувшийся еще в самом начале

[1] Маргаритов С. Д. Указ. соч. С. 177–179.
[2] Плотников К. Н. Указ. соч. С. 152.

распространения штунды на эту проблему, задавался риторическим вопросом: «Ну какой в самом деле наш народ протестант и какой он немец? И к чему ему учиться по-немецки, чтобы петь псалмы?» (XXI, 59) — и спустя несколько лет такое «превращение» части народа в немцев, согласно наблюдениям исследователей, состоялось.

Итак, Достоевский «улавливает» главные признаки штундизма, составляющие опасность секты: обособленность адептов, формирование в них чувства «избранности», «культ личности» пастора, заслоняющей Бога. Применительно к штунде Достоевским ставится вопрос манипулирования религиозными чувствами при вовлечении в секту: проповедник начинает говорить о Боге, о нравственных ценностях, а заканчивает пропагандой своих политических идей, приглашает в христианский кружок единомышленников, а человек оказывается вовлеченным в языческий ритуал с «верчением» и «пророчеством».

4.2. Образ лорда Редстока в «Дневнике писателя» и проблема распространения редстокизма (пашковщины)

Секте последователей лорда Редстока (редстокистам, впоследствии получившим название пашковцев, по имени самого активного русского почитателя лорда-проповедника В. А. Пашкова) Достоевский посвятил три публикации: одну — в «Гражданине»[1], напечатанную анонимно, и две — в «Дневнике писателя».

В отличие от штундистов, о которых писатель знал только из сообщений прессы, с последователями лорда Редстока он был знаком лично. По приглашению Ю. Д. Засецкой, активной распространительницы редстокизма в России, Достоевский несколько раз посещал проповеди лорда в Петербурге[2], вел с Засецкой религиозно-философские споры и состоял в переписке.

[1] Авторство Достоевского статьи под названием «Ответ анониму» убедительно доказывает В. А. Викторович (XXX.2, 80–83) и подтверждает С. А. Ипатова // Ипатова С. А. Указ. соч.
[2] См. об этом: Достоевская А. Г. Воспоминания. М.: Правда, 1987. С. 278; 482.

Отношение писателя к Редстоку и споры с Засецкой уже становилось предметом научных исследований[1].

В 1874 году лорд Редсток впервые приехал в Петербург по приглашению, по разным источникам, или Ю. Д. Засецкой[2], или княгини Наталии Ливен[3], или Е. И. Чертковой[4] — матери В. Г. Черткова, ближайшего помощника Л. Н. Толстого. Лорд-проповедник имел успех в великосветских гостиных, что возбудило интерес к его личности и биографии. Так, Т. И. Буткевич дает о нем следующие сведения: «Гренвиль Редсток, по своему рождению и материальному состоянию принадлежал к высшей английской аристократии и свое образование получил в Оксфордском университете, но уже в молодости он почувствовал влечение к религиозному идеализму и любил устраивать со своими товарищами оживленные беседы на религиозные темы, причем еще в университете он высказывал желание "быть проповедником Христа". К сожалению, он совершенно был незнаком ни с богословскими, ни с философскими науками»[5].

Притом Буткевич, скорее всего, опирался, в том числе, и на работу Н. С. Лескова «Великосветский раскол», для которого свойственно двойственное отношение к Редстоку: наряду с иронией чувствуется и некоторая даже симпатия, смешанная с жалостью, хотя при этом Лесков неоднократно указывает на невежество лорда-проповедника[6]. Буткевич сообщает и о военной службе Редстока, и его тяжелой болезни, заставившей переосмыслить свою жизнь. Во время болезни юноша задался вопросом: «что

---

[1] Ипатова С. А. Указ. соч.; Джоунс М. Указ. соч.

[2] С. А. Ипатова, ссылаясь на Н. С. Лескова, указывает на то, что Редстока пригласила Засецкая, познакомившись с ним ранее в Лондоне. Также исследовательница отмечает, что сведения для книги «Великосветский раскол» Лесков почерпнул от нее же. // Ипатова С. А. Указ. соч. С. 413.

[3] На эту версию указывает М. Джоунс // Джоунс М. Указ. соч. С. 299.

[4] На эту версию указывает священник Г. Л. Ореханов // Ореханов Г. Л. Жестокий суд России. В. Г. Чертков в жизни Л. Н. Толстого. М.: изд-во ПСТГУ, 2009. С. 20.

[5] Буткевич Т. И. Обзор русских сект и их толков… С. 461.

[6] Так, Н. С. Лесков замечает: «Что же касается тех драгоценных археологических изысканий и филологических и экзегетических исследований, которыми обогатилась в последнее время библейская наука, то Редсток не обнаруживает никакого с этим знакомства. Он даже совсем игнорирует ученую библейскую критику» // См.: Лесков Н. С. Великосветский раскол. Гренвил Вальдигрев лорд Редсток и его последователи. Очерк современного религиозного движения в петербургском обществе. 2 изд. СПб.: тип. В. Тушнова, 1877. С. 95–96. Ниже в данной работе эта тема рассматривается подробнее.

его ожидает в загробном мире ввиду того, что он вел рассеянный образ жизни и ничего хорошего не сделал?»[1] На этот вопрос Редсток получил от одного проповедника баптиста или методиста ответ, заключающийся в том, «что человек спасается не добрыми делами, не христианскими подвигами или аскетизмом, а только одною верою во Христа, в Его крестные заслуги. <…> "итак, если ты веруешь, что пролитая кровь Христа омывает грешника, то уже омыты и твои грехи; ты спасен, освящен, омыт, оправдан, искуплен, ты уже свят, и тебе остается только радоваться". Продолжительные беседы проповедника в этом духе не только убедили Редстока в мысли, что человек оправдывается перед Богом лишь одною верою, но и сделали его фанатиком этой идеи. По выздоровлении своем он оставил военную службу и посвятил себя исключительно пропаганде этого учения»[2]. Собственно, именно эта идея и является основной, если не единственной, в учении Редстока.

Н. С. Лесков передает суть учения лорда еще короче, буквально в одном предложении: «Бог спас род человеческий через Иисуса Христа и теперь объясняет это людям через Редстока. Более им никого и ничего знать не надобно»[3]. В Англии, где была сильна проповедь баптистов, Редсток не имел успеха, зато приобрел известность среди преимущественно русских дам аристократического общества во Франции и Швейцарии. Более того, Лесков указывает на то, что у себя на родине Редстока не только не воспринимали всерьез, а даже считали «помешанным», «и это мнение, разделяемое весьма многими, прокрадывалось в печать, которая в подобных случаях в Англии весьма осторожна»[4]. Писатель, которого исследователи зачастую считают чуть ли не почитателем Редстока[5] (лишь за то, что он назвал его в своем очерке «плохим богословом», но «человеком, кажется, очень хорошим»[6] и сравнил

[1] Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 461.
[2] Там же.
[3] Лесков Н. С. Указ. соч. С. 152.
[4] Там же. С. 97–98.
[5] Так, М. Джоунс называет позицию Лескова по отношению к последователям Редстока «полной сочувствия» // Джоунс М. Указ. соч. С. 299. С. А. Ипатова ироничное определение Лескова «старостихи редстоковой церкви», данное Засецкой, называет «уважительным» // Ипатова С. А. Указ. соч. 411.
[6] Лесков Н. С. Указ. соч. С. 181.

с Дон Кихотом[1]), находит очень четкое определение деятельности английского проповедника: «по милости» своих российских почитательниц, вскруживших голову «своему Редстоку», он «выскочил шутом на всю Европу»[2]. Успех Редстока Лесков связывает с энергичной деятельностью Юлии Засецкой, которую, не раскрывая, впрочем, ее имени, называет в своей книге «старостихой редстоковой церкви»[3]. Нельзя не отметить, что Лесков здесь уже очень четко обозначает важное условие для существования секты — культ лидера, «гуру», формируемый адептами: «…его успех должен быть приписан не столько ему, как этой энергической женщине. Она не только собирала ему аудиторию, но она маскировала скуку его бесед своим кипучим оживлением; она страдала за него, видя, как из него не летит выспрь крылатое слово; страдала за слушателей, наконец, за саму себя и на другой день опять верстала людей в слушатели. <…> и такими неутомимыми усилиями ввела в моду Редстока»[4].

На приезд Редстока в Петербург и начало его проповеднической деятельности буквально сразу же отреагировал журнал «Гражданин», редактором которого был в то время Достоевский. В № 8 от 25 февраля 1874 года за подписью N была опубликована статья «Новый апостол в петербургском большом свете», принадлежавшая, по предположению, сделанному В. А. Викторовичем, В. П. Мещерскому (XXX.2, 80). Интересно, что многие идеи этой статьи совпадают как с мыслями Достоевского о Редстоке в «Дневнике писателя», так и с наблюдениями Лескова в его очерке. Мещерский начинает с сопоставления штундизма и редстокизма и рассматривает как характерное и показательное явление религиозной жизни общества распространение сект одновременно в народе и в высшем свете: в народе — штунды, в петербургском «большом свете» — проповедей

[1] Там же. С. 247.
[2] Там же. С. 101. См. об этом нашу статью: Карпачева Т. С. «Выскочил шутом на всю Европу»: особенности изображения лорда Редстока в творчестве Ф. М. Достоевского, Н. С. Лескова и В. П. Мещерского // Социальные и гуманитарные знания, 2016. Т. 2. № 3 (7), С. 217–222.
[3] Лесков Н. С. Указ. соч. С. 268.
[4] Там же. С. 164.

Редстока. Об этом же феномене впоследствии будет размышлять и Достоевский в «Дневнике писателя».

Мещерский (как позже и Лесков в своем очерке) отмечает рост популярности Редстока за счет его почитательниц, подтверждая известную поговорку «короля играет свита». Дамы «высшего света» охотно поддерживали интерес к проповедям лорда в обществе и сами «формировали моду» на него: «По десяти и двадцати предложений в день получает лорд Редсток от дам большого света приехать беседовать о Христе. Он говорит в американской кирке — все русские дамы туда съезжаются и слушают проповедь на английском языке; в частных домах устраиваются беседы; все туда рвутся, все жаждут познать Христа из уст лорда Редстока! <…> Зала наполняется дамами, все графини и княгини, одетые в черные или серые платья (по возможности простые), *с детьми своими* (курсив авт. — Т. К.) и с физиономиями, выражающими томление тою жаждою, *которой ищет лорд Редсток*»[1] (курсив наш — Т. К.). Видимо, «та жажда, которой ищет лорд Редсток», — это «подыгрывание» ему его почитательниц, из чувства «гостеприимства»[2], как напишет Юлия Засецкая (?)[3], и благоговения от того, что именно английский лорд почтил их своим присутствием и проповедью. Мещерский обращает также внимание на чувственно-эмоциональное (а не разумное) восприятие дамами высшего света религии: «И вот после такой проповеди текут ручьи слез из глаз этих великосветских княгинь и графинь; они благодарят лорда Редстока за то, что он открыл им Христа, и уезжают домой — принося в семью и проповедуя детям в свою очередь Христа, открытого сегодня в английской проповеди лорда Редстока»[4].

[1] N Новый апостол в Петербургском большом свете // Гражданин. Газета-журнал политический и литературный, 1874. № 8. 25 февраля. С. 1–2 (217–218).
[2] Одна из слушательниц бесед. Ответ на статью в № 8: «Новый апостол в петербургском большом свете» // Газета-журнал политический и литературный, 1874. № 9. 4 марта. С. 3 (247).
[3] О том, что автор письма, опубликованного в № 9 «Гражданина» в ответ на статью «Новый апостол в Петербургском большом свете», скрывшийся за подписью «Одна из слушательниц бесед», — Ю. Д. Засецкая, см., напр.: Ипатова С. А. Указ. соч. 420.
[4] N Новый апостол в Петербургском большом свете… С. 2 (218).

Такое «религиозное пробуждение» дам высшего света связано, как показывает Мещерский, с очарованием, вызванным самим Редстоком (а не его учением), что является типичным признаком любой секты, зиждущейся на культе личности руководителя / основателя. Мещерский приводит характерное для «сектантского» менталитета (когда учение неразрывно связано с личностью учителя и даже затмевается ею) высказывание одной из почитательниц Редстока: «"Ах, милорд", говорит графиня М (русская и православная женщина, мать шестерых детей) прибывшему в Петербург для духовных бесед лорду Редстоку, "если бы вы знали, как вы благотворно на меня действуете; только теперь я понимаю, что любить Христа можно только в вашей церкви: наша так суха!"»[1]

Фактически здесь Мещерский (а позже на этот признак будет указывать и Достоевский) выделяет очень важный аспект отличия секты от традиционной религии: превалирование чувственно-эмоциональной сферы в ущерб разумной оценке учения. Как отмечает современный ученый-психолог О. Б. Симатова, «в нетрадиционных религиях, как правило, большую роль играет эмоционально-психологическая сторона, оттесняющая на задний план вероучение. Это выражается в провозглашении приоритета религиозного переживания. Большое значение придается "боговдохновенной" форме проявления чувств и поведения верующего как свидетельству подлинной и глубокой религиозности человека. Спонтанные проявления религиозных чувств, особенно состояния транса, экстаза, интерпретируются как "просветление", как приобщение к божественной реальности, к которым стремятся адепты религиозной группы»[2].

Мещерским начаты и размышления об отделении «высшего света» от народа, которые также будут продолжены Достоевским, и подчеркивается, что проблема не столько в том, что собрания Редстока посещают «графини и княгини», сколько в том, что они приводят туда своих детей. Пожалуй,

[1] Там же. С. 1 (217).
[2] Симатова О. Б. Указ. соч. С. 162.

впервые автором поднимается тема духовной опасности сект для детей, которая активно будет обсуждаться лишь в наши дни[1]. Так, Мещерский предполагает следующий потенциально возможный диалог между родителями и детьми после посещения собраний Редстока: «А как же, мама, скажет им их сын или дочь, к нам ходит священник, — нужно его слушать? — Какой там священник, какая там церковь, — отвечает мать, — вот твой священник, вот твоя церковь! И мать показывает детям на английскую библию»[2]. С другой стороны, автор отмечает и непостоянство увлечений дам высшего света, поэтому очарованность Редстоком, как он полагает, носит временный характер: «…кто знает наших дам большого света, знает и то, насколько серьезно такое настроение жажды истины и Христа. Накануне свидания с лордом Редстоком, не зная о нем, они ведь не помышляли о своей жажде; недели две после свидания с лордом Редстоком те дамы, которые самих себя и детей своих не обратят в протестантство, не позабудут ли о нем и своей утоленной жажде?»[3].

Таким образом, можно несколько усомниться в том огромном влиянии, которое лорд Редсток должен, по мысли Мещерского, оказать на русскую жизнь и на религиозные чувства «будущих столпов государства» (как автор называет детей великосветских почитательниц Редстока). С учетом изображенного самим автором непостоянства типичной «редстоковой» аудитории можно предположить, что для большинства из них увлечение лордом-проповедником все же, скорее, мимолетное, наносное и преходящее.

---

[1] Действительно, говоря о религиозной свободе (свободе совести и вероисповедания), отстаивая право возможности взрослого человека верить во все, что угодно, и участвовать в самых причудливых (и часто небезопасных) религиозных ритуалах (связанных, например, с голоданием, эмоциональной «раскачкой» — многочасовыми криками и т.д., «упражнениями», не совместимыми с общепринятыми представлениями о нравственности) многие забывают о том, что лица, увлеченные учением той или иной секты, зачастую являются родителями и, соответственно, приводят в секты своих детей, которые буквально становятся заложниками «духовных» (или, скорее, псевдодуховных) поисков своих родителей. См. об этом, напр.: Дворкин А. Л. Дети — заложники тоталитарных сект. Доклад на Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные проблемы изучения новых религиозных движений и сект». Рязань, 2008 г. // Электронный ресурс. Режим доступа: Дети — заложники тоталитарных сект — antiCEKTA.ru Дата обращения: 02.07.2026.

[2] N Новый апостол в Петербургском большом свете… С. 2 (218).

[3] Там же.

Мещерский подбирает эмоционально окрашенные и довольно резкие эпитеты для характеристики «феномена Редстока» в петербургском свете, называя это «явлени<ем> уродлив<ым>, <…> смешн<ым>, <…> непостижим<ым>»[1] — это, скорее всего, и вызвало возмущение читателей, даже не из числа почитателей Редстока[2]. Автор приходит к выводу о том, что высший свет пребывает еще во тьме язычества и не просвещен Христом: «Чтобы идти на проповедь о Христе на английском и французском языках, лорда Редстока, и упиваться ею, и *просвещаться* ею (курсив авт.), надо быть в том состоянии души, в каком находятся жители Алеутских островов, т. е. быть язычниками, т. е. быть вне церкви. И вправду не доказывает ли успех проповеди лорда Редстока среди дам большого света, что эти дамы, то есть эти матери наших будущих *столпов государства* (курсив авт.), именно отсутствуют в нашей православной церкви, и что наша церковь отсутствует в них. Это ясно, как Божий день…»[3].

В. А. Викторович, впрочем, считает, что тему опасности сект для детей впервые поднимает именно Достоевский: «Мещерский трактовал редстокизм исключительно как отпадение от православной церкви <…>. В "Ответе анониму" иной акцент: грех редстокизма полагается в отпадении от народа и его веры. Автора "Ответа" тревожат даже не сами "графини и княгини", усердно поклоняющиеся Редстоку, а их дети…» (XXX.2, 81). В этом с ученым нельзя согласиться: о детях светских дам, которые могут пострадать от влияния культа Редстока, первым заговорил Мещерский, а Достоевский позже подхватил эту тему; Мещерский же выделяет и социальные, и психологические проблемы популярности бесед Редстока, а не только проблему отпадения петербургского высшего света от православной церкви.

Достоевский так же, как и Мещерский, будет говорить о невежестве большого света, сопоставляя с невежеством крестьян, вовлекаемых в штунду,

[1] Там же.
[2] См.: Отзыв княгини Д-й ниже.
[3] N Новый апостол в петербургском большом свете… С. 2 (218).

а впоследствии сопоставит «модное» сектантское учение с язычеством, с единственным отличием в том, что у Мещерского «языческим» названо состояние душ людей, «внимающих» проповеди, а у Достоевского — собственно культовые практики, в которых возрождаются «древнейшие и поганейшие идолы» (XXV, 12) язычества.

В № 9 «Гражданина» от 4 марта, в продолжение темы, были напечатаны два письма: одно — за подписью «княгиня Д–я (мать пятерых детей)» (этой подписью автор как бы «включается в игру» Мещерского, подсчитавшего количество детей увлеченных редстокисток) — содержало критику секты и меткое определение редстокизма как «великосветской беспоповщины»[1], подхваченное впоследствии многими публицистами. Автор не соглашается с Мещерским в том, что тот слишком обобщил представительниц высшего света и, на ее взгляд, преувеличил масштаб проблемы. Княгиня Д–я сообщает, что почитательниц Редстока в свете на самом деле не так уж много, и название «великосветской беспоповщины» придумали тоже «русские дамы большого света», не попавшие под влияние его проповедей[2]. Княгиня тоже соотносит редстокизм с язычеством, точнее, с хлыстовщиной, которую даже в официальных документах, содержащих статистические данные, называли языческой (а не христианской, или псевдохристианской) сектой[3]. «…эти дамы в религиозном отношении недалеко ушли от нашей хлыстовщины и не лучше ее»[4], — замечает княгиня Д–я и выражает сомнение в том, насколько автор статьи о Редстоке хорошо знает этот социальный слой: «Но зачем же на всех бросать публичное обвинение в сочувствии первому встречному квакеру, или вроде того, проповедующему *явно против догматов православной церкви* (см.: "Учение о вере и добрых делах"), и всех нас обвинять в невежестве учения

[1] Княгиня Д–я (мать пятерых детей) Первое письмо к г-ну N // Газета-журнал политический и литературный, 1874, № 9. 4 марта. С. 2 (246).
[2] Там же.
[3] Так, Н. В. Варадинов, приводя статические данные, отмечает: «*Хлыстов* и других, придерживающихся *язычества…*» (курсив наш — Т. К.) // Варадинов Н. В. Указ. соч. С. 577. Также и А. П. Щапов отмечает, что хлыстовщина ведет свое происхождение непосредственно из язычества, а не «откололась» от христианства. См. об этом подробнее в первом параграфе первой главы.
[4] Княгиня Д–я (мать пятерых детей) Первое письмо к г-ну N… С. 2 (246).

нашей церкви? Не знаю, знаете ли вы близко наш большой *свет*?»[1] Процитировав катехизис, княгиня Д–я не только убеждает Мещерского в своей просвещенности и показывает несоответствие учения Редстока православию, но и защищает свою социальную группу — представителей высшего света Петербурга, как бы желая сказать ему: «мы не настолько глупы, как кажется». В качестве упрека Д–я приводит библейский афоризм, характеризуя, таким образом, поспешное решение Мещерского написать статью о возрастающей популярности Редстока в высшем свете: «вы, в вашей обличительной статье <…>, не дали себе труда отделить овец от козлищ»[2]. Письмо Д–й вынудило Мещерского извиниться за свое чрезмерное обобщение, а вместе с извинениями было подхвачено определение редстокизма как «беспоповщины большого света»: «Что сказать на это письмо? Одно только: извиняемся: вы правы, княгиня Д–я; хорошо, если б не было совсем беспоповщины большого света! А таких, как вы, дай Бог большому свету побольше!»[3]

Второе письмо, напротив, было написано в поддержку Редстока, подписано «Одна из слушательниц бесед» и принадлежало, как указывалось выше, с огромной долей вероятности, Ю. Д. Засецкой. В защиту Редстока Засецкая (?) приводит тот факт, «что он нимало не старается приобресть прозелитов для какой-либо церкви»[4], что, в принципе, очевидно, поскольку Редсток не миссионер, а основатель своей собственной секты.

В качестве причины распространения редстокизма в большом свете Петербурга Засецкая выдвигает причину несколько неожиданную: «Если многие *петербургские графини и княгини* (курсив авт. — Т. К.) ездят так усердно слушать английского лорда, и чувствуют после его слов возрастающую теплоту души, то вероятно потому, что многие русские графы и князья, по своим убеждениям и действиям, заставляют их сомневаться в силе

[1] Там же.
[2] Там же. С. 3 (247).
[3] Там же.
[4] Одна из слушательниц бесед. Ответ на статью в № 8… С. 3 (247).

христианского учения»[1]. Намек Засецкой, скорее всего, верно разгадал Достоевский [2] и в «Ответе анониму» отреагировал на него со свойственным ему юмором: «ах, Боже мой! неужели даже в силе самого христианского учения? — это замечание ваше мы принимаем охотно за юмористическую выходку против ваших князей и графов, но уж никак не за нечто идущее к делу» (XXX.2, 23)[3]. В словах Засецкой: «по своим убеждениям и действиям» (применительно к князьям и графам, то есть к мужьям тех женщин, которые посещали беседы Редстока) содержится упрек в безнравственном поведении: автор намекает здесь на то, что врожденная принадлежность к христианству и христианское воспитание не научили мужей верности и любви к своим женам, поэтому они (то есть жены) и ищут утешения в секте.

В «Ответе анониму» содержатся идеи, которые будут продолжены затем в «Дневнике писателя», в статьях о редстокизме. Так, Достоевский, развивая мысль Мещерского, выделяет общую причину, способствовавшую появлению, распространению и популяризации секты штундистов в народе и редстокистов в высшем свете Петербурга, — это религиозное невежество, незнание и непонимание православия. «Слушательница бесед» возмущена тем, что в статье Мещерского великосветский религиозный кружок сравнивается с «темным народом», с крестьянами, перешедшими (а точнее, вовлеченными) в штунду, Достоевский же настаивает на обоснованности этой параллели: «…сопоставление это совершенно верно в том смысле, что и мужики-штундисты и ученицы л<орда> Редстока, в отпадении своем от православия, действовали по совершенно одинаковой причине, то есть вследствие полнейшего невежества в учении об истинах нашей родной православной церкви. "Мрак невежества" с обеих сторон был совершенно один и тот же, хотя и по разным причинам» (XXX.2, 22). Здесь Достоевский

[1] Там же.
[2] Авторство Достоевского доказывают В. А. Викторович (XXX.2, 80–83) и С. А. Ипатова // Ипатова С. А. Указ. соч. С. 418–419.
[3] N Ответ анониму // Газета-журнал политический и литературный, 1874, № 9. 4 марта. С. 2–3 (247–248).

буквально повторяет слова Мещерского, которого тоже возмущает «невежество <…> большого света в истине и учении нашей церкви»[1].

Мысль о соотношении штунды и редстокизма будет продолжена в «Дневнике писателя»: позже, в статье 1877 года «Миражи. Штунда и редстокисты», Достоевский напишет: «Кстати, многие смеются совпадению появления обеих сект у нас в одно время: штунды в черном народе и редстокистов в самом изящном обществе нашем. Между тем тут много и не смешного. Что же до совпадения в появлении двух наших сект, — то уж без сомнения они вышли из одного и того же невежества, то есть из совершенного незнания своей религии» (XXV, 12). Таким образом, писатель убежден в том, что незнание и непонимание своей религии — одна из причин распространения сект как в народе, так и в высшем свете. И здесь интересно отметить наблюдение писателя об «универсальности» сектантской опасности: принадлежность к тому или иному сословию не делает человека более или менее внушаемым. Под влияние сектантского проповедника может попасть кто угодно: и неграмотный крестьянин, и государственный муж.

Сравнение в статье «Миражи…» основания секты с попыткой разлить «драгоценную жидкость» (символизирующей, как можно предположить, христианскую веру, христианское учение, истину) по разнокалиберным чашкам, которое определяет понимание (по крайней мере, религиозное понимание) Достоевским феномена секты, тоже имеет начало в «Ответе анониму»: «Это господин, который объявляет, что несет нам "драгоценную жидкость"; но в то же время настаивает, что ее надо нести без стакана и, уж конечно, желал бы стакан разбить. Формы он отвергает, даже молитвы сам сочиняет» (XXX.2, 23).

Достоевский выделяет и еще одну проблему, касающуюся редстокистов, — не религиозную, а исключительно социальную: секта как обособление, отделение одной социальной группы (в случае редстокистов — социальной

[1] N Новый апостол в Петербургском большом свете… С. 2 (218).

группы «высшего света», точнее даже, великосветских дам) от всего общества, от народа (на этом уже акцентировал внимание В. А. Викторович (XXX.2, 81)). Если «православное исповедание оставалось почти единственною будущею связью между ними и народом» (XXX.2, 23), то теперь и эта связь утрачивается. Достоевский сожалеет о том, что дети, «готовящиеся в "столпы"» (здесь он повторяет слова Мещерского о детях как «будущих столпах государства», но от неоднократного повторения это словосочетание приобретает явно ироничный оттенок: «это уж неминуемо, что они станут "столпами" (XXX.2, 23)), находятся уже с детских лет «во враждебном отношении» к народу, так как матери их приучают к тому, что «учение лорда Редстока выше родной веры и православия» (XXX.2, 23). Учение Редстока как бы изначально для «избранных» и «возносит» их над толпой «темного народа»: «Паньская вяра и хлопьска вяра» (XXX.2, 23)[1]. Здесь, как нетрудно заметить, показано формирование менталитета члена закрытой религиозной группы: ощущения своей «избранности», «особенности», — того характерного «сектантского» признака, который М. Вебер вскорости назовет «кастовым высокомерием»[2].

Ту же мысль Достоевский продолжает и в статье «Лорд Редсток» («Дневник писателя», 1876), отталкиваясь от «феномена» личности лорда Редстока и приходя к обобщенному образу сектантского проповедника и разгадке «секрета» его успеха: «…проповедует он, так сказать, веру "чистую", барскую. Правда, все эти проповедники-сектанты всегда уничтожают, если б даже и не хотели того, данный церковью образ веры и дают свой собственный. Настоящий успех лорда Редстока зиждется единственно лишь на "обособлении нашем", на оторванности нашей от почвы, от нации. Оказывается, что мы, то есть интеллигентные слои нашего общества, — теперь какой-то уж совсем чужой народик, очень маленький, очень ничтожненький,

[1] В. А. Викторович, комментируя это высказывание, указывает на то, что здесь писатель «подразумева<ет> борьбу католицизма и православия в Польше, Достоевский позднее писал в записной книжке о "хлопской вере", как называли нашу веру магнаты Западного края, когда за нее в прошлом и запрошлом столетии мучили народ» (XXX.2, 83).

[2] Вебер М. Указ. соч. С. 171. См. об этом также в предыдущей главе.

но имеющий, однако, уже свои привычки и свои предрассудки, которые и принимаются за своеобразность, и вот, оказывается, теперь даже и с желанием своей собственной веры» (XXII, 98). То есть, иными словами, секрет успеха руководителя секты в том, что он проповедует именно то, что «хочет слышать» от него публика. Интересно, что такое понимание манипулирования религиозными чувствами до Достоевского еще не обсуждалось ни в публицистике, ни в научной литературе.

Главная идея, которая будет прослеживаться практически во всех публикациях о Редстоке, — объяснение его популярности в высшем свете Петербурга социальным статусом, а именно тем, что проповедник не кто иной, как лорд. И эта мысль также имеет начало в «Ответе анониму»: «Да и то сказать, в церкви надо стоять на ногах, зимой холодно, дует, тут же мужики, купцы. То ли дело красивая зала, хорошо меблированная, с изящной публикой, где сиди и слушай — и кого же? английского лорда!» (XXX.2, 23) Сходную мысль высказывает и Н. С. Лесков: «Успех лорда Редстока в высшем петербургском обществе сначала должно объяснять тем, что он лорд. Проповедующий лорд — это, как вы хотите, оригинально…»[1].

Основополагающие истины христианства, которые посетители собраний Редстока знали с детства, кажутся новыми именно потому, что услышаны от лорда, о чем Лесков пишет с грустной иронией: «…они сейчас узнали, что "Господь возлюбил мир и дал за него Своего Сына". Вы ясно видите, что это для них совершенно неожиданная новость. Правда, что иные из них как будто читали что-то такое в этом роде в своем детстве, но это было так давно и с тех пор так хорошо позабыто — притом же то "поп говорил" или в русской книге напечатано; но поп, что может сказать хорошего <…>; а это лорд сказал: это, разумеется, гораздо достовернее»[2]. Т. И. Буткевич отмечает, что проповеди, привлекавшие «к себе слушателей, а еще больше слушательниц»[3],

[1] Лесков Н. С. Указ. соч. С. 163.
[2] Там же. С. 223–224.
[3] Буткевич Т. И. Обзор русских сект и их толков… С. 465.

произносились на французском языке, что, безусловно, должно было расположить к ним аристократическое общество.

Если у Достоевского популярность редстокизма и сам проповедник («Лорд Редсток», 1876) изображены иронично (на что указывает «сниженный» тон уже в самом начале статьи «кстати уж об этих сектах» и далее некоторая насмешливость повествования сохраняется до слов: «Я, конечно, не в насмешку говорю об этих сектах…» (XXII, 99), после которых автор как будто спохватывается и переходит на серьезный лад), то у Лескова его иронично-добродушное отношение к Редстоку перемежается с возмущением. Писатель приводит совершенно невероятные факты, характеризующие религиозную жизнь Петербурга 70-х годов XIX века: Редстоку и его последователям настолько удалось возыметь власть над умами и сердцами представителей петербургской знати, что люди, боясь заезжего проповедника, стали скрывать свое участие в обрядах традиционной религии, в которой они родились и выросли: «Наши редстокисты и редстокистки действительно иногда проступаются (против учения Редстока — Т. К.) и во дни своих именин служат *потаенно* (курсив наш — Т. К.) молебны тезоименитым святым, но только они делают это очень секретно и даже друг другу об этом не сказывают; а если как-нибудь попадутся, то не выдают друг друга»[1].

Критическое отношение Лескова к Редстоку и лицам, придерживающимся его учения, подтверждается также и содержанием его рассказа «Два свинопаса», где преступник, обратившийся после совершения преступления в секту редстокистов, избежал наказания благодаря хлопотам за него общины, так как «такого возрожденного человека теперь уже нельзя было наказывать, а его надо было сделать <…> апостолом для распространения того учения, к которому он присоединился»[2]. Интересно, что этот ставший редстокистом нераскаявшийся преступник, которому нужно было «только

[1] Лесков Н. С. Указ. соч. С. 88.
[2] Лесков Н. С. Два свинопаса (Из «Рассказов кстати») // Лесков Н. С. Зеркало жизни. СПб.: Библия для всех, 1999. С. 462.

уверовать, что он "спасен Христом"»[1], противопоставлен крестьянину-штундисту, которого, напротив, наказывает сама община во главе с пастором за то, что он, человек женатый, обесчестил и бросил девушку, которая, в свою очередь, родила ребенка и лишилась средств к существованию. Невоздержанного штундиста община посылает пасти свиней, а девушке с ребенком выражает готовность оказать помощь и дать приют[2]. Лесков делает вывод о том, что у «великосветских сектантов» нет никакого «исправления грешников», которое необходимо для духовного спасения, в то время как штундисты прибегают к этому средству, не взирая на лица[3].

Т. И. Буткевич указывает на то, что «мода на Редстока» в какой-то момент стала уже довольно «агрессивной» (что, кстати, вступает в противоречие со словами княгини Д–й, утверждавшей в открытом письме Мещерскому, что лишь немногие дамы высшего света увлечены его проповедями). Буткевич передает религиозную ситуацию в Петербурге, связанную с популяризацией проповедей Редстока, таким образом: «Не быть редстокистом в то время значило уронить себя в глазах общества и получить название "человека отсталого". Возражать против учения английского лорда в частном доме было бы равносильно нанесению оскорбления хозяйке. Даже духовный журнал "Церковно-Общественный Вестник" был увлечен общим течением[4]. Только один князь Мещерский имел мужество поднять свой голос в защиту Православной веры и для обличения английского лжеучителя; он раскрывал сектантский характер его проповеди…»[5].

---

[1] Там же.
[2] Там же. С. 466–468.
[3] Там же. С. 468.
[4] Т. И. Буткевич, по-видимому, имеет в виду статью свящ. И. С. Беллюстина «Алчущие и жаждущие» // Церковно-общественный вестник, 1876. № 40. С. 3–5, в которой содержится попытка понять причины распространения редстокизма. Статья написана в достаточно сдержанном тоне, но пронизана грустью и болью за почитателей лорда Редстока, которые «внешнее напускное выражение религиозного чувства» предпочли «жизни по учению и заповедям Христа Спасителя»; редстокизм же автор называет «самообольщением» и даже «маскированием жизненных безобразий» // Беллюстин (Беллюстин И. С., свящ.) Алчущие и жаждущие // Церковно-общественный вестник, 1876. № 40. С. 4. Таким образом, здесь нельзя согласиться с мыслью о том, что И. С. Беллюстин поддерживал редстокизм и был «увлечен» этим течением.
[5] Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 466.

Интересна и еще одна деталь, которую в облике Редстока выделяют и Достоевский, и Лесков, и другие современники, — это отсутствие у него дара красноречия и понимания людей, что, на удивление, не мешало ему привлекать к себе публику. Еще в «Ответе анониму» Достоевский замечает: «…он не очень-то красноречив, делает грубые ошибки и довольно плохо знает сердце человеческое» (XXX.2, 23). Скука, неподготовленность проповедей, неумение вести дискуссию — все это, оказывается, не мешает созданию секты и искусству манипулирования последователями. И Достоевский, и Лесков отмечают эту особенность даже с некоторым удивлением: «Мне случилось его тогда слышать в одной "зале", на проповеди, и, помню, я не нашел в нем ничего особенного: он говорил ни особенно умно, ни особенно скучно. А между тем он делает чудеса над сердцами людей; к нему льнут; многие поражены: ищут бедных, чтоб побыстрей облагодетельствовать их, и почти хотят раздать свое имение» (XXII, 98). Лесков в данном случае еще более категоричен: он замечает не только отсутствие у Редстока проповеднического дара, но и даже знания предмета речи, то есть Библии (хотя девиз протестантов, как известно, Sola Scriptura — «только Писание»). Лесков рисует портрет проповедника, который, казалось бы, не имел никаких шансов достичь успехов на своем поприще: «…слушать с каким бы то ни было удовольствием лорда Редстока нельзя, так как он лишен всякого дарования и малосведущ в Писании. Напротив, у него есть все, чтобы быть самым неувлекательным проповедником: копотливость и мешкотность <…> полнейшее отсутствие дара слова и самая неприятная дикция <…> Он никогда не приготовляет своей речи, и она, должно признаться, от этого ничего не выигрывает <…> По словам самых пламенных поклонниц лорда, "беседа его вначале всегда вяла и утомительна"»[1]; «Во время беседы лорд Редсток не прибегает ни к каким театральным приемам протестантских проповедников, а говорит натурально, просто и скучно <…> у Редстока все это не интересно и

[1] Лесков Н. С. Великосветский раскол. Гренвил Вальдигрев лорд Редсток и его последователи. Очерк современного религиозного движения в петербургском обществе. 2 изд. СПб.: тип. В. Тушнова, 1877. С. 114.

вяло, как он сам»[1]. Более того, Лесков замечает ярко выраженную невоспитанность лорда и неумение себя держать в свете, что ему тоже охотно прощается его почитательницами: «Манеры его лишены всякой изысканности и даже можно сказать, что им в довольно значительной степени недостает благовоспитанности, так, например, он никогда или почти никогда не сидит, как все люди, а бесцеремонно выбирает мебель поспокойнее и еще бесцеремоннее на ней валяется»[2].

Интересно также, что именно Лесков, казалось бы, наиболее «лояльный» к лорду-проповеднику, отмечает, что его «коньком полемика и религиозные диспуты» не являются, то есть проповедник не может аргументированно защитить свое учение: «…атеистов, мне кажется, он боится. С атеистами лорд Редсток не имеет никаких дел и отказывается от всяких с ними прений. "Это не мое дело, говорит он; мне не дано средств убеждать таких людей и мне за это браться не следует. Они мне будут ставить открытия науки, которые можно видеть или понять, а я им должен буду говорить о невидимом Боге, в которого надо веровать, даже не постигая Его: так ничего нельзя достичь"»[3]. «…Удивительно, — комментирует этот момент Лесков, — <…>, что этот человек, имеющий, конечно, уже немалую практическую опытность в деле проповеди, так боится науки и атеистов! <…> из уст просвещенного христианина дико слышать этот страх перед результатами науки, которая сама в себе вовсе не атеистична; а главенство невидимого перед видимым отнюдь не так трудно доказывается, как об этом думает достопочтенный лорд»[4].

В качестве антипода лорду-проповеднику, «боящемуся» науки, сам собой «напрашивается» образ Макара Ивановича Долгорукого. Макар Иванович, бывший дворовый человек, ничему, кроме грамоты, не учившийся, в отличие от выпускника Оксфордского университета Редстока, глубоко почитает науку и не видит в ней противоречия с религией: «сызмлада науку

[1] Там же. С. 120–121.
[2] Там же. С. 80.
[3] Там же. С. 140.
[4] Там же. С. 141.

почитал, и хоть сам не смыслен, но на то не ропщу: не мне, так другому досталось…» (XIII, 288).

Однако проповедь Редстока привлекает иными средствами, нежели ораторское искусство, аргументированное изложение своего учения или элементарное знание Священного Писания. Достоевский показывает типичную сектантскую манипуляцию, вызванную измененным состоянием сознания[1]. Экзальтация и впадание в транс, на опасность которых указывал писатель применительно к штунде в статье «Миражи…», гораздо больше свойственна редстокистам. Практически все исследователи, обращавшиеся к изучению редстокизма, а также очевидцы собраний отмечали «театральность» проповедей Редстока, несмотря на отсутствие у него красноречия и слабость в знании предмета проповеди. Неспроста, говоря о штунде, Достоевский как бы «предвидит» лишь в будущем ее «верчение и пророчество», тогда как у редстокистов один из этих атрибутов уже есть: они «весьма может быть, кончат тем, что будут вертеться, а пророчествуют они уже, кажется, и теперь» (XXV, 12). Впрочем, памятуя обиду Юлии Засецкой за сопоставление ее «элитной» светской секты с «мужицкой» штундой, Достоевский как будто извиняется: «Да не обижаются редстокисты сравнением» (XXV, 12). Еще в статье «Лорд Редсток» Достоевский акцентировал внимание на чрезмерно субъективном факторе и экзальтации, присутствующей на собраниях редстокистов: «…я слышал только, что лорд Редсток как-то особенно учит о "схождении благодати" и что, будто бы, по выражению одного передававшего о нем, у лорда "Христос в кармане", — то есть чрезвычайно легкое обращение с Христом и благодатью. О том же, что бросаются в подушки и ждут какого-то вдохновения свыше, я, признаюсь, не понял, что передавали» (XXII, 98). Практика «бросания в подушки» конкретизируется в иных публикациях как современников, так и более

[1] Этот термин появился в науке позже, но уже современник Достоевского, психиатр И. А. Сикорский, применительно к состоянию адептов секты во время трансовых практик, говорил о «физиологических основах измененного самочувствия», от которого формируется зависимость // См., напр.: Сикорский И. А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии. Киев: Типо-Литография Императорского ун-та Св. Владимира, 1898. 46 с.

поздних исследователей, опиравшихся на воспоминания современников: Достоевскому кто-то абсолютно верно передал, что лорд Редсток получает «вдохновение свыше» из подушки сиденья на стуле. Так, Н. С. Лесков, в отличие от Достоевского, довольно подробно описывает собрание редстокистов, из которого следует, что «бросание в подушки» действительно имело «сакральный» смысл и несколько обескураживало даже преданных Редстоку участников собраний: «Сначала он становится на колени перед креслом; кладет локти на сиденье и наклонясь ниц лицом читает по-французски какой-то вольный перифраз из молитвы "Царю небесный". Все слушатели тоже опускаются на колени сзади проповедника. Причем некоторые дамы тотчас спешат растрогаться и всхлипывают, другие же смотрят с недоумением то на этих плачущих, то на Редстока, у которого при его согбенной позе весь его куцый рейтфрак, или пиджак, проворно взобрался на спину по самую поясницу и стоящие сзади него дамы как будто несколько удивлены этим приемом»[1].

В очерке Лескова также находит отражение экзальтированное состояние собравшихся на проповедь лорда. Так, некоторые фрагменты собраний Редстока, изображенные писателем, напоминают уже характерные практики современных неопятидесятнических сект[2]: «…лорд обращается к публике и просит всех познавших Христа громко молиться. Сам же он переходит от одного молящегося к другому и тихо спрашивает: "желаете ли отдаться Христу?" И получив утвердительный ответ, молится с этим человеком и прочитывает ему тексты из Библии, потом он отправляется к другому. <…> Часто случается, что вдруг какая-нибудь растроганная душа станет громко читать молитву, благословляя Господа за дарованный духовный свет. Этот нервический экстаз, понятно, принимается со всеобщим восторгом»[3].

[1] Лесков Н. С. Указ. соч. С. 196–197.

[2] О трансовых состояниях на собраниях неопятидесятников см., напр.: Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты… С. 559–598; Дворкин А. Л. Неопятидесятничество: альтернативное христианство для «новой эры» // Неопятидесятничество: протестантизм или оккультное сектантское движение? Труды научно-практической конференции 15–16 октября 2013 г. М.: Пенаты, 2014. С. 56–75; Карпачева Т. С. Оккультные практики в неопятидесятнических сектах // Там же. С. 87–96 и др.

[3] Лесков Н. С. Указ. соч. С. 118.

Как видно из очерка Лескова, дамы воспринимают учение Редстока исключительно через чувственно-эмоциональную сферу: «Прошлою зимою на одну из дам за его богомолением было наитие, и эта вторая ныне служит Редстоку, как и первая»[1]. Именно поэтому многие почитательницы лорда неоднократно и настойчиво заявляли, что ум ему не требуется, он «превыше ума»[2], что также предвещает особенности современных сект, где для более эффективной манипуляции адептами проповедники призывают «отключить» / «оставить за дверью» свой разум и «внимать сердцем»[3]. Дамы были привлечены не учением Редстока, а его умением обращаться в высшем свете, умением «понравиться» высшему свету. Таким образом, как и в случае со штундистским пастором, нельзя не увидеть здесь превалирование личности над вероучением, что приводит к абсолютизации мнения пастора и в итоге — к формированию замкнутого, обособленного сообщества во главе с «учителем», обладающим непоколебимым авторитетом.

Позже, уже в начале XX века, сходное описание собраний редстокистов с бросанием лорда по «наитию» «в подушки» даст Т. И. Буткевич: «типичное собрание с участием лорда Редстока, со слов очевидцев, начиналось таким образом: "…Все общество шепотом переговаривается и посматривает на дверь, из которой должен выйти проповедник. Вот заветная дверь отворилась и перед нами высокого роста рыжий англичанин. Поклонившись обществу, он как автомат шлепается на стоящее посередине кресло, как будто смотря на все и в то же время как будто не глядя ни на что и только изредка устремляя глаза вверх как бы для того, чтобы разглядеть и воспринять что-то спускающееся свыше <…> Но вот лорд, почувствовав наитие, вскакивает с места и говорит: "а теперь помолимся", хватается руками за голову, бросается на колени, упирается лицом в подушку сиденья на стуле и начинается молитва, импровизируемая лордом-апостолом. Молитва эта состоит из набора не

[1] Там же. С. 165.
[2] Там же. С. 119.
[3] См. об этом, напр.: Симатова О. Б. Указ. соч.; Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты… С. 559–598; Карпачева Т. С. Оккультные практики в неопятидесятнических сектах… С. 87–96 и др.

мыслей, а отдельных слов, кои лорд подбирает чрез большие промежутки времени, повторяя иногда по десяти раз уже найденное слово до тех пор, пока не подыщет следующее, вроде: "О Иисусе, мы любим Тебя, мы хотим любить Тебя! Хлеб наш насущный даждь нам днесь! Ох, мы слабы, очень слабы! Помоги нам верить в Тебя!"»[1]. К. Н. Плотников, в свою очередь, акцентирует внимание на экзальтированности самих собравшихся: «Богомоление их состоит из импровизированных молитв, чтения Св. Писания, проповеди и чтения стихов. Во время молитвы присутствующие преклоняют колена и складывают руки, некоторые же приходят в экстаз, вздыхают, плачут»[2].

Интересно также, что современница Достоевского А. А. Толстая (двоюродная тетка Л. Н. Толстого, многолетний адресат его писем) в переписке с племянником-писателем буквально повторяет психологическую характеристику, данную Достоевским Редстоку: «Он милый, добрейший сектант, сам не понимающий многого и наивно не подозревающий, как во многом он удаляется даже от евангельской истины. Природу человеческую он вовсе не знает и даже не обращает на нее внимания, потому что по его системе каждый может в одну секунду развязаться со своими страстями и дурными наклонностями только по одному желанию идти за Спасителем»[3].

Опасность трансовых практик для участников нетрадиционных религиозных объединений станет предметом осмысления в православном богословии лишь в XX веке. В частности, на то, что такое объединение лиц, возглавляемых «харизматическим лидером» и впадающих на своих собраниях в религиозный экстаз, может повлечь за собой общественную опасность, указывал Н. О. Лосский: «…религиозные экстатики, визионеры, люди, считающие себя носителями Духа Святого, становятся вне умеряющего и отрезвляющего влияния Церкви, *социально опасными* (курсив наш — Т. К.) в большей мере, чем ползающие по земле материалисты или позитивисты.

[1] Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 462.
[2] Плотников К. Н. Указ. соч. С. 158. Примерно такое же состояние И. А. Сикорский называл «физиологическими основами измененного самочувствия».
[3] Цит. по: Ипатова С. А. Указ. соч. С. 414.

Поэтому нужно особенно ценить земной социальный аспект Церкви, как учреждение, необходимое и для тех, кто не дорос до идеальных основ ее, так и для тех, кто подвергается соблазну считать себя переросшим их»[1].

Редстокизм и редстокисты вызвали в 70-е годы XIX века широкий резонанс в обществе, и образ лорда-проповедника нашел отражение и в художественной литературе: он легко узнается в герое романа В. П. Мещерского «Лорд-апостол в большом петербургском свете» — лорде Хитчике. Роман печатался в 1875 году в «Гражданине», а в 1876 году вышел отдельным изданием. Книга вызвала резкую критику Лескова и возмущение Достоевского. По поводу выхода очередной части романа Достоевский писал жене: «Ну уж до чего дописался князь Мещерский в своем «Лорде-апостоле», так это ужас» (XXIX.2, 48). Действительно, образ лорда Хитчика в романе изображен резко сатирически. Немалая доля сюжета отводится любовным приключениям как самого Хитчика, так и других героев. Так, в конце книги оказывается, что в юности лорд бросил в Англии свою невесту беременной, их дочь стала проституткой, а сам лорд на момент повествования влюблен в главную героиню романа — княгиню Суханову и активно добивается ее расположения. Однако же все, что касается «мистических» квазирелигиозных практик лорда Хитчика, успеха его в высшем свете, изображено весьма точно и сопоставимо как с исследовательскими работами о сектах, так и с воспоминаниями современников о лорде Редстоке. Так, в речи Хитчика изобилуют лексические конструкции, указывающие на то, что он считает себя наделенным таинственной мистической силой: «Теперь, помолившись, встаньте и слушайте, что устами моими откроет нам сегодня благодать»[2]; «Это не я говорил, это говорил дух свыше»[3], то есть впадает в транс и «пророчествует», ровно так же, как и хлыстовские и скопческие «пророки». Лорд молится, уткнувшись головой в перила балкона, и получает потом

[1] Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание… С. 364.
[2] К. В. М. Лорд-апостол в большом петербургском свете. СПб.: изд. книгопродавца М. О. Вольфа, 1876. В 4 т. Т. 1. С. 87.
[3] Там же. С. 93.

«откровения свыше» — эти эпизоды сопоставимы с «добыванием откровения» из подушки.

Целый ряд событий романа очень точно отражает общие признаки деструктивных культов. Так, например, Мещерский показывает абсолютную власть лидера культовой группы над адептами и «безукоризненность» его образа в их представлении: даже если последователи какого-либо культа узнают о преступлениях их руководителя, они находят множество объяснений в пользу того, что его «оклеветали враги», завистники и т. д.[1] — правда для них может оказаться слишком тяжела. Так, в конце романа появляется англичанка, соблазненная в юности Хитчиком и неожиданно оказавшаяся в России. Она пытается раскрыть людям глаза, рассказав, кто он на самом деле, но верные «адепты» лорда отказываются ей верить: «Генеральша Кельтова немедленно сообразила, что эта женщина не что иное, как новый крест, посылаемый Христом, возлюбленному ее учителю»[2]. При всех прямых доказательствах обмана сектанты предпочитают не верить обличениям и находить подходящие объяснения, потому что тяжело признать себя обманутым, а то, во что еще недавно верил, обманом. Решается разоблачить Хитчика и главная героиня, княгиня Суханова: «…в нем должна таиться какая-нибудь драматическая фальшь, которую я хочу во что бы то ни стало разоблачить, — говорит она своему приятелю. — Когда видишь, что человек дурачит столько людей, разве можно оставаться равнодушным?» Показательно и вполне правдоподобно, что она получает ответ: «Да какое вам до этого дело?»[3] Здесь Мещерский улавливает равнодушие обывателя, подтвержденное позицией «моя хата с краю» (или, как у чеховского Беликова,

[1] Так, например, российские последователи японской секты «Аум Синрике» (деятельность организации запрещена на территории России) категорически отказывались верить в то, что их руководитель являлся организатором теракта. Они были убеждены и убеждали новых адептов в том, что его оклеветали и он страдает безвинно. См. об этом, напр.: Сиваков Е. А. Тоталитарная секта АУМ Синрике и религиозная безопасность Японии // Ежегодник Япония, 2007, № 36. С. 188–205; Полонский И. Возвращение «Аум Синрикё». В Москве раскрыт филиал знаменитой секты // Военное обозрение, 22.10.2015. Электронный ресурс. Режим доступа: Возвращение «Аум синрикё». В Москве раскрыт филиал знаменитой секты (topwar.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

[2] К. В. М. Указ соч. Т. 4. С. 225.

[3] Там же. Т. 4. С. 233.

«как бы чего не вышло») и настороженность при столкновении с любым общественно-опасным и необычным явлением и поэтому неприятие активной жизненной позиции другого.

Иронично показан также и муж княгини, чиновник-либерал, который на службе занимается изучением и урегулированием вопросов, связанных с сектами. За обедом он излагает жене свои взгляды: «"…Я держусь принципа философической терпимости во всем, что касается религии. Россия, на мой взгляд, должна собою дать пример неограниченной свободы в деле религии, — и вот почему я подал мнение о дозволении всякому строить какие угодно церкви и исполнять какие угодно религиозные обряды: стеснение религиозной свободы есть своего рода деспотизм варварства", — проговорил по-французски князь Суханов, неправда ли, мой друг, надеюсь, ты того же мнения?»[1] Комизм этого эпизода заключается в том, что, пока князь излагает свои либеральные взгляды на «религиозные меньшинства», создатель нового культа чуть не «уводит» у него из-под носа жену. Для соблазнения княгини Хитчик использует «древний аргумент» «будете как боги»: он предлагает ей вступить с ним в так называемый «духовный брак»[2], который дает «двойную силу над людьми и их душами; якобы души, соединенные духовным браком — царят над массами, царят над толпами, царят над теми, кого любят; повелевают теми, кто их ненавидит, царят над природою»; для этого «воцарения» княгине нужно «подчиниться (его, Хитчика, — Т. К.) воле, чтобы иметь <его> силу»[3]. «Духовный брак», которым Хитчик безуспешно пытается соблазнить княгиню и который на самом деле представляет собой обычное половое сношение, заимствован, скорее всего, Мещерским из хлыстовских практик[4].

В конце романа лорд пытается выступить с проповедью перед крестьянами (не зная русского языка, он общается с ними через переводчика),

[1] Там же. Т. 1. С. 130.
[2] Там же. Т. 3. С. 312.
[3] Там же. С. 315.
[4] См. об этом, напр.: Мельников П. И. (Андрей Печерский) На горах. Кн. вторая // Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. С. 31; 135 и т. д.

но они не понимают его слов даже в переводе на русский язык и смеются над чудачеством господ, которые «возят с собой своего заморского попа». Этот фрагмент идейно перекликается с мыслью Достоевского об обособлении общества большого света от народа, вплоть до желания иметь свою, особую, «барскую», веру.

Следует, таким образом, отметить, что в осмыслении проблемы редстокизма, а также в изображении самого лорда Редстока у Достоевского, Лескова и Мещерского гораздо больше общего, нежели различного. Все три писателя обращают внимание на превалирование личности проповедника над вероучением, на его желание властвовать и манипулировать людьми, соотносимое, как ни странно, с отсутствием умения аргументированно и грамотно излагать свои мысли и отстаивать свою позицию. Последнее при этом компенсируется навыком «угождения» публике и экзальтированным поведением как самого проповедника, так и посетителей его собраний.

В 1878 году Редстоку был запрещен въезд в Россию. Как отмечает М. Джоунс, «разрастание движения тревожило даже царя главным образом потому, что слишком многие его лидеры принадлежали к кругам, близким к трону»[1]. Помимо дам большого света, редстокизмом к этому времени уже увлеклись А. П. Бобринский — министр путей сообщения, М. М. Корф — главный церемониймейстер двора, а самым активным распространителем и «миссионером» редстокизма стал В. А. Пашков — полковник в отставке, один из самых богатых помещиков России. Его познакомила с лордом-проповедником Е. И. Черткова, сестра его жены А. И. Пашковой[2], и он так увлекся новым учением, что стал главным продолжателем дела Редстока в России и вскорости сам возглавил секту.

Т. И. Буткевич приводит следующие сведения о Пашкове: «В молодости своей он вел бурную жизнь: по его собственным словам, он в то время был "без Христа" <…>. Когда он встретился с Редстоком и увлекся его учением,

[1] Джоунс М. Указ. соч. С. 300.
[2] См. об этом: Ореханов Г. Л. Указ. соч. С. 18.

он был уже болезненным эпилептиком и совершенно пресытившимся великосветской жизнью аристократом. В Петербурге на Гагаринской набережной он имел роскошный по своей внутренней обстановке дом, который он и предоставил последователям Редстока для их молитвенных собраний»[1]. Как отмечает исследователь, у Пашкова не было даже той минимальной харизматичности, которой привлекал к себе Редсток, зато у него были деньги, и это в деле распространения редстокизма сыграло немаловажную роль: своих гостей он всегда угощал и одаривал деньгами, поэтому многие просто подстраивались под ситуацию и лишь делали вид, что верят в учение Редстока, а сами приходили чем-нибудь поживиться[2].

В мае 1880 года газета «Новое время» дважды выступила в защиту пашковцев: 11 мая была опубликована статья «Ревнители» за подписью «Православный», явившаяся откликом на критическую статью о пашковцах в «Петербургских Ведомостях», а 13 мая — заметка, содержащая фрагмент из письма Пашкова к прот. И. Л. Янышеву. Автор статьи «Ревнители» утверждает, что невозможно критиковать учение Пашкова, так как «оно еще не формулировано, а лишь вырабатывается», и хвалит пашковцев за их благотворительность[3]. Заметка же в номере от 13 мая весьма противоречива: в ней указывается на то, что Пашков не имеет никаких богословских познаний[4], о чем он сам же сообщает И. Л. Янышеву, однако, с присущей лидеру секты самоуверенностью, утверждает: «Господь теперь определил меня на служение Ему — на служение, которому я и предаюсь с радостью вот уж скоро пять лет; оно состоит в том, чтобы свидетельствовать людям о Нем, о Его беспредельной любви, которую Он ежедневно дает испытывать»[5]. Не имея «никаких богословских познаний», Пашков тем не менее, с присущей «харизматическому лидеру» безапелляционностью, убежден в своей «избранности», в том, что его «Господь определил на служение». Казалось бы,

[1] Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 467.
[2] Там же.
[3] Ревнители // Новое время, № 1508. 11 (23) мая, 1880. С. 1.
[4] Среди газет и журналов // Новое время, 1880, 13 мая, № 1510. С. 2.
[5] Там же.

все изложенное показывает некий религиозный абсурд: проповедник, не скрывая даже своего невежества, «претендует» на власть над человеческими душами на основании своего «вдохновения», но заметка заканчивается словами: «И, по нашему мнению, г. Пашков хорошо делает»[1].

И статья, и заметка вызвали досаду Достоевского, о чем он сообщает издателю газеты «Новое время» А. С. Суворину: «Но зачем Вы хвалите Пашкова и зачем Вы написали (сейчас прочел в № от 13 мая), что Пашков хорошо делает, что проповедует? <…> Неприглядная эта статья. Извините, пожалуйста, за эту откровенность. Мне именно потому и досадно, что все это является в "Новом времени" — в газете, которую я люблю. Искренно Вас уважающий Ф. Достоевский» (XXX.1, 155). Для писателя очевидно, что любая публикация в поддержку секты маскирует общественную опасность подобных объединений, и чутьем гения он понимает, что здесь «чрезвычайная ложь, как и у штундистов».

К концу XIX века секта пашковцев разрослась (и не последнюю роль в ее распространении сыграла как раз та поддержка в прессе, которая так огорчала Достоевского), и стала использовать методы вовлечения, характерные уже для современных сект: обман при вербовке и запугивание. При главенстве Пашкова, по-видимому, начинается оформление секты редстокистов как организации, имеющей свои ступени и уровни. К концу XIX века «уровни посвящения» пашковцев стали известны как специалистам, занимающимся изучением феномена сект, так и широкой общественности: «Собрания эти (пашковцев — Т. К.) бывают различные: на одни из них можно проникнуть всякому, на другие же пускают только членов секты, бывают, наконец, и такие собрания, на которые из членов секты допускаются только избранные»[2], — отмечается в выводах Третьего Миссионерского съезда 1897 года, посвященного сектам и расколу.

[1] Там же.

[2] Третий Всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в городе Казани 22 июля — 6 августа 1897 г. Рязань: тип. братства св. Василия, 1898. С. 87.

Вербовка в ряды пашковцев к этому времени уже приобрела формы маскировки: «…пашковский пропагандист делается обыкновенно разносчиком книжек, платья и прочего мелкого товару и <…> ходит по дворам, кухням и постоялым дворам; предлагая свой товар, он начинает в то же время разговор на религиозные темы, сначала довольно невинный, и зазывает в общественные пашковские собрания, которые во многих местах Петербурга совершаются открыто»[1].

Таким образом, социальный состав секты к концу века поменялся: помимо великосветских дам, которые составляли, большей частью, круг почитателей Редстока, теперь учение лорда стало распространяться и среди простого народа. Пашковцы стали использовать и агрессивные методы вербовки: обман, запугивание, угрозы. Так, в выводах Миссионерского съезда содержится, например, следующее наблюдение о привлечении новых членов в организацию: «…у них встречаются такие факты, что барыня высшего класса, живущая на Выборгской стороне, узнав о бедственном положении какой-нибудь старушки, едет к ней на Васильевский остров, убеждает ее оставить идолопоклонство, как они называют православие, и если та подает надежды на это, наделяет ее шубою и для большего эффекта иногда с плеч; в случае же неуспеха миссии, оставляет ее не только без всякой материальной помощи, но и с упреком: "так тебе и следует, это тебя Господь наказывает за твое идолопоклонство"»[2], то есть используется манипуляция религиозными чувствами. Убеждая старушку в том, что ее «Господь наказывает» (за исповедание православия — sic! — Т. К.), барыня поселяет в ее душе мистический страх, под воздействием которого старушка имеет все шансы перейти в секту.

Типичное для секты стремление к обособлению и «избранности» у пашковцев принимает уже новые формы, по сравнению с великосветскими собраниями редстокистов. Если поначалу проповедь Редстока зиждилась, по

[1] Там же.
[2] Там же.

Достоевскому, на «обособлении», «на оторванности <…> от почвы, от нации», то пашковцы уже «пошли дальше» и провозгласили идею о том, что те, кто верует иначе, чем они, являются «посланниками сатаны». Так, один из очевидцев собрания пашковцев, поделившийся своими впечатлениями в открытом письме, опубликованном в газете «Церковный Вестник», отмечает: «г. Пашков проповедует, что <…> для спасения не нужно добрых дел, что все средства, какими человек-христианин думает достигнуть вечного спасения, суть измышления дьявола; того, кто говорит, что человеку нужно заслуживать спасение, г. Пашков признает посланником сатаны»[1]. Т. И. Буткевич впоследствии указывал также на то, что «делом сатаны», с точки зрения пашковцев, являются и «богослужебные молитвы и обряды»[2]. Когда не принадлежащие к секте лица называются «посланниками сатаны», здесь уже сложно не увидеть предвестие современных сект с проповедью разжигания межрелигиозной ненависти и вражды и презрительным отношением к тем, кто не разделяет их учения[3].

Еще одно немаловажное упоминание о последователях лорда Редстока в творчестве Достоевского обнаружила Н. Ф. Буданова. В качестве возможного источника рассказа Ивана Карамазова о Ришаре в романе «Братья Карамазовы» исследовательница указывает брошюру, изданную пашковцами. Рассказав историю Ришара, Иван язвительно замечает: «Брошюрка эта переведена по-русски какими-то лютеранствующими благотворителями высшего общества и разослана для просвещения народа русского при газетах и других изданиях даром» (XIV, 219). Буданова поясняет, что пашковцы занимались издательской деятельностью и распространяли такие брошюры: «последователи Редстока в России, составившие секту пашковцев <…>, основали в 1876 году "Общество поощрения духовно-нравственного чтения",

[1] Воскресные беседы г. Пашкова // Церковный вестник, 8.03.1880. № 10. С. 12–13.
[2] Буткевич Т. И. Указ. соч. С. 464.
[3] Для ряда современных сект характерна такая агрессивная идеология: руководители убеждают адептов в том, что мир лежит во зле и им правит сатана (например, такая установка присутствует в запрещенной в России организации «Свидетели Иеговы») // См. об этом, напр.: Дворкин А. Л. Указ. соч. С. 148–189.

которое издавало брошюры религиозного содержания»[1]. По мысли Будановой, проповедь, которую услышал Ришар в тюрьме, исходила именно от редстокистов: «…и сам Ришар, и его окружение непрестанно повторяют, что на него "сошла благодать"»[2]. Нельзя не согласиться с мнением исследовательницы, учитывая сам сюжет рассказа Ивана, равно как и передачу им стиля, свойственного проповеди пашковцев: «И вот в тюрьме его немедленно окружают пасторы и члены разных Христовых братств, благотворительные дамы и проч.». Экспрессивное восклицание, с которым обращаются проповедники и «благотворительные дамы» к Ришару: «Ты брат наш, на тебя сошла благодать» в точности передает стиль общения пашковцев, явившихся предтечей современных пятидесятников, для которых и в настоящее время характерна также такая лексика[3]. Экзальтация по поводу «сошедшей благодати», свойственная сектантам, повторяется в рассказе Ивана не единожды, и заканчивается все это трагически: «"умри, брат наш, кричат Ришару, умри во Господе, ибо на тебя сошла благодать!" <…> и оттяпали-таки ему по-братски голову за то, что и на него сошла благодать» (XIV, 219).

Таким образом, Иван Карамазов, рассказывающий историю Ришара и возмущенный цинизмом «пасторов», «членов разных Христовых братств» и «благотворительных дам», оказывается ближе к христианскому миропониманию, нежели редстокисты, казалось бы живущие христианской проповедью. Сектантское псевдобратство оказывается убийственным — этот

[1] Буданова Н. Ф. «И свет во тьме светит…» (к характеристике мировоззрения и творчества позднего Достоевского) СПб.: ИД Петрополис, 2011. С. 200. На то, что под «душеполезное чтение» была замаскирована пашковцами пропаганда своего учения, указывал впоследствии К. Н. Плотников: «Чтобы поставить еще шире свою пропаганду среди народа, Пашков и его последователи основали в 1876 г. "Общество поощрения духовно-нравственного чтения", которое получило законное утверждение и в течение нескольких лет энергично занималось изданием и распространением книг и брошюр духовно-нравственного содержания с сектантским оттенком. Издания Общества, благодаря дешевизне и деятельности книгонош, расходились в громадном количестве. Самое содержание подбиралось очень искусно: сектантские мысли в них проводились в форме рассказов, душеполезных бесед и т.п. Большинство их были переводные» // Плотников К. Н. Указ. соч. С. 156.

[2] Буданова Н. Ф. Указ. соч. С. 200.

[3] См., напр.: Дворкин А. Л. Сектоведение…С. 559–598; Дворкин А. Л. Неопятидесятничество: альтернативное христианство для «новой эры»… С. 56–75; Карпачева Т. С. Оккультные практики в неопятидесятнических сектах… и др.

вывод, к которому приходит писатель в «Братьях Карамазовых», перекликается с идейным содержанием статей о Редстоке в «Дневнике писателя».

ВЫВОДЫ ПО ЧЕТВЕРТОЙ ГЛАВЕ

1. В «Дневнике писателя» Достоевский указывает не только на религиозные, но и на социально-психологические причины появления, распространения и популяризации сект. В качестве общей причины, способствующей вовлечению в штунду крестьян и распространению редстокизма в высшем свете, он называет религиозное невежество, незнание и непонимание православия. В качестве социальной причины Достоевский выделяет в случае штундистов низкий уровень жизни крестьян, пьянство и желание поправить свое материальное положение, а в случае редстокистов — желание обособления, отделения одной социальной группы (для редстокистов — группы «высшего света») от всего общества. Интересно в этой связи наблюдение писателя об «универсальности» культовой опасности: принадлежность к тому или иному сословию не делает человека менее внушаемым.

2. Как психологическую причину вовлечения в секты штундистов и редстокистов и удержания в них Достоевский выделяет культ личности немецкого пастора (штундисты) и лорда-проповедника (редстокисты), заслоняющей собой Бога, превалирование личности над вероучением, что приводит к формированию обособленного сообщества во главе с наставником, обладающим непоколебимым авторитетом. И в том, и в другом случаях культ личности руководителя-основателя секты влечет за собой возможность манипулирования религиозными чувствами. Проповедник штундизма начинает с христианской проповеди и пропаганды трезвости, а заканчивает политическими и апокалиптическими идеями, а лорд Редсток привлекает нарочитой экзальтацией своей проповеди, произносимой на французском языке, то есть умением понравиться петербургской знати.

3. В публикациях в «Дневнике писателя», посвященных проблеме сект, нельзя не заметить разницы в отношении к самим сектам и к сектантам: пропаганда сектантских учений и их распространение рассматривается как социальная проблема, как чужеродный элемент в российском обществе; сами же сектанты (это касается в первую очередь штундистов) воспринимаются писателем как люди обманутые, привлеченные обещаниями лучшей жизни. Достоевский, со свойственным ему состраданием к любому человеческому горю, жалеет людей, попавших под влияние «харизматических лидеров» («А, впрочем, бояться штунды совсем нечего, хотя жалеть ее очень можно»).

4. В «Дневнике писателя» прослеживается динамика отношения Достоевского к штундистским пасторам: если в статье «Смятенный вид» пастор назван «совестливым» и своей заботой о крестьянах вызывает даже некоторую симпатию писателя, то через несколько лет, в «Миражах…», для изображения штундистских пасторов выбран насмешливо-иронический тон: они определены как «случившиеся тут», а в другой статье того же года штундистский пастор с нескрываемой сатирой назван «обработавшим штунду».

5. Достоевский выделяет признак изменчивости секты, отличающий ее от традиционной религии. Так, он «предсказывает» путь развития штунды: от благопристойных собраний для чтения Евангелия к «верчению и пророчествам», то есть путь «назад», к языческим, «шаманским» практикам. Экзальтация редстокистов на собраниях, также приводящая к состоянию, близкому к трансовому (слезы, вскрики, «наитие»), формирует эмоциональную зависимость от группы. «Верчение и пророчество», то есть трансовые состояния на собраниях, по мысли писателя, есть верный признак того, что община далеко отошла от христианства, перешла некую грань, за которой уже не осталось ничего христианского, а вернулись «старые, древнейшие, всем известные и поганейшие идолы». Такая эмоционально окрашенная лексика показывает отчетливое негативное отношение Достоевского к описываемому явлению. В качестве еще одного характерного

признака Достоевский выделяет отрицание культуры и опыта предшествующих поколений — этот признак как идентифицирующий секту будет выявлен лишь в наши дни.

6. Целый ряд факторов в восприятии лорда Редстока и редстокизма Достоевским, Лесковым и Мещерским совпадают: это трансовые (или близкие к трансовым) практики на собраниях, «элитарность» этих собраний («барская вера»), «культ личности» «учителя» и при этом отсутствие у лорда умения аргументированно и грамотно излагать свои мысли и отстаивать свою позицию. Последнее, впрочем, компенсируется умением «угождать» публике и экзальтированным поведением как самого проповедника, так и членов собрания. У Лескова, впрочем, прослеживается некоторая симпатия к штундистам и их образу жизни (рассказ «Два свинопаса») и штундисты противопоставлены редстокистам, чего нет у Достоевского.

7. Можно с уверенностью сказать о том, что Достоевским показана чужеродность сектантских учений для российского общества, а также манипулирование в сектах сознанием людей, что создает психологическую опасность для личности. Отношение Достоевского к штундистам и редстокистам разнится: первых он жалеет, проявляя снисходительность к доверчивости крестьян, а над великосветскими почитателями Редстока, привлеченными проповедью «барской веры», иронизирует. Письмо к Суворину показывает уже однозначно негативное отношение Достоевского к последователям Редстока, руководимым В. А. Пашковым.

8. Осмысление редстокизма в «Братьях Карамазовых» показывает, что, хоть редстокисты и называют себя христианами, в их псевдобратстве не сформирована даже базовая ценность — ценность человеческой жизни. Иван Карамазов, рассказывающий историю Ришара и возмущенный цинизмом пасторов, «членов разных Христовых братств» и «благотворительных дам», оказывается ближе к христианскому миропониманию, нежели редстокисты, будто бы живущие христианской проповедью.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование позволяет говорить о том, что проблема сект в художественном и публицистическом наследии Ф. М. Достоевского занимает важное место. На протяжении всего творческого пути Достоевский проявляет интерес к феномену сект, с одной стороны, как к социальной проблеме, с другой — как к психологическому фактору порабощения сектантским «учителем» воли своих последователей.

Писатель в меньшей степени обращается к социальным вопросам, связанным с исследуемой темой, а в большей — художественно осмысливает психологию власти руководителя культовой группы, а также психологию зависимости лиц, вовлеченных в такую группу. Можно с уверенностью говорить о том, что «художественные открытия» Достоевского предвосхищают выводы современных ученых: психологов, социологов, юристов, религиоведов, обращавшихся к проблеме культов и культовой зависимости. Образы героев-сектантов в творчестве писателя представлены многосторонне: вовлеченными в культ становятся представители совершенно разных слоев общества, уровня образования, возраста и т. д. Так, героиню повести «Хозяйка» Катерину и полковника Ростанева, героя «Села Степанчикова…», не объединяет ничего, кроме культовой аддикции.

«Хозяйка» — повесть, в свое время недооцененная как критикой, так и учеными, открывающая исследуемую тему в творчестве Ф. М. Достоевского, является важным этапом в художественной антропологии писателя. Именно здесь образ мечтателя — героя раннего Достоевского — впервые наделяется чертами, восходящими к житийному жанру. Данный в динамике образ Ордынова позволяет говорить о том, что его жизненный путь не заканчивается встречей с героями повести: Муриным и Катериной. Напротив, эта встреча должна открыть новые перспективы для его научного труда в области истории церкви, которая невозможна без изучения истории сект. Вероятно, призвание Ордынова и состоит в том, чтобы применительно к феномену сект осмыслить проблему культовой зависимости, которая в повести словами Катерины

охарактеризована как «связанная волюшка», а словами Мурина — как «слабое сердце». Достоевский «сталкивает» героя и с проблемой криминального сектантства, чтобы он смог понять, что выбранная им тема исследования связана с риском, а потому требует чистоты души и трезвого разума.

В «Хозяйке» Достоевским впервые в художественной форме раскрыт феномен «аддиктивной личности», страдающей от культовой зависимости. Образ Катерины потому и вызывает двойственное восприятие читателя, что писатель изображает «обе» ее личности: «настоящую» и «аддиктивную». Ордынов сквозь «аддиктивную» личность Катерины «прозревает» ее настоящую, и потому, хоть и не может спасти ее от власти Мурина, не понимая механизма его власти, однако его любовь «преображает» ее в глазах читателя: ее облик не только читателями, но даже исследователями зачастую не связывается с преступлениями Мурина, об участии в которых она сама же рассказывает. Именно поэтому читатель предполагает, что она «заколдована», а следовательно, невинна, либо ее вообще не существует, она лишь «сон» или «мечта» Ордынова. Феноменом «аддиктивной личности», черты которой раскрыты в повести, объясняется и распространенный в науке взгляд на Катерину как на «заколдованную принцессу», который вполне соотносится с ее образом: под влиянием культовой зависимости человек становится как будто «другим».

Детальное изображение культовой зависимости позволяет говорить о целом ряде художественных «открытий» Достоевского, сделанных в «Хозяйке» и предвосхищающих осмысление этого феномена, который лишь в наши дни стал предметом изучения. Так, в образе Катерины Достоевским отражено специфическое для «культовых» преступлений сочетание в одном лице и преступника, и жертвы. Впервые в творчестве Достоевского и, пожалуй, во всей русской литературе в «Хозяйке» раскрывается проблема «сращивания» сект с криминалом, объясняемая абсолютной властью руководителя культовой группы и его вседозволенностью. Механизм власти Мурина над Катериной основан не только на манипулировании ее

религиозным чувством, но и на соучастии в преступлении, что является типичным способом удержания человека в преступных группах и в сектах.

Рассмотрение «Хозяйки» с учетом принадлежности героев к секте, сходной с хлыстовской, позволяет раскрыть новые грани в сравнении этой повести со «Страшной местью» Н. В. Гоголя. Гоголевской мистике Достоевский противопоставляет реальность криминала в организованной преступной группе, в которую может превратиться секта. «Колдун» Мурин, одновременно являясь «кормщиком» хлыстовского «корабля» или главой иного псевдорелигиозного сообщества, уверенно пользуется вполне реальными и типичными приемами криминального мира: запугиванием, угрозами, манипулированием при помощи связывания членов группы соучастием в преступлении.

В «Селе Степанчикове…» писателем продолжена тема культовой аддикции и интуитивно «предсказан» целый ряд типичных для секты признаков, а также выявлены «механизмы» установления власти «харизматического лидера». В семействе полковника Ростанева, которое подчинил себе приживальщик Фома, отображен феномен секты, ограниченной «семейным кругом», который был осмыслен лишь во второй половине XX века и получил название «малого персонального культа». Как «необходимый элемент» вовлечения в секту Достоевским «угадан» отказ от прошлого: от человека требуется признать то, что вся его «досектантская» жизнь была ошибкой, чего и добивается Фома от полковника. Фома Опискин объединен с Ильей Муриным темой самозванства и «мистической» власти, в которую верят окружающие люди, что позволяет ему «толковать сны», «пророчествовать» и пользоваться неограниченными привилегиями в семействе Ростанева, так же как Мурину — предсказывать будущее и запугивать своих посетителей.

Упоминание о лжеюродивом Иване Яковлевиче Корейше в «Селе Степанчикове…» также помогает разъяснить феномен почитания «шута» и приживальщика, который впоследствии получил название «культ

психических больных». Здесь фактически изображен весь абсурд культовой зависимости, ничтожность личности «гуру», образ «гуру» как «голого короля». Достоевским интуитивно «угаданы» главные мотивы руководителя культовой группы: на первом месте у него всегда стоит самоутверждение, а не практическая польза. Так, Фома не стремится к обогащению — им владеет идея власти самой по себе, «в чистом виде». Не может защитить от культовой зависимости даже счастливая семейная жизнь (семейное счастье Ростанева и Настеньки). Разрушительные отношения зависимости и абсолютизации власти лица, наделяемого в узком кругу сверхъестественными способностями или особенными мистическими «дарованиями», превращают в секту вполне благополучное семейство.

В «Записках из Мертвого дома» осмысление нетрадиционной религиозности связано с темой криминала. Особенностью религиозных преступлений, по мысли писателя, является убежденность преступника в своей правоте, более того, интерпретация преступления как геройства. Образ старика-старовера, совершившего поджог церкви, по способу его преступления и степени фанатизма соотносится с самосжигавшимися старообрядцами, считавшими свои суицидальные акты геройством и «подвигом за веру». Достоевский, возможно, намеренно «усилил» трагизм образа старика и его обособленность в художественной реальности, равно как и «утяжелил» его преступление, чтобы отчетливее показать, что трагичность его судьбы порождена замкнутой «раскольничьей» средой, с искаженными представлениями о добре и зле, о подвиге и преступлении.

Отчаяние старика подчеркивает бессмысленность его страдания, ложно понятую идею мученичества. Его идея оправдания преступления «древлим благочестием» предвосхищает, скорее, «идейное преступление» Раскольникова и позволяет видеть в нем образ героя-идеолога Достоевского, который будет впоследствии характерен для романного творчества писателя. Достоевским не героизируется, а, напротив, показывается разрушительность идеи возведения страдания в культ, которая будет в дальнейшем развита

в образе Миколки в «Преступлении и наказании». Оговорка о том, что бросившийся на майора арестант, «впрочем, не принадлежал ни к какой раскольничьей секте», лишь подчеркивает то, что эта идея абсолютизации страдания имеет сектантское происхождение.

В романном творчестве Ф. М. Достоевского продолжается осмысление феномена сект и образов сектантов. Идея разрушительности сектантского менталитета для личности и общества здесь уже раскрывается в полной мере. Культовая зависимость ведет к разрушению как своей жизни (что подтверждается сюжетной линией Миколки в «Преступлении и наказании»), так и других (о чем свидетельствует «скопческая» тема в романе «Идиот»). Так, образ Миколки, избыточно героизированный в исследовательской литературе по причине его «народного» происхождения, давно требует переосмысления. Фигура Миколки трагическая, а вовсе не героическая, что подчеркивается и характерными для него признаками зависимого поведения: в его поведенческом акте «принятия на себя» преступления Раскольникова нет осознанности — он ищет лишь страдания самого по себе. Такая абсолютизация страдания без покаяния не ведет к духовному перерождению: напротив, эта идея могла привести Миколку к суициду, а если бы не профессионализм Порфирия Петровича, то могла бы стоить ему свободы. Идея о «спасительности» страдания, внушенная Миколке «старцем», соотносится с теорией Раскольникова, так как обе теории нивелируют ценность человеческой жизни: теория Раскольникова — чужой, а Миколкина — своей. Идея, внушенная ему «старцем», оказывается столь же разрушительной, сколь и теория Раскольникова. И лишь в этом смысле Миколку можно считать его «двойником».

В романе «Идиот» огромное значение имеет «скопческая» тема. Именно ею и объясняется устойчивое понимание в исследовательской литературе дома Рогожина как «темного царства», «темной стихии», «образа смерти» и т. д. Рассказ Рогожина о сдаче внаем комнат скопцам позволяет сделать вывод о том, что там, где селились скопцы, производились и оскопления. Портрет

отца Рогожина также позволяет предположить его принадлежность к скопчеству.

Соотношение дома Рогожина с кладбищем в свете темы скопчества приобретает новый смысл: его можно понимать не только как ассоциацию с Рогожским кладбищем — известным старообрядческим центром, но и с кладбищем в буквальном смысле: неизвестно, сколько оскоплений в этом доме за время его существования окончилось гибелью.

С помощью образа матери Рогожина Достоевским вводится в роман тема разумности любого религиозного действия. Анализ эпизодов «матушкиных благословений» позволяет говорить об авторском отношении к религиозным действиям, совершаемым без помощи разума: они абсолютно обессмысливаются. Так, «благословение» на брак с Настасьей Филипповной, которое выглядит почти как насмешка над больной старухой, Рогожин «устраивает» с той целью, чтобы совершившееся ритуальное действие как бы «само собой» оказало влияние на ход событий. С той же целью Рогожин ведет «под благословение» к матушке князя Мышкина: чтобы «отвести» свою руку, удержать себя от задуманного убийства. Однако оказывается, что механический жест, совершенный без участия разума, ни к чему не приводит и ни от чего не предостерегает. Мать Рогожина, при всей своей, казалось бы, набожности, не спасает Рогожина от убийства, притом совершенного тут же, в доме. Замена веры «мертвым» ритуалом, патриархальным укладом жизни, а то и просто идеей накопительства под маской благочестия не ведет к спасению, а, напротив, приводит к «омертвению», к потере Христа. Именно поэтому в доме Рогожина нет икон, но неоднократно упоминается копия картины Г. Гольбейна «Мертвый Христос». «Копия» ритуальных действий у раскольников, соблюдение традиций без литургического общения с церковью и без просвещения, тоже оказывается «мертвой». Таким образом, в роман вводится антираскольническая и антисектантская тема: нет Христа, «мертв» Христос в расколе, заменившем веру ритуалом, и тем более нет

Христа в скопчестве, где «кормщики», манипулируя религиозными чувствами, калечат людей.

Преступление Рогожина объясняется не только его «буйным» нравом, но и его фанатичным, близким к сектантскому менталитетом. Учитывая, что убийство Настасьи Филипповны совершается в доме, где совершались или могли совершаться оскопления, прослеживается мысль о разрушительности, «убийственности» раскола и сектантства для России, которая все же непременно воскреснет (о чем свидетельствует значение имени героини: Анастасия — «воскресшая»). Таким образом, в понимании символического плана романа и учитывая неслучайность выбора имени героини, а также ярко выраженную в романе «сектантскую» тему, представляется возможным соотнести образ Настасьи Филипповны с образом России.

В романе «Бесы», как и в «Идиоте», нет действующих героев-сектантов, однако «сектантскую» тему можно считать сквозной. Три тематических линии, отчетливо выделяющихся в романе, связаны с исследуемой проблемой и тесно спаяны между собой:

— линия Марьи Тимофеевны Лебядкиной (Хромоножки), которая в своем рассказе о монастыре и изложении собственных религиозных взглядов вдохновляется хлыстовским «пророчеством»;

— эпизод с посещением «блаженного» «пророчествующего» Семена Яковлевича, квазирелигиозное почитание которого сходно с почитанием хлыстовских «пророков» и прототипом которого стал известный московский лжеюродивый Иван Яковлевич Корейша, ранее соотносимый Достоевским с Фомой Опискиным;

— соотнесение пятерки Верховенского с сектой.

Пантеистическое отождествление Марьей Тимофеевной «матери сырой земли» с Богородицей свойственно учению хлыстов и имеет языческое происхождение. По словам самого автора, Хромоножка «не может отличить своих воображений от действительности», то есть ее мировосприятие и поступки практически лишены участия разума. В «пророчестве» «старицы»,

воспринятом Хромоножкой, радость будто бы «покупается» страданием, и сходную мысль — об «унавоживании» земли страданиями — впоследствии выскажет и Иван Карамазов. Его теория, где спасение и «мировая гармония» якобы обусловлены страданиями невинных, ни в коей мере не соответствует христианской картине мира. Примечательно, что Иван так же, как и Хромоножка, впадает в безумие. С пониманием образа Хромоножки как «духовного» / «народного» идеала Достоевского, в той или иной степени укрепившимся в литературоведческой науке, согласиться невозможно. Равно как и сама по себе принадлежность к народной среде не делает ее образ положительным.

Образ лжеюродивого Семена Яковлевича соотносится как с образом Хромоножки, проникшейся языческим культом «матери земли», так и с идеей Петра Верховенского «орелигиозить» революционное движение — пустить «легенду получше, чем у скопцов». Суеверие, вера в различные предсказания и т. д. делает людей более внушаемыми, чем и предполагает воспользоваться Петр Верховенский, «пустив легенду». Поверив в «пророчества» Семена Яковлевича, не распознав «подмены» и приняв «народную» «легенду» о «матери-земле» за правду христианскую, легко поверить и в «легенду» Петруши Верховенского — здесь возможно говорить об еще одном «предупреждении» Достоевского об опасности «религиозной эклектики», которая может привести к антиобщественным и трагическим для отдельной личности последствиям.

«Пятерка» Верховенского в точности отображает механизм подчинения руководителю секты, установление его абсолютной власти, переход от идеи «братства» к жесткой иерархической структуре. Идея скрепить участников группы пролитой кровью, предложенная Ставрогиным, является типичным методом сплачивания членов организованной преступной группы. Власть «харизматического лидера», равно как и главаря преступной группы, строится на запугивании людей, у которых, в свою очередь, восхищение «сильной» личностью сменяется чувством безвыходности положения. Религиозная

(мистическая) составляющая используется для достижения руководителем своих корыстных, властных или иных низменных целей, а «почвой» для разрастания сект является распространенный в самых различных слоях общества интерес ко всякого рода суевериям.

В «Братьях Карамазовых» намек на скопчество Смердякова играет важную роль в раскрытии его образа. Понимание Смердякова лишь как «карикатуры», «двойника» (по отношению к Ивану или к инквизитору) явно недостаточно: такое понимание не разъясняет его роли в повествовании. Движущей силой поступков Смердякова является обида: не только на слугу Григория, но и на весь мир за свое сиротство, за то, что братья никогда не признают его братом. Зная это, Смердяков ищет иного «братства» в скопческом «корабле», которого там нет. «Братья» и «сестры» в секте связаны лишь общей преступной тайной. Обращение Смердякова в секту скопцов могло стать неким «актом самовыражения», заявлением презрения к образу жизни Федора Павловича Карамазова, а также «бунтом» против Бога, как его понимает Григорий, — Бога «карающего». Совершая убийство, Смердяков желает связать себя с Иваном соучастием в преступлении. Такой криминальный менталитет героя не могло сформировать лишь его безрадостное детство и воспитание Григория — скорее, основанием этому послужила принадлежность к некоей асоциальной группе. Идея дозволительности преступления ради «высшей» идеи (цели) могла быть внушена ему в скопческом корабле, когда во время пребывания в Москве он узнал там «кое-что». Именно поэтому в его сердце отозвалась идея Ивана о том, что, «коли Бога бесконечного нет, то <…> все позволено».

Достоевский, таким образом, приходит к выводу о том, что скопчество оказалось убийственным не только по отношению к потомкам, но и к родителям. Образ скопца, убивающего отца, глубоко символичен: насильственно лишая себя возможности продолжения рода, человек утрачивает и ценность жизни вообще. Бунт против плоти оказывается бунтом против самой жизни. Таким образом, скопчество изображено в романе как

антинародная и антиобщественная сила, и понимать сектантство в изображении писателя как «народную веру» или «народную религию» недопустимо. В таких группах, имеющих признаки сходства с преступными группами, однако все же не идентичных им, оправдывается не только обман, но и преступление, совершенное по приказу руководителя, в котором участники видят сверхъестественное существо и которого наделяют сверхъестественной силой. Принадлежность к такой квазирелигиозной группе влечет за собой разрушение как своей жизни, так и чужой. Смерть буквально сопровождает всю «скопческую тему» в творчестве Достоевского, объединяя потенциально возможный «труп под половицей» в доме Рогожина и реальный труп Федора Павловича Карамазова.

В «Дневнике писателя» Достоевский акцентирует внимание не только на причинах религиозного характера, способствующих вовлечению людей в секты (религиозное невежество, незнание и непонимание православия), но и на социально-психологических. В качестве причины социальной Достоевский выделяет в случае штундистов низкий уровень жизни крестьян, пьянство и желание поправить свое материальное положение, а в случае редстокистов — желание обособления, отделения одной социальной группы (применительно к редстокистам — группы «высшего света») от всего общества. Интересно в этой связи наблюдение писателя об «универсальности» культовой опасности: принадлежность к тому или иному сословию не делает человека менее внушаемым. Под влияние сектантского проповедника может попасть и неграмотный крестьянин, и государственный муж.

В качестве психологической причины вовлечения в секты штундистов и редстокистов и удержания в них Достоевский выделяет культ личности немецкого пастора (штундисты) и лорда-проповедника (редстокисты), заслоняющей собой Бога, превалирование личности над вероучением, что приводит к формированию замкнутого, обособленного сообщества во главе с руководителем, обладающим непоколебимым авторитетом. Притом и в том, и в другом случаях культ личности основателя / руководителя такой группы

влечет за собой возможность манипуляции религиозными чувствами. Проповедник штундизма начинает с христианской проповеди и пропаганды трезвости, заканчивая политическими и апокалиптическими идеями, а лорд Редсток привлекает нарочитой экзальтацией своей проповеди, произносимой на французском языке и умением понравиться петербургской знати. Экзальтация редстокистов на собраниях, также приводящая к состоянию, близкому к трансовому (слезы, вскрики, «наитие»), формирует эмоциональную зависимость от группы.

В публикациях в «Дневнике писателя», посвященных проблеме сект, нельзя не заметить разницы в отношении к самим сектам и к сектантам: пропаганда сектантских учений и их распространение рассматривается как социальная проблема, как чужеродный элемент в российском обществе; сами же сектанты (это касается в первую очередь штундистов) воспринимаются писателем как жертвы, как люди обманутые, привлеченные обещаниями лучшей жизни («бедный несчастный, темный народ!»). Достоевский, со свойственным ему состраданием к любому человеческому горю, жалеет людей, попавших под влияние «харизматических лидеров» («А, впрочем, бояться штунды совсем нечего, хотя жалеть ее очень можно»).

Нельзя не проследить динамику отношения Достоевского и к штундистским пасторам: если в статье «Смятенный вид» пастор назван «совестливым» и своей заботой о крестьянах вызывает даже некоторую симпатию, то всего через несколько лет, в «Миражах…», для изображения штундистских пасторов выбран насмешливо-иронический тон: они определены как «случившиеся тут», а в другой статье этого же года штундистский пастор с нескрываемой сатирой назван «обработавшим штунду». Отраженная еще в «Хозяйке» психология культового лидера и его жертвы рассматривается также в публикациях в «Дневнике писателя» — «коли замешалась личность» проповедника, его личные идеи будут выданы участникам культовой группы за религиозные.

Достоевский выделяет признак изменчивости секты, отличающий ее от традиционной религии. Так, он «предсказывает» путь развития штунды: от чтения Евангелия к «верчению и пророчествам», то есть путь «назад», к языческим, «шаманским», практикам. «Верчение и пророчество», то есть впадание в транс на собраниях, — это верный признак того, что община далеко отошла от христианства, перешла некую грань, за которой уже не осталось ничего христианского, а «вернулись» «старые, древнейшие, всем известные и поганейшие идолы».

В качестве еще одного идентифицирующего секту признака Достоевский выделяет отрицание культуры и опыта предшествующих поколений — эта особенность будет выявлена лишь в наши дни в религиоведческих исследованиях, что еще раз подчеркивает, насколько «художественные открытия» Достоевского опережают его время. Можно с уверенностью говорить и об «антропологическом открытии» Достоевского — зависимого культового поведения, феномене «аддиктивной» личности, находящейся в культовой зависимости, а также о выделенных писателем признаках, определяющих феномен секты как деструктивной группы антисоциального характера: психологические манипуляции, наделение личности наставника сакральными свойствами и одновременно ученостью, сращивание культовой группы с криминалом, «идеологическое» оправдание антисоциальных и откровенно преступных действий, что роднит практически любую сектантскую идеологию с теорией Раскольникова.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ

ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Архивные источники:

1. Статейные списки о сосланных в Омскую крепость за 1853 год // Российский государственный военно-исторический архив, ф. 312, оп. 2, № 1815.

Энциклопедии и словари:

2. Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание. – СПб.: Наука, 2005. – 338 с.

3. Большой универсальный словарь русского языка. Сост. И. С. Иванов. – М.: Центрполиграф, 2010. – 927 с.

4. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. / Совмещенная ред. В. И. Даля и И. А. Бодуэна де Куртене в современном написании. – М.: Олма, 2007.

5. Достоевский. Сочинения. Письма. Документы: Словарь-справочник. / Сост. и научн. ред. Г. К. Щенников, Б. Н. Тихомиров. – СПб.: Пушкинский дом, 2008. – 470 с.

6. Достоевский. Энциклопедия. / Составитель Н. Н. Наседкин. – М.: Алгоритм, Эксмо, Око, 2008. – 800 с.

7. Здоровец, Я. И., Мухин, А. А. Религиозные конфессии и секты / Я. И. Здоровец, А. А. Мухин. Под общ. ред. А. А. Мухина. – М.: Алгоритм, 2005. – 285 с.

8. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: справочник. / Белгород: Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви, 1997. – 272 с.

9. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / [Ин-т «Открытое общество». Сост. Гараджа В. И., Руткевич Е. Д.]. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 775 с.

Источники и материалы:

10. Белинский, В. Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года. Статья вторая и последняя / В. Г. Белинский // Эстетика и литературная критика: В2 т. Т. 2. – М.: ГИХЛ, 1959. – С. 678–722.

11. Беллюстин, И. С., свящ. Алчущие и жаждущие / И. С. Беллюстин // Церковно-общественный вестник, 1876. № 40. – С. 3–5.

12. Блок, А. А. Безвременье / А. А. Блок // Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. Проза 1903–1917. – М.–Л.: ГИХЛ, 1962. – С. 66–82.

13. Воскресные беседы г. Пашкова // Церковный вестник, 8.03.1880. № 10. – С. 12–13.

14. Гоголь, Н. В. Собрание сочинений: В 6 т. / Н. В. Гоголь. – М.: ГИХЛ, 1952–1953.

15. Достоевская, А. Г. Воспоминания / А. Г. Достоевская. – М.: Правда, 1987. – 544 с.

16. Достоевский, Ф. М. Собрание сочинений: В 30 т. / Ф. М. Достоевский. – Л.: Наука, Ленинградское отделение. – 1972–1990.

17. Достоевский, Ф. М. Собрание сочинений: В 15 т. / Ф. М. Достоевский; – Л.: Наука, Ленинградское отделение. – 1989–1996.

18. Достоевский, Ф. М. Собрание сочинений: В 9 т. / Ф. М. Достоевский; подгот. текстов, сост., примеч., вступ. ст., коммент. Т. А. Касаткиной. – М.: Астрель. – 2003–2004.

19. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: В 15 т. Канонические тексты: в авт. орфографии и пунктуации / Ф. М. Достоевский; под ред. В. Н. Захарова. – Петрозаводск: изд-во Петрозавод. ун-та, 1995–.

20. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: В 35 т. 2 изд., испр. и доп. / Ф. М. Достоевский. – СПб.: Наука, 2013–.

21. Жития святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского. – М.: изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 286 с.

22. Законодательные акты переходного времени 1904–1906 гг. Сб. законов, манифестов, относящихся к преображению государственного строя

России, с приложением алфавитного предметного указателя. Изд. 2, пересм. и доп. по 1 января 1907 г. СПб.: изд. юр. книж. склада «Право», 1907. – 733 с.

23. Записка с изложением извлеченных из дел Св. Синода и канцелярии Синодального обер-прокурора за последнее десятилетие сведений о действиях и распоряжениях духовного начальства по отношению к расколу. СПб.: Синодальная типография, 1874. – 344 с.

24. Калатузов, В. И. Очерк быта и верований скопцов. Из рассказов странницы / В. И. Калатузов // Отд. отт. из журн. «Эпоха». – 1865. Т. 1. – С. 1–38.

25. Кельсиев, В. И. Пережитое и передуманное. Воспоминания Василия Кельсиева. / В. И. Кельсиев. – СПб.: Печатня В. Головина, 1868. – 444 с.

26. Княгиня Д–я (мать пятерых детей) Первое письмо к г-ну N // Газета-журнал политический и литературный. – 1874. – № 9. 4 марта. – С. 2 (246).

27. Комментарий к уголовному кодексу Российской Федерации (постатейный) [в 2 т.]. Изд. 2. Под ред. А. В. Бриллиантова. – М.: Проспект, 2015.

28. Лесков, Н. С. Два свинопаса (Из «Рассказов кстати») / Н. С. Лесков // Зеркало жизни. – СПб.: Библия для всех, 1999. – С. 458–468.

29. Майков, А. Н. Странник / А. Н. Майков // Собрание сочинений: В 2 т. – М.: Правда, 1984. Т. 2. – С. 24–53.

30. Мельников, П. И. (Андрей Печерский) Полное собрание сочинений: В 7 т. Изд. 2 / П. И. Мельников. – СПб., издание А. Ф. Маркс, 1909.

31. Мельников, П. И. (Андрей Печерский) Собрание сочинений: В 6 т. / П. И. Мельников. – М.: Правда, 1963.

32. Приказ Старшего флагмана Черноморской флотской дивизии по поводу распространения в войсках штунды // Миссионерское обозрение. – январь-май 1901 г. – СПб., 1901. – С. 740–741.

33. Протоколы уголовного отделения Санкт-Петербургского юридического общества за 1881 г. Заседание 14 февраля // Журнал гражданского и уголовного права. Изд. Санкт-Петербургского юридического

общества, 1882. Кн. 5. – СПб.: тип. Правительствующего Сената, 1882. – С. 9–21.

34. Ревнители // Новое время. – № 1508. – 11 (23) мая, 1880. – С. 1–2.

35. Среди газет и журналов // Новое время, 1880, 13 мая, № 1510. – С. 2.

36. Тихон Задонский, свт. Келейное моление // Святитель Тихон Задонский Избранные труды, письма материалы. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. Приложение (издается отдельной вкладкой). – 62 с.

37. Тихон Задонский, свт. Собрание сочинений: В 5 т. – М.: изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 2003.

38. Токаржевский, Ш. Достоевский в Омской каторге // Звенья. Сборники материалов и документов по истории литературы, искусства и общественной мысли XIX века. Т. VI. – М–Л.: Academia, 1936. – С. 495–512.

39. Третий Всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в городе Казани 22 июля — 6 августа 1897 г. Сост. М. И. Макаревский, П. П. Добромыслов. – Рязань: тип. братства св. Василия, 1898. – 154 с.

40. Уголовное право России. Части Общая и Особенная. Учебник. Под ред. А. И. Рарога. Изд. 8. – М.: Проспект, 2014. – 781 с.

41. Уголовный кодекс Российской Федерации по состоянию на 19 ноября 2025 г. М.: Проспект, 2025. – 432 с.

42. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб.: в тип. Второго отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1845. – 898 с.

43. Устав о предупреждении и пресечении преступлений (Св. Зак. Т. XIV изд. 1857 г.), дополненный и измененный по продолжениям 1863, 1864, 1868, 1869 и 1871 годов) с разъяснениями по Уложению о наказаниях, изд. 1866 г. и по Уставу о наказаниях, налагаемых мировыми судьями. – СПб.; М.,1872. – 159 с.

44. Щепкина-Куперник, Т. Л. Театр в моей жизни. Мемуары московской фифы / Т. Л. Щепкина-Куперник. – М.: АСТ, 2015. – 480 с.

45. N Новый апостол в Петербургском большом свете // Гражданин. Газета-журнал политический и литературный. – 1874. – № 8. 25 февраля. – С. 1–3 (217–219).

46. N Ответ анониму // Газета-журнал политический и литературный. – 1874. – № 9. 4 марта. – С. 2–3 (247–248).

Статьи, монографии, учебные пособия:

47. Аврамец, И. А. Мифологические мотивы в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» / И. А. Аврамец // В честь 70-летия профессора Ю. М. Лотмана. Сб. статей. – Тарту: Эйдос, 1992. – С. 148–160.

48. Акелькина, Е. А. «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского: формирование поэтики очеркового повествования (1840–1860-е гг.). / Е. А. Акелькина. – Омск: Омский гуманитарный институт, 2007. – 140 с.

49. Аксаков, И. С. Краткая записка о странниках или бегунах (1851) / И. С. Аксаков // Русский архив. – 1866. – № 4. – С. 627–644.

50. Александров, А. Проповедники тьмы и мракобесия (реакционная сущность религиозных сект иннокентьевцев, иеговистов и мурашковцев). / А. Александров. – Кишинев: гос. изд-во Молдавии, 1958. – 68 с.

51. Алексеев, М. П. О драматических опытах Достоевского. / М. П Алексеев. – Одесса, 1921. – 22 с.

52. Альтман, М. С. Достоевский. По вехам имен. / М. С. Альтман. – Саратов: изд-во Саратовского ун-та, 1975. – 280 с.

53. Альтман, М. С. Иван Гаврилович Прыжов. / М. С. Альтман. – М.: изд-во Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1932. – 174 с.

54. Альтман, М. С. Из арсенала имен и прототипов литературных героев Достоевского / Альтман М. С. // Достоевский и его время. – Л.: Наука, 1971. – С. 196–216.

55. Альтман, М. С. Имена и прототипы литературных героев Достоевского / М. С. Альтман // Ученые записки Тульского государственного

педагогического института. Вып. 8. Тульское книжное изд-во, 1958. – С. 131–150.

56. Амбрумова, А. Г. Психология самоубийства / А. Г. Амбрумова // Медицинская помощь. – 1994. – № 3. – С. 15–19.

57. Аменицкий, Д. А. Психиатрический анализ Николая Ставрогина / Д. А. Аменицкий // Современная психиатрия. – 1915. – № 1. – С. 28–41.

58. Ануфриев, Г. Ф. «Хозяйка» Достоевского и «Страшное гаданье» Марлинского (К проблеме «Достоевский и романтизм») / Г. Ф. Ануфриев // Жанровое новаторство русской литературы конца XVIII–XIX веков. Сб. научных работ. Л.: Ленинградский государственный педагогический ин-т им. А. И. Герцена. – 1974. – С. 58–67.

59. Анциферов, Н. П. Петербург Достоевского / Н. П. Анциферов // Непостижимый город. – СПб.: Лениздат, 1991. – 335 с.

60. Арсеньев, И. В. Секты Европы от Карла Великого до Реформации. / И. В. Арсеньев. – М.: Вече, 2005. – 480 с.

61. Арямов, А. А. Становление отечественного уголовного права: ретроспективный анализ. Учеб. пособ. / А. А. Арямов. – М.: Юстиция, 2016. – 246 с.

62. Ахундова, И. Р. «Воплощение хаоса и небытия» (Парфен Рогожин — демон смерти или персонификация судьбы) / И. Р. Ахундова // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сб. работ отечественных и зарубежных ученых под ред. Т. А. Касаткиной. – М.: Наследие, 2001. – С. 364–389.

63. Барсов, Н. И. Русский народный мистицизм (хлыстовщина) / Н. И. Барсов // Исторические, критические и полемические опыты Николая Барсова. – СПб.: Тип. Департамента Уделов, 1879. – С. 71–113.

64. Баталова, Т. П. Проблема повествования в «Записках из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского / Т. П. Баталова // Проблемы исторической поэтики. – 2021. Т. 19. – № 1. – С. 173–190.

65. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского. / М. М. Бахтин // – СПб.: Азбука, 2017. – 416 с.

66. Беккер, Г.; Босков, А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. / Г. Беккер, А. Босков // Перевод с нем. В. М. Корзинкина, Ю. В. Семенова. Общ. ред. и послесловие проф. Д. И. Чеснокова. – М.: изд-во Иностранной литературы, 1961. – 893 с.

67. Белов, С. В. Каторжники омского острога 1852–1853 годов / С. В. Белов // Достоевский и мировая культура. Альманах № 14. – М.: Общество Достоевского. Московское отделение Общества Достоевского. Комиссия по изучению творчества Ф. М. Достоевского ИМЛИ РАН, 2001. – С. 258–263.

68. Беловолов, (Украинский) Г. В. Старец Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов / Г. В. Беловолов (Украинский) // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1991. – С. 167–178.

69. Белопольский, В. Н. Достоевский и «западный раскол»: генезис и семантика фамилии главного героя романа «Преступление и наказание» (дополнение к комментарию) / В. Н. Белопольский // Достоевский и мировая культура. Альманах № 30. Ч. 1. – М.: Общество Достоевского. Московское отделение. – С. 286–291.

70. Белый, А. Мастерство Гоголя. Исследование. / А. Белый. – М.: Книжный клуб Книговек, 2011. 416 с.

71. Беляев, В. Брат Павел. Слово в защиту лакея Павла Смердякова, обвиняемого в убийстве дворянина Федора Карамазова, совершенном более ста лет тому назад на страницах романа «Братья Карамазовы» / В. Беляев // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: избранные доклады и тезисы. Под общ. ред. И. Л. Волгина. – М.: Фонд Достоевского, 2008. – С. 319–331.

72. Беляева, И. А. Ранняя проза Ф. М. Достоевского и лермонтовская традиция 1840-х годов / И. А. Беляева // Художественные искания русских и

зарубежных писателей: вопросы поэтики. Межвуз. сб. науч. ст. – М.: МГПУ, 2002. – С. 30–61.

73. Бем, А. Л. Достоевский — гениальный читатель / А. Л. Бем // О Достоевском. Сб. статей под ред. А. Л. Бема. Прага 1929 / 1933 / 1936. Репринтное изд. – М.: Русский путь, 2007. – С. 206–218.

74. Бем, А. Л. Драматизация бреда («Хозяйка» Достоевского) / А. Л. Бем // О Достоевском. Сборник статей под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929/1933/1936. Репринтное изд. – М.: Русский путь, 2007. – С. 99–131.

75. Бердяев, Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев // Русская идея. Судьба России. – М.: ЗАО Сварог и К, 1997. – С. 4–220.

76. Бердяев, Н. А. Ставрогин / Н. А. Бердяев // «Бесы»: антология русской критики. – М.: Согласие, 1996. – С. 518–525.

77. Березкина, С. В. О повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» / С. В. Березкина // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 19. – СПб.: Наука, 2010. – С. 282–294.

78. Берлинер, Р. Достоевский как изобразитель дореформенной каторги / Р. Берлинер // Каторга и ссылка: историко-революционный вестник. Всесоюзное общество политических каторжан и ссыльно-поселенцев. – 1933. – № 10. – С. 48–84.

79. Бехтерев, В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. Изд. 2, значит. доп. / В. М. Бехтерев. – СПб.: изд. К. Л. Риккера. – 1904. – 144 с.

80. Бирюков, В. Ю. Нетрадиционные религиозные объединения: выявление потенциала деструктивности и анализ угроз. / В. Ю. Бирюков. – СПб.: Наука. – 2009. – 288 с.

81. Богданов, Н. Н. Вокруг Достоевского. Поиски, находки, размышления. / Н. Н. Богданов. – СПб.: Серебряный век. – 2019. – 170 с.

82. Богданова, О. А. «Мир станет красота Христова» (проблема красоты в романе Ф. М. Достоевского «Бесы») / О. А. Богданова // Достоевский и мировая культура. – 2009. – № 25. – С. 324–353.

83. Богданова, О. А. Синергийная антропология как продуктивный метод литературоведческого анализа (на примере повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка») / О. А. Богданова // Новый филологический вестник. – 2012. – № 1 (20). – С. 109–117.

84. Богданова, О. А. Спор о Хромоножке: литература — театр — литература / О. А. Богданова // Вопросы литературы. –2016. – № 5. – С. 191–213.

85. Богданова, О. А. Человек Достоевского в свете синергийной антропологии / О. А. Богданова // ЧЕЛОВЕК.RU. – 2010. – № 6. – С. 161–194.

86. Боград, Г. Л. Предположения о Смердякове (К вопросу об отношении Достоевского к расколу) / Г. Л. Боград // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 18. – СПб.: Наука. – 2007. – С. 161–169.

87. Борисова, В. В. Картина, икона, сонет и текст: сравнительный анализ сонета Пушкина «Мадонна» и эпизода романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / В. В. Борисова // Проблемы исторической поэтики. – 2024. – Т. 22. – № 4. – С. 98–116.

88. Борисова, В. В. Роман Ф.М. Достоевского «Подросток»: современное состояние изучения / В. В. Борисова // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 2021. – № 3 (15). С. 196–214.

89. Булгаков, С. Н. Русская трагедия / С. Н. Булгаков // «Бесы»: антология русской критики. М.: Согласие. – 1996. – С. 489–508.

90. Буданова, Н. Ф. И свет во тьме светит… / Н. Ф. Буданова. – СПб.: ИД Петрополис. – 2012. – 408 с.

91. Буткевич, Т. И. Обзор русских сект и их толков с изложением их происхождения, распространения и вероучения с опровержением последнего. Изд. 2. / Т. И. Буткевич. – Петроград: изд-во И. Л. Тузова. – 1915. – 566 с.

92. Буткевич, Т. И. Штундизм и пашковщина / Т. И. Буткевич // Вера и разум. – 1884. – № 1. – С. 154–203.

93. Бухарев, Ф., архим. Несколько замечаний по поводу статейки в «Нашем времени» о мнимом лжепророке / Ф. Бухарев // Церковная летопись. – 12 ноября 1860 г. – С. 693–702.

94. Бытко, С. С. О «Хозяйке» и конфессиональной терминологии (к теме «Достоевский и старообрядчество») С. С. Бытко // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 22. – СПб.: Нестор-история. –2019. – С. 189–207.

95. В. В-въ Штундисты на юге России / В. В-въ // Церковный Вестник, издаваемый при Санкт-Петербургской Духовной академии. – СПб., 1880. – № 43. – С. 9–12.

96. Варадинов, Н. В. История Министерства внутренних дел. Кн. 8, доп. История распоряжений по расколу. / Н. В. Варадинов. – СПб. – 1863. – 656 с.

97. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма. / М. Вебер – М.: Директ-Медиа, 2011. – 178 с.

98. Верховский, Т. А. Стародубье. Записки протоиерея С-Петербургской Никольской единоверческой церкви Т. А. Верховского, высочайше командированного в 1845–1848 г. Государем императором Николаем Павловичем для устройства единоверия в черниговских старообрядческих посадах. Ч. 1. 1845 г. / Т. А. Верховский. – Казань: в университетской типографии, 1874. – 208 с.

99. Ветловская, В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / В. Е. Ветловская. – СПб.: Пушкинский Дом, 2007. – 640 с.

100. Ветловская, В. Е. Фольклорно-христианские мотивы раннего творчества Ф. М. Достоевского / В. Е. Ветловская // Средневековая и новая Россия. Сб. научн. статей. К 60-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова. – СПб.: изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1996. – С. 571–592.

101. Виленкин, В. Я. Мария Петровна Лилина / В. Я. Виленкин // Ежегодник Московского Художественного театра. 1943. – М.: изд. Музея МХАТ, 1945. – С. 441–462.

102. Виноградов, В. В. Гоголь и «натуральная» школа / В. В. Виноградов // Поэтика русской литературы. Избранные труды. – М.: Наука, 1976. – С. 191–227.

103. Виноградов, В. В. Из истории изучения поэтики (20-е годы) / В. В. Виноградов // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. Т. 34. – 1975. – № 3. – С. 259–272.

104. Виноградов, В. В. О самосожжении раскольников-старообрядцев (XVII–XX в.). / В. В. Виноградов // Миссионерский сборник. Рязань: тип. Братства св. Василия. – 1917. Приложения. – № 1–2. С. 1–16; № 8–9. – С. 17–24.

105. Виноградов, В. В. Этюды о стиле Гоголя / В. В. Виноградов // Поэтика русской литературы. Избранные труды. – М.: Наука, 1976. – С. 228–366.

106. Владимирцев, В. П. Достоевский народный. Статьи. Очерки. Этюды. Комплекс историко-литературных исследований / В. П. Владимирцев. – Иркутск: [ИГУ], 2007. – 458 с.

107. Владимирцев, В. П. Каторжная тетрадка Достоевского. / В. П. Владимирцев. – Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 2009. – 165 с.

108. Власкин, А. П. Идеологический контекст в романе Ф. М. Достоевского. / А. П. Власкин // Учеб. пособ. по спецкурсу. – Челябинск: ЧГПИ, 1987. – 80 с.

109. Власкин, А. П. Творчество Ф. М. Достоевского и народная религиозная культура. / А. П. Власкин. – Челябинск; Челябинский гос. ун-т; Магнитогорск: изд-во МГПИ, 1994. – 204 с.

110. Волгин, И. Л. Пропавший заговор. Достоевский и политический процесс 1849 года. / И. Л. Волгин. – М.: Либерея, 2000. – 704 с.

111. Волгин, И. Л. Родиться в России: Достоевский и современники: жизнь в документах. / И. Л. Волгин. – М.: Книга, 1991. – 607 с.

112. Волков, Е. Н. Основные модели контролирования сознания (реформирования мышления) / Е. Н. Волков // Журнал практического психолога. – 1996. – № 5. – С. 86–95.

113. Волков, Е. Н. Преступный вызов практической психологии: феномен деструктивных культов и контроля сознания (введение в проблему) / Е. Н. Волков // Журнал практического психолога. – 1996. – № 2. – С. 87–93.

114. Волков, Н. Н. Секта скопцов. Изд. 2, доп. / Н. Н. Волков. – Л.: ОГИЗ, Прибой, 1930. –168 с.

115. Волынский, А. Л. Достоевский: философско-религиозные очерки. / А. Л. Волынский. – СПб.: Изд. дом Леонардо, 2011. – 672 с.

116. Волынский, А. Л. Кололацы. Забытое слово / А. Л. Волынский // Северный Вестник. Журнал литературно-научный и политический. – 1894. – № 12. – С. 86–88.

117. Волынский, А. Л. (Флексер) Человекобог и богочеловек / А. Л. Волынский // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. – М.: Книга, 1990. – С. 74–85.

118. Воробьева, И. Б. Термин «секта» и его использование в юриспруденции / И. Б. Воробьева // Вестник Саратовской государственной академии права: научный журнал. – 2010. – № 3 (73). – С. 160–164.

119. Высоцкий, Н. Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих» / Н. Г. Высоцкий. – М.: Синодальная типография, 1917. –102 с.

120. Высоцкий, Н. Г. Первый скопческий процесс. Материалы, относящиеся к начальной истории скопческой секты. / Н. Г. Высоцкий. – М.: Московский Археологический институт, 1915. – 346 с.

121. Вышеславцев, Б. П. Русская стихия у Достоевского / Б. П. Вышеславцев // «Бесы»: антология русской критики. – М.: Согласие, 1996. – С. 587–606.

122. Галиакбаров, Р. Р. Борьба с групповыми преступлениями. Вопросы квалификации / Р. Р. Галиакбаров. – Краснодар: Кубанский гос. аграрный ун-т, 2000. – 200 с.

123. Гаричева, Е. А. Преображение личности в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» / Е. А. Гаричева // Проблемы исторической поэтики. – 2011. – № 9. – С. 201–215.

124. Гачева, А. Г. «Странник» А. Н. Майкова в художественном мире Ф. М. Достоевского / А. Г. Гачева // Ф. М. Достоевский и православие. Публицистический сборник о творчестве Ф. М. Достоевского. – М.: Международный Фонд единства православных народов, 2003. – С. 409–446.

125. Гинзбург, Л. Я. О психологической прозе. Изд. 2. / Л. Я. Гинзбург. – Л.: Худож. лит., Ленинградское отд., 1977. – 448 с.

126. Голяков, И. Т. Суд и законность в русской художественной литературе XIX века. / И. Т. Голяков. – М.: изд-во Московского университета, 1956. – 169 с.

127. Горемычкин, И. Е. Уголовно-правовые нормы о групповых преступлениях в институте соучастия. / И. Е. Горемычкин. – М.: Юрлитинформ, 2021. – 152 с.

128. Горичева, Т. М. Достоевский — русская «феноменология духа» / Т. М. Горичева // Достоевский в конце XX века. Сборник статей. – М.: Классика плюс, 1996. – С. 31–47.

129. Григорьева, Л. И. Религии «Нового века» и современное государство (Социально-философский очерк). / Л. И. Григорьева. – Красноярск: СибГТУ, 2002. – 400 с.

130. Гришаев, П. И.; Кригер, Г. А. Соучастие по советскому уголовному праву. / П. И Гришаев, Г. А. Кригер. – М.: Гос. изд-во юридической лит-ры, 1959. – 256 с.

131. Гроссман, Л. П. Достоевский. Изд. 2, испр. и доп. / Л. П. Гроссман. – М.: изд-во ЦК ВЛКСМ Молодая гвардия. ЖЗЛ. Вып. 4 (357), 1965. – 608 с.

132. Гус, М. Г. Идеи и образы Ф. М. Достоевского. Изд. 2, доп. / М. Г. Гус. – М.: Худож. лит., 1971. – 592 с.

133. Гусев, В. Е. Достоевский и народный театр / В. Е. Гусев // Достоевский и театр. Сб. статей. – Л.: Искусство, Ленингр. отд., 1983. – С. 103–117.

134. Даль, В. И. Исследование о скопческой ереси. / В. И. Даль. – Ногинск: Российский Остеон-фонд, 2006. – 160 с.

135. Данчук, М. В. «Неудачи» Достоевского: повесть «Хозяйка» / М. В. Данчук // IX Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте». Избранные доклады и тезисы. – М.: Фонд Достоевского, 2012–2014. – С. 367–368.

136. Дворкин, А. Л. Неопятидесятничество: альтернативное христианство для «новой эры» / А. Л. Дворкин // Неопятидесятничество: протестантизм или оккультное сектантское движение? Труды научно-практической конференции 15–16 октября 2013 г. – М.: Пенаты, 2014. – С. 56–75.

137. Дворкин, А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Изд. 3, перераб. и доп. / А. Л. Дворкин. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2012. – 813 с.

138. Джиганте, Дж. Сновидения в «Хозяйке» / Дж. Джиганте // Достоевский и современность: материалы XII Международных Старорусских чтений 1997 года. – Старая Русса, 1998. – С. 40–52.

139. Джоунс, М. Достоевский, Засецкая и учение лорда Редстока / М. Джоунс // Достоевский. Дополнение к комментарию. – М.: Наука, 2005. Пер. с англ. Т. А. Касаткиной. – С. 297–313.

140. Дилакторская, О. Г. Петербургская повесть Достоевского / О. Г. Дилакторская. – СПб: Дмитрий Буланин, 1999. – 348 с.

141. Дилакторская, О. Г. Скопцы и скопчество в изображении Достоевского (К истолкованию повести «Хозяйка») / О. Г. Дилакторская //

Philologica, Двуязычный журнал по русской и теоретической филологии. – 1995. Т. 2. – № ¾. – С. 59–84.

142. Дилакторская, О. Г. Формула сказки в «Хозяйке» Ф. М. Достоевского / О. Г. Дилакторская // Русская речь. – 1996. – № 5. – С. 96–101.

143. Добротворский, И. М. Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Исследование профессора Казанского университета И. Добротворского. / И. М. Добротворский. – Казань: Университетская тип., 1869. – 200 с.

144. Добротин, Г. П. Закон и свобода совести в отношении к лжеучению и расколу. / Г. П. Добротин. – Киев: тип. Кульженко, 1896. – 112 с.

145. Долинин, А. С. Зарождение главной идеи Великого Инквизитора / А. С. Долинин // Достоевский. Однодневная газета Русского библиологического общества. –1921. 30 октября (12 ноября) – С. 16–17.

146. Дородницын, А. Я., еп. Опыт православного противоштундистского катихизиса. Изд. 3. Составил епископ Алексий, ректор Казанской духовной академии. / А. Я. Дородницын. – Казань: типо-литография Императорского университета, 1912. – 212 с.

147. Доценко, Е. Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. / Е. Л. Доценко. – М.: «ЧеРо», совместно с изд-вом «Юрайт», 2000. – 344 с.

148. Дубеник, Е. А. Многоассоциативный принцип построения характера юродивого Семена Яковлевича в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» / Е. А. Дубеник // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные науки. – 2010. – № 5. – С. 83–86.

149. Дурылин, С. Н. Об одном символе у Достоевского. Опыт тематического обзора / С. Н. Дурылин // Достоевский: труды Государственной Академии Художественных наук. Литературная секция. Вып. 3. – М.: ГАХН, 1928. – С. 163–199.

150. Евлампиев, И. И. Первый опыт религиозно-философских исканий в творчестве Достоевского. Повесть «Хозяйка» / И. И. Евлампиев // Достоевский и мировая культура. – 2010. – № 27. – С. 21–39.

151. Ермакова, М. Я. Романы Достоевского и творческие искания в русской литературе XX века. / М. Я. Ермакова. – Горький: Волго-Вятское книжное изд-во, 1973. – 319 с.

152. Ермилов, В. В. Ф. М. Достоевский. / В. В. Ермилов. – М.: ГИХЛ, 1956. – 280 с.

153. Ермилова, Л. Я. «Страшная месть» и «Хозяйка» (этюд из области психологии творчества Гоголя и Достоевского) /Л. Я. Ермилова // Вопросы русской литературы. Ученые записки МГПИ. – 1969. – № 315. – С. 110–127.

154. Ефремов, В. С. Самоубийство в художественном мире Достоевского. / В. С. Ефремов. – СПб.: Диалект, 2008. – 584 с.

155. Живолупова, Н. В. Антиномия духовного и телесного в художественном сознании русских писателей. Достоевский и И. Брянчанинов. Проблема смерти / Н. В. Живолупова // Второй Петербургский симпозиум историков русской философии «Русская философия: новые решения старых проблем». Тезисы докладов выступлений. Ч. 1. – СПб., 1993. – С. 93–95.

156. Зангирова, Ю. Р. Юмор Н. В. Гоголя и ранний Достоевский: притяжение и отталкивание / Ю. Р. Зангирова // Материалы XXVI Международных Старорусских чтений 2011 года. Великий Новгород, 2012. – С. 146–156.

157. Захаров, В. Н. Антропологические открытия Достоевского / В. Н. Захаров // Достоевский и мировая культура. Петербургский альманах № 40. – СПб.: Серебряный век, 2022. – С. 97–110.

158. Захаров, В. Н. Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. / В. Н. Захаров. – М.: Индрик, 2013. – 456 с.

159. Захаров, В. Н. Система жанров Достоевского. Типология и поэтика. / В. Н. Захаров. – Л.: изд-во Ленинградского ун-та, 1985. – 208 с.

160. Захаров, В. Н. Творчество как осознание Слова // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 18 т. Т. 10. Подросток. Примечания. – М.: Воскресенье, 2004. – С. 438–444.

161. Зеньковский, В. В. Проблема красоты в миросозерцании Достоевского / В. В. Зеньковский // Русские эмигранты о Достоевском. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – С. 222–236.

162. Зеньковский, С. А. Русское старообрядчество [в 2 т.]. Статьи. Сост. Г. М. Прохоров. Общ. ред. В. В. Нехотина. – М.: ин-т ДИ-ДИК, 2006. – 688 с.

163. Иванов, Вяч. Основной миф в романе «Бесы» / Вяч. Иванов // «Бесы»: антология русской критики. – М.: Согласие, 1996. – С. 508–513.

164. Ивановский, Н. И. Внутреннее устройство секты странников или бегунов. Изд. журнала «Миссионерское обозрение». / Н. И. Ивановский. – СПб.: типо-литография В. В. Комарова, 1901. – 102 с.

165. Ипатова, С. А. Достоевский, Лесков и Ю. Д. Засецкая: спор о редстокизме (Письма Ю. Д. Засецкой к Достоевскому) / С. А. Ипатова // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 2001. Т. 16. – С. 409–436.

166. Истомин, К. К. Достоевский «Преступление и наказание». Составил К. К. Истомин. Под ред. проф. Н. С. Державина. / К. К. Истомин. – Петроград: Благо, 1923. – 84 с.

167. Истомин, К. К. Из жизни и творчества Достоевского в молодости / К. К. Истомин // Творческий путь Достоевского. Сборник статей под ред. Н. Л. Бродского – Л.: Сеятель, 1924. – С. 3–48.

168. К. В. М. Лорд-апостол в большом петербургском свете. / К. В. М. – СПб.: изд. книгопродавца М. О. Вольфа, 1876. В 4 т.

169. Кальнев, М. А. Немцы и штундобаптизм: по поводу найденного протокола одной из конференций штундистов, состоявшейся 21–23 мая 1882 г. в немецкой колонии Рикенау, Тавр. губ. / М. А. Кальнев. – М.: Унив. тип., 1897. – 48 с.

170. Карлова, Т. С. Достоевский и русский суд. / Т. С. Карлова. – Казань: изд-во Казанского ун-та, 1975. – 165 с.

171. Карлова, Т. С. О структурном значении образа «мертвого дома» / Т. С. Карлова // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 1. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1974. – С. 135–146.

172. Карпачева, Т. С. «Выскочил шутом на всю Европу»: особенности изображения лорда Редстока в творчестве Ф. М. Достоевского, Н. С. Лескова и В. П. Мещерского / Т. С. Карпачева // Социальные и гуманитарные знания. Т. 2. ЯрГУ им. П. Г. Демидова. – № 3 (7). – 2016. – С. 217–222.

173. Карпачева, Т. С. «Же-на, коли сказывал»: случайное семейство в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» / Т. С. Карпачева // V Летние чтения в Даровом. – Коломна: изд. А. С. Бессонова, 2021. – С. 55–67.

174. Карпачева, Т. С. Образ Москвы в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» / Т. С. Карпачева // Москва и «московский текст» в русской литературе. Москва в судьбе и творчестве русских писателей: сб. научн. ст. – М.: МГПУ, 2013. Вып. 7. – С. 39–45.

175. Карпачева, Т. С. Оккультные практики в неопятидесятнических сектах / Т. С. Карпачева // Неопятидесятничество: протестантизм или оккультное сектантское движение? Труды научно-практической конференции 15–16 октября 2013 г. – М.: Пенаты, 2014. – С. 87–96;

176. Карпачева, Т. С. Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского / Т. С. Карпачева // Проблемы исторической поэтики. – 2011. – № 9. – С. 216–231.

177. Карпачева, Т. С. Пасхальность творчества свт. Тихона Задонского и Ф. М. Достоевского / Т. С. Карпачева // Вестник Новгородского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. – 2015. – № 84. – С. 31–35.

178. Карпачева, Т. С. Преступления в нетрадиционных религиозных объединениях: уголовно-правовая характеристика. / Т. С. Карпачева – М.: Юрлитинформ, 2018. – 192 с.

179. Карпачева, Т. С. Приживальщики и мировое зло в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / Т. С. Карпачева // Культура и текст. Барнаул: изд-во ФГБОУ ВО «Алтайский государственный педагогический университет». – 2021. – № 4 (47). – С. 99–107.

180. Карпачева Т. С. Роман Ф. М. Достоевского «Подросток»: отражает ли образ Макара Долгорукого принадлежность персонажа к секте бегунов? / Т. С. Карпачева // Русистика и компаративистика. Сборник научных статей. Вып. XVIII. М.: ИКД «Зерцало-М»; МГПУ. –2024. – С. 170–189.

181. Карпачева, Т. С. Хлыстовство в осмыслении Достоевского и Тургенева / Т. С. Карпачева // Достоевский и мировая культура. Петербургский альманах. – 2019. – № 37. – С. 97–113.

182. Касаткина, Т. А. Авторская позиция в произведениях Достоевского / Т. А Касаткина // Вопросы литературы. – 2008. – № 1. – С. 196–226.

183. Касаткина, Т. А. Два образа солнца в романе «Подросток» / Т. А Касаткина // Роман Ф. М. Достоевского «Подросток». Возможности прочтения. – Коломна: КГПИ, 2003. – С. 53–62.

184. Келдыш, В. А. Наследие Достоевского и русская мысль порубежной эпохи / В. А. Келдыш // Связь времен. Проблемы преемственности в русской литературе конца XIX — начала XX века. – М.: Наследие, 1992. – С. 76–115.

185. Кибальник, С. А. «Село Степанчиково» как криптопародия на социалистов / С. А. Кибальник // Достоевский и современность. Материалы XXIV Международных Старорусских чтений 2009 года. – Великий Новгород, 2010. – С. 102–117.

186. Кибальниченко, С. А. Вячеслав Иванов и ницшевский след в достоеведении / С. А. Кибальниченко // Русско-Византийский вестник / Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви, 2023. № 2 (13). – С. 94–103.

187. Киреев, А. Ф. Юродивый Иван Яковлевич Корейш. 2 изд., доп. / А. Ф. Киреев. – М.: тип. И. Я. Полякова, 1898. – 96 с.

188. Кирпотин, В. Я. Достоевский в шестидесятые годы / В. Я. Кирпотин. – М.: Художественная литература, 1966. – 560 с.

189. Кирпотин, В. Я. Мир Достоевского. / В. Я. Кирпотин. – М.: Советский писатель, 1983. – 471 с.

190. Кирпотин, В. Я. Ф. М. Достоевский. Творческий путь (1821–1859) / В. Я. Кирпотин. – М.: ГИХЛ, 1960. – 607 с.

191. Клибанов, А. И. В мире религиозного сектантства. Братства не было (встречи со скопцами) / А. И. Клибанов // Наука и религия. – 1973. – № 8. – С. 15–20.

192. Клибанов, А. И. Из мира религиозного сектантства. / А. И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1974. – 255 с.

193. Климова, М. Н. Миф о колдуне и очарованной красавице в русской литературе / М. Н. Климова // Вестник ТГПУ. Сер.: Гуманитарные науки. – 2007. – Вып. 8 (71). – С. 60–66.

194. Ковалева, С. В. Антихрист: Н. Ставрогин или П. Верховенский (по роману Ф. М. Достоевского «Бесы») / С. В. Ковалева // Вестник Адыгейского гос. ун-та. Сер. 1. – 2009. – № 1. – С. 26–30.

195. Ковалевский, И. А. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия / И. А. Ковалевский. – М.: Книжный клуб Книговек, 2013. – 256 с.

196. Ковач, А. Поэтика Достоевского. Пер. с румынского Е. Логиновой / А. Ковач. – М.: Водолей Publishers, 2008. – 352 с.

197. Козицкий, П. А. Вопрос о происхождении южно-русского штундизма в нашей литературе. / П. А. Козицкий. – СПб.: тип. «Колокол», 1908. –39 с.

198. Коджаев, М. К. Характеры и идеи Ф. М. Достоевского. / М. К. Коджаев. – Баку: Мутарджим, 2007. – 464 с.

199. Кондратьев, Ф. В. Проблема религиозных культовых новообразований («сект») в психолого-психиатрическом аспекте. Аналитический обзор. / Ф. В. Кондратьев. – М.: изд-во ГНЦ ССП им. В. П. Сербского, 2000. – 100 с.

200. Кондратьев, Ф. В. Религиозность душевнобольного / Ф. В. Кондратьев // Врач. – 1997. – № 3. – С. 42–44.

201. Кондратьев, Ф. В.; Осколкова, С. Н.; Клембовская, Е. В. Медико-социальные последствия деструктивной деятельности тоталитарных сект: аналитический обзор. / Ф. В. Кондратьев, С. Н. Осколкова, Е. В Клембовская. – М.: ГНЦ ССП им. В. П. Сербского, 1998. – 60 с.

202. Конев, А. А. Типы «преступников» по произведениям Ф. М. Достоевского (социально-психологические и духовно-нравственные портреты). Учеб. пособие. / А. А. Конев. – Н. Новгород: изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2005. – 92 с.

203. Кони, А. Ф. На жизненном пути. Из записок судебного деятеля. Изд. 4. / А. Ф. Кони. – Ревель-Берлин: изд-во Библиофилъ, 1922. Т. 1. – 667 с.

204. Кони, А. Ф. Федор Михайлович Достоевский / А. Ф. Кони // Собрание сочинений: В 8 т. М.: Юридическая наука, 1968. Т. VI. С. 406–427.

205. Кони, А. Ф. Штундисты / А. Ф. Кони // На жизненном пути. Т. 1. М.: тип. Сытина, 1914. – С. 601–631.

206. Коновалов, Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. / Д. Г. Коновалов. – Сергиев Посад: тип. Св.–Тр. Сергиевой лавры, 1908. – 256 с.

207. Копшицер, И. З. О психическом заболевании И. Я. Корейши / И. З. Копшицер // Наука и религия. – 1973. – № 8. – С. 50–51.

208. Косоротов, Д. О ритуальных повреждениях у скопцов / Д. Косоротов // Русский антропологический журнал. – 1903. – № 3–4. – С. 166–176.

209. Криницын, А. Б. О счастье и радости в мире Достоевского / А. Б. Криницын. – М.: изд. Дом ЯСК, 2022. – 328 с.

210. Криницын, А. Б. Сюжетология романов Ф. М. Достоевского / А. Б. Криницын. – М.: МАКС Пресс, 2017. – 455 с.

211. Кроз, М. В.; Ратинова, Н. А.; Онищенко, О. Р. Криминальное психологическое воздействие / М. В. Кроз, Н. А. Ратинова, О. Р. Онищенко. – М.: Юрлитинформ, 2008. – 200 с.

212. Кузьминых, Э. С. Роман Ж. Санд «Индиана» и повесть Ф. М. Достоевского «Хозяйка»: опыт сравнительно-исторического анализа / Э. С. Кузьминых // Дергачевские чтения 2011. Русская литература: национальное развитие и региональные особенности: материалы X Всерос. науч. конф. Екатеринбург. – 2012. – Т. 1. – С. 279–286.

213. Кулакова, Е. Е. Детское начало в творческих исканиях Достоевского / Е. Е. Кулакова. – Магнитогорск: Магнитогорский гос. ун-т, 2010. – 199 с.

214. Кулыгин, В. В.; Иванишко, И. В. Противодействие деструктивным культам в Дальневосточном регионе / В. В Кулыгин, И. В. Иванишко // Власть и управление на Дальнем Востоке. – 2008. – № 2 (43). – С. 139–146.

215. Кутбиддинова, Р. А. Психология зависимости: учебно-методич. пособ. / Р. А. Кутбиддинова. – Южно-Сахалинск: СахГУ, 2017. – 128 с.

216. Кутепов, К. В. Секты хлыстов и скопцов. / К. В. Кутепов. – Казань: тип. Императорского университета, 1883. – 575 с.

217. Кушникова, М. М.; Тогулев, В. В. «Кузнецкий венец» Федора Достоевского в его романах, письмах и библиографических источниках минувшего века. Кн. 2. / М. М. Кушникова, В. В. Тогулев. – Кемерово, Кузбассвузиздат, 2007. – 638 с.

218. Кэнноскэ, Н. Словарь персонажей Ф. М. Достоевского / Н. Кэнноскэ. – СПб.: Гиперион, 2011. – 400 с.

219. Л. О. <Оболенский, Л. Е.> Братья Карамазовы. Роман Ф. М. Достоевского (критический анализ). / Л. О. <Л. Е. Оболенский> // Мысль – 1881. – № 2. – С. 229–260.

220. Лазарева, Л. В.; Наумов, И. А. История формирования и развития отечественной системы предупреждения преступлений в дореволюционный

период / Л. В. Лазарева, И. А. Наумов // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. – 2020. – № 1. – С. 110–121.

221. Лебедев, Ю. В. Народный мир в «Записках из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского / Ю. В. Лебедев // В середине века. Историко-литературные очерки. – М.: Современник, 1988. – С. 240–257.

222. Левина, Л. А. Некающаяся Магдалина, или Почему князь Мышкин не мог спасти Настасью Филипповну / Л. А. Левина // Достоевский в конце XX века. Сборник статей. – М.: Классика плюс, 1996. – С. 343–368.

223. Лесков, Н. С. Великосветский раскол. Гренвил Вальдигрев лорд Редсток и его последователи. Очерк современного религиозного движения в петербургском обществе. 2 изд. / Н. С. Лесков. – СПб.: тип. В. Тушнова, 1877. – 119 с.

224. Ливанов, Ф. В. Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Т. II. Изд. 1. / Ф. В. Ливанов. – СПб.: тип. М. Хана, 1870. – 820 с.

225. Лилеев, М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Вып. I. / М. И. Лилеев. – Киев: тип. Г. Т. Горчак-Новицкого, 1895. 610 с.

226. Липранди, И. П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект как в религиозном, так и в политическом их значении / Сост. Липранди (1853). – Лейпциг: Э. Л. Каспрович, 1883. – 84 с.

227. Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. Изд. 2, испр. / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.

228. Лосский, Н. О. Бог и мировое зло. / Н. О. Лосский. – М.: Республика, 1999. – 431 с.

229. Лосский, Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. / Н. О. Лосский. – Нью-Йорк: изд-во им. Чехова, 1953. – 408 с.

230. Лотман, Л. М. О литературном подтексте одного из эпизодов повести Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» (сон про белого быка) / Л. М. Лотман // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 12. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. – С. 67–77.

231. Лотман, Л. М. Романы Достоевского и русская легенда / Л. М. Лотман // Русская литература. – 1972. – № 2. – С. 120–141.

232. Лотман, Л. М. «Село Степанчиково» Достоевского в контексте литературы второй половины XIX века / Л. М. Лотман // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 7. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1987. – С. 152–165.

233. Лохвицкий, А. В. Курс русского права. 2 изд., испр. и доп., сведенное с кассационными решениями. / А. В. Лохвицкий. – СПб.: скоропечатная Ю. О. Шрейера, 1871. – 704 с.

234. Лукьянов, С. А. К вопросу о массовых самоубийствах старообрядцев в XVII–XVIII вв. / С. А. Лукьянов // Вестник Московского университета МВД России. – 2015. – № 9. – С. 18–21.

235. Лярский, А. Б. «Простите, дорогие мама и папа». Родители, дети и борьба с подростковыми самоубийствами в России конца XIX – начала XX века. / А. Б. Лярский. – СПб.: Крига, Победа, 2017. – 600 с.

236. Мальцев, А. И. Об одном из основных аспектов вероучения староверов-странников / А. И. Мальцев // Книга и литература в культурном контексте. Сборник научных статей, посвященных 35-летию начала археографической работы в Сибири 1965–2000. Новосибирск, 2003. – С. 447–452.

237. Мандель, Б. Р. Психология зависимостей (аддиктология). Учеб. пособие. / Б. Р. Мандель. – М.: Вузовский учебник, ИНФРА-М, 2012. – 320 с.

238. Маргаритов, С. Д. История русских мистических и рационалистических сект. Изд. 3, испр. и доп. / С. Д. Маргаритов. – Симферополь: Таврическая губернская типография, 1910. – 250 с.

239. Мартинович, В. А. Нетрадиционная религиозность в Беларуси. Тенденции и опасности. / В. А. Мартинович. – Минск: изд-во Белорусского экзархата, 2010. – 143 с.

240. Мартинович, В. А. Сектантство: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. / В. А. Мартинович. – М.: Познание, 2018. – 552 с.

241. Мартинович, В. А. Становление понятий «секта» и «культ» в западном религиоведении XX века / В. А. Мартинович // Философия и социальные науки. – 2009. – № ½. – С. 38–42.

242. Меерсон, О. А. Четвертый брат или козел отпущения ex machina / О. А. Меерсон // «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. Под ред. Т. А. Касаткиной. – М.: Наука, 2007. – С. 565–604.

243. Мельник, В. И. Блаженный Иоанн Корейша в русской литературе: художественный образ и духоносная личность / В. И. Мельник // Духовный Собеседник. – 2004. – № 4 (40). – Самара: Самарский Дом печати. – С. 136–152.

244. Мережковский, Д. С. Грядущий Хам / Д. С. Мережковский // Собрание сочинений. Грядущий Хам. М.: Республика, 2004. – С. 4–152.

245. Мережковский, Д. С. Л. Толстой и Достоевский / Д. С. Мережковский // Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. – С. 5–350.

246. Ми Сюйян Раскольники в «Записках из Мертвого дома»: взаимодействие художественного текста с публицистикой / Ми Сюйян // Известия УрФУ. Сер. 2. Гуманитарные науки. – 2017. Т. 19. – № 4 (169). – С. 139–146.

247. Миллер, О. Ф. Русские писатели после Гоголя. Чтения, речи, статьи [3 ч.]. Часть 1. И. С. Тургенев — Ф. М. Достоевский. Изд. 3, изм. и доп. / О. Ф. Миллер. – М–СПб.: изд. т-ва М. О. Вольф, 1887. – 392 с.

248. Минц, З. Г. Блок и Достоевский / З. Г. Минц // Достоевский и его время. Л.: Наука. Ленингр. отд., 1971. – С. 217–247.

249. Михновец, Н. Г. «Гроза» — «Кроткая» — «Бесприданница»: история метасюжета и проблема постижения факта действительности / Н. Г. Михновец // Печать и слово Санкт-Петербурга: Сб. научн. трудов.

Петербургские чтения–2012. Ч. II. Литературоведение. – СПб.: изд-во Петербургский институт печати (СПГУТД), 2013. – С. 100–112.

250. Михнюкевич, В. А. Русский фольклор в художественной системе Ф. М. Достоевского / В. А. Михнюкевич. –Челябинск: Челябинский гос. ун-т, 1994. – 320 с.

251. Михнюкевич, В. А. Фольклор в «Бесах» Достоевского / В. А. Михнюкевич. // Русская литература. – 1991. – № 4. – С. 18–33.

252. Москаленко, А. Т. Кто такие иеговисты? / А. Т. Москаленко. – М.: Знание, 1959. – 32 с.

253. Мочульский, К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. / К. В. Мочульский. – М.: Республика, 1995. – 607 с.

254. Надеждин, Н. И. Исследование о скопческой ереси. Изд. 2. Н. И. Надеждин. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 376 с.

255. Наумов, А. В. Практика применения Уголовного кодекса Российской Федерации: комментарий судебной практики и доктринальное толкование. / А. В. Наумов. – М.: Волтрес Клувер, 2005. – 1024 с.

256. Недзвецкий, В. А. Право на личность и ее тайну («Бедные люди» и «Слабое сердце» Ф. М. Достоевского) / В. А. Недзвецкий // Статьи о русской литературе XIX–XX веков. Научная публицистика. Воспоминания. – Нальчик: ООО Тетраграф, 2011. – С. 313–332.

257. Нестюричева, Н. А. Реминисцентное измерение повести Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» / Н. А. Нестюричева // Вестник Удмуртского университета. Сер. История и филология. – 2013. – Вып. 4. – С. 25–32.

258. Никольская, Г. В. Русские писатели о Достоевском / Г. В. Никольская // Достоевский. Однодневная газета Русского библиологического общества. – 1921. – 30 октября (12 ноября). – С. 4–7.

259. Никольская, Т. К. Роман «Бесы» и пророчества о русской религиозной истории XX века / Т. К. Никольская // Достоевский и современность. Материалы XIX Международных Старорусских чтений

2004 года. – Великий Новгород: Дом-музей Ф. М. Достоевского, 2005. – С. 150–154.

260. Оксиюк, М., митр. Эсхатология свт. Григория Нисского. / М. Оксиюк. – Киев: Общество любителей православной литературы, 2006. – 696 с.

261. Опиц, Р. Эксперимент Достоевского с повседневностью: роман «Подросток» / Р. Опиц // Роман Ф. М. Достоевского «Подросток». Возможности прочтения. – Коломна: КГПИ, 2003. – С. 28–52.

262. Ореханов, Г. Л. Жестокий суд России. В. Г. Чертков в жизни Л. Н. Толстого. / Г. Л. Ореханов. – М.: изд-во ПСТГУ, 2009. – 192 с.

263. Осмоловский, О. Н. Идея «сверхчеловека» у Лермонтова и Достоевского (Печорин и Ставрогин) / О. Н. Осмоловский // Достоевский и современность. Материалы XVI Международных Старорусских чтений 2001 года. – Старая Русса: Новгородский гос. объединенный музей-заповедник, 2002. – С. 152–160.

264. Панченко, А. А. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2 изд. / А. А. Панченко. – М.: ОГИ, 2004. –541 с.

265. Пеликан, Е. В. Судебно-медицинские исследования скопчества. Исторические сведения о нем. Ч. 2. Судебно-медицинская. / Е. В. Пеликан. – СПб.: Печатная В. И. Головина, 1872. – 257 с.

266. Переверзев, В. Ф. Гоголь. Достоевский. Исследования. / В. Ф. Переверзев. – М.: Советский писатель, 1982. – 512 с.

267. Плетнев, Р. В. Сердцем мудрые. О «старцах» у Достоевского / Р. В. Плетнев // О Достоевском. Сб. ст. под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929 / 1933 / 1936. – М.: Русский путь, 2007. – С. 251–263.

268. Плотников, К. Н. История и обличение русского сектантства, изд. 2, перераб. / К. Н. Плотников. – Петроград: тип. М. И. Акинфеева, 1914. – 340 с.

269. Подосокорский, Н. Н. Наполеоновская тема в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» / Н. Н. Подосокорский //

Диалог культур: Россия – Запад – Восток: Материалы Международной научно-практической конференции «Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие. X Юбилейные Кирилло-Мефодиевские чтения» 12–14 мая 2009 г. – М.-Ярославль, 2009. – С. 210–215.

270. Подосокорский, Н. Н. Религиозный аспект наполеоновского мифа в романе «Преступление и наказание»: образ «Наполеона-пророка» и мистические секты русских раскольников-почитателей Наполеона / Н. Н. Подосокорский // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 2022. – № 2 (18). – С. 89–143.

271. Полянская, В. А. Анализ личности потерпевшего как объекта скрытого психологического воздействия / В. А. Полянская // Сибирский юридический вестник. – 2011. – № 4. – С. 94–100.

272. Понкратова, Е. Г. Комическое в «юмористическом романе» «Село Степанчиково и его обитатели» Ф. М. Достоевского / Е. Г. Понкратова // Достоевский и современность. Материалы XXIV Международных Старорусских чтений 2009 года. – Великий Новгород, 2010. – С. 218–224.

273. Попов, А. В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Исследование Ардалиона Попова. / А. В. Попов. – Казань: Типо-Литография Императорского Университета, 1904. – 528 с.

274. Попович Иустин, св. прп. Достоевский о Европе и славянстве / Иустин Попович. – М.–СПб.: изд-во Сретенского монастыря, 2002. – 288 с.

275. Порошенков, Е. П. Язык и стиль повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» / Е. П. Порошенков // Вопросы русской литературы (Ученые записки МГПИ им. Ленина). – 1968. – № 288. – С. 181–200.

276. Поселянин, Е. Идеалы христианской жизни / Е. Поселянин // Бесплатное приложение к журналу «Русский паломник» за 1913 г. Кн. 3. – С. 175–177.

277. Постникова, Е. Г. Феномен «харизмы власти» в повести Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» / Е. Г. Постникова

// Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. – 2016. – Т. 1 (1). – С. 123–138.

278. Прокурова, Н. С. Обитель скорби и неволи в русской литературе. / Н. С. Прокурова – Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2014. – 216 с.

279. Пругавин, А. С. Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине) Вып. 1. / А. С. Пругавин. – М.: Задруга, 1917. – 128 с.

280. Прыжов, И. Г. Двадцать шесть московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков. Изд. Н. Баркова. / И. Г. Прыжов. – М.: тип. Семена, 1864. – 158 с.

281. Пудовочкин, Ю. Е. Квалификация соучастия в преступлении. Судебная практика. Научно-практическое пособие. / Ю. Е. Пудовочкин. – М.: Российский гос. ун-т правосудия, 2017. – 176 с.

282. Пулькин, М. В. Дуэль с антихристом. По материалам расследования самосожжений / М. В. Пулькин // Суицидология. Научно-практический журнал. – 2016. Т. 7. – № 4 (25). – С. 57–62.

283. Пулькин, М. В. Самосожжения старообрядцев в конце XVII–XVIII вв. / М. В. Пулькин // Новый исторический вестник. – 2005. – № 1 (14). – С. 5–13.

284. Пулькин, М. В. Самосожжения старообрядцев: проблема лидерства / М. В. Пулькин // Суицидология. Научно-практический журнал. – 2014. – № 1 (14). – С. 56–62.

285. Реизов, Б. Г. «Хозяйка» Ф. М. Достоевского (к проблеме жанра) / Б. Г. Реизов // Русская литература. – 1976. – № 1. – С. 144–148.

286. Реутский, Н. В. Московские «божьи люди» во второй половине XVIII и XIX столетии / Н. В. Реутский // Русский Вестник. – 1882. – № 5. – С. 5–79.

287. Рождественский, А. В. Южнорусский штундизм. / А. В. Рождественский. – СПб.: тип. Департамента Уделов, 1889. – 295 с.

288. Розанов, В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария / В. В. Розанов // Уединенное. М.: Эксмо-пресс, 1998. – С. 9–200.

289. Розенко, С. В. Криминальное сектантство: проблемы криминализации и наказуемости / С. В. Розенко // Вестник Пермского университета. – 2011. – Вып. 4 (14). – С. 180–185.

290. Розенталь, Т. К. Страдание в творчестве Достоевского. Психогенетическое исследование / Т. К. Розенталь // Вопросы изучения и воспитания личности. – 1919. – № 1. – С. 88–107.

291. Румянцева, Э. М. Проблема преступления и наказания в творчестве Ф. М. Достоевского / Э. М. Румянцева // Анализ художественного произведения. Художественное произведение в контексте творчества писателя. – М.: Просвещение, 1987. – С. 102–118.

292. Саису, Н. Восприятие романа «Идиот» в Японии / Н. Саису // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. – 2017. – Вып. 1. – С. 79–88.

293. Сальвестрони, С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского / пер. с ит. (Серия «Религиозные мыслители»). / С. Сальвестрони. – М.: изд-во ББИ, 2015. – 258 с.

294. Сараскина, Л. И. «Бесы» или Русская трагедия / Л. И. Сараскина // «Бесы»: антология русской критики. – М.: Согласие, 1996. – С. 435–459.

295. Сараскина, Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. / Л. И. Сараскина. – М.: Советский писатель, 1990. – 478 с.

296. Сараскина, Л. И. «Противоречия вместе живут…» (Хромоножка в «Бесах» Достоевского) / Л. И. Сараскина // Вопросы литературы. – 1984. – № 11. – С. 151–176.

297. Сафронова, Е. Ю. Вопрос о жанре произведения Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» / Е. Ю. Сафронова // Филология и человек. – 2021. – № 1. – С. 114–133.

298. Сафронова, Е. Ю. Дискурс права в творчестве Ф. М. Достоевского 1846–1862 годов. / Е. Ю. Сафронова. – Барнаул: изд-во Алтайского государственного ун-та, 2013. – 182 с.

299. Свительский, В. А. Романтическая повесть Достоевского / В. А. Свительский // Индивидуальность писателя и литературно-общественный процесс. – Воронеж, 1978. – С. 46–55.

300. Седельникова, О. В. Ф. М. Достоевский и кружок Майковых. / О. В. Седельникова. – Томск: изд-во ТПУ, 2006. – 275 с.

301. Семенов, Е. И. Роман Достоевского «Подросток» (проблематика и жанр). / Е. И. Семенов. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1979. – 168 с.

302. Сиваков, Е. А. Тоталитарная секта АУМ Синрике и религиозная безопасность Японии / Е. А. Сиваков // Ежегодник Япония. – 2007. – № 36. – С. 188–205.

303. Сидоров, А. И. Апологетический труд Оригена «Против Кельса (Цельса)» / А. И. Сидоров // Альфа и Омега. – 2008. – № 3 (53). – С. 33–51.

304. Сикорский, И. А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии. / И. А. Сикорский. – Киев: Типо-Литография Императорского ун-та Св. Владимира, 1898. – 46 с.

305. Сикорский, И. А. Эпидемические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах (близ Тирасполя) / И. А. Сикорский // Вопросы нервно-психической медицины, Киев. – 1897. – Вып. 3, июль-сентябрь. – С. 453–511.

306. Симатова, О. Б. Психология зависимости: учебное пособие / О. Б. Симатова // Чита: Забайкальский гос. гуманитарно-пед. ун-т им. Н. Г. Чернышевского. – 2006. – 300 с.

307. Скавронский, Н. (Ушаков А. С.) Очерки Москвы Н. Скавронского. Вып. 1. / Н. Скавронский (А. С. Ушаков). – М.: в тип. Бахметева, изд. А. Черенин и К°, 1862. – 287 с.

308. Скафтымов, А. П. Тематическая композиция романа «Идиот» / А. П. Скафтымов // Творческий путь Достоевского. Сборник статей. Под ред. Н. Л. Бродского. – Л.: Сеятель, 1924. – С. 131–185.

309. Слонимский, А. Л. Юрий Тынянов. Достоевский и Гоголь (К теории пародии). Сборники по теории поэтического языка. Издание «Опояз» 1921 года / А. Л. Слонимский // Достоевский. Однодневная газета Русского библиологического общества, Пг. 30 октября (12 ноября) 1921 г. – С. 29–30.

310. Смелзер, Н. Социология: пер. с англ. / Н. Смелзер. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.

311. Снигирева, С. Д. Мотив самозванства и сектантский контекст в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» / С. Д. Снигирева // Русская литература. – 2019. – № 4. – С. 81–91.

312. Соколова, В. Ф. Тема церковного раскола в публицистике и художественном творчестве Ф. М. Достоевского / В. Ф. Соколова // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. Музей истории и культуры старообрядчества, Боровский ист.-краевед. Музей. – М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2005. Т. II. – С. 288–294.

313. Соловьев, В. С. Смысл любви / В. С. Соловьев // Смысл любви: избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – С. 125–182.

314. Степанян, К. А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. / К. А. Степанян. – М.: Раритет, 2005. – 512 с.

315. Степун, Ф. А. Миросозерцание Достоевского / Ф. А. Степун // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. – М.: Книга, 1990. С. 332–352.

316. Сыромятников, О. И. Антихрист в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» / О. И. Сыромятников // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Сер. Филология. – 2014. – № 4. – С. 112–121.

317. Тимашев, Н. С. Религиозные преступления по действующему русскому праву / Н. С. Тимашев. – Пг.: Сенатская тип., 1916. – 104 с.

318. Тихомиров, Б. Н. «Лазарь, гряди вон». Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении. Книга-комментарий. / Б. Н. Тихомиров. – СПб.: Серебряный век, 2005. – 472 с.

319. Тихомиров, Б. Н. Неизвестный набросок Ф. М. Достоевского к неосуществленному публицистическому замыслу «Статьи об отношении России к Европе и об русском верхнем слое» / Б. Н. Тихомиров // Статьи о Достоевском 1971–2001. – СПб.: Серебряный век, 2001. – С. 19–23.

320. Тихонравов, Ю. В. Судебное религиоведение. Фундаментальный курс / Ю. В. Тихонравов. – М.: ЗАО «Бизнес-школа «Интел-Синтез», 1998. – 272 с.

321. Трефолев, Л. Н. Странники / Л. Н. Трефолев // Русский архив. – 1866. – № 4. С. 602–627.

322. Троицкий, С. В. В каком отношении учение русского штундизма находится к немецкому протестантизму / С. В. Троицкий // Миссионерское обозрение. – СПб., 1905. – № 1. – С. 65–74.

323. Трофимов, Е. А. «Село Степанчиково и его обитатели»: повесть о «лжепророке» / Е. А. Трофимов // Достоевский и мировая культура. – СПб.: Серебряный век, 2000 – № 15. – С. 22–41.

324. Туниманов, В. А. Достоевский и Некрасов / В. А. Туниманов // Достоевский и его время. – Л.: Наука. Ленингр. отд., 1971. – С. 33–66.

325. Туниманов, В. А. Творчество Достоевского 1854–1862. / В. А. Туниманов. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1980. – 293 с.

326. Тусичишный, А. П. Идейные источники образов Ф. М. Достоевского / А. П. Тусичишный. – М.: МГЭИ, 2010. – 88 с.

327. Тынянов, Ю. Н. Достоевский и Гоголь (к теории пародии). / Ю. Н. Тынянов. – Петроград: ОПОЯЗ, 1921. – 48 с.

328. Узков, И.; Маят, Е. Профессия — паразит… / И. Узков, Е. Маят // Наука и религия. – 1960. – № 12. – С. 26–33.

329. Украинский, Г. В. Святитель Игнатий Брянчанинов и образ старца Зосимы у Ф. М. Достоевского / Г. В. Украинский // Журнал Московской Патриархии. – 1989. – № 6. – С. 69–73.

330. Унрау, В. В. Становление теории сект в западной науке в XX веке: от М. Вебера до Б. Джонсона / В. В. Унрау // Культура. Духовность. Общество. – 2012. – № 2. – С. 47–53.

331. Ушинский, А. Д. О причинах появления рационалистических учений штунды и некоторых других подобных сект в сельском православном населении и мерах против распространения учения этих сект / А. Д. Ушинский. – Киев: тип. С. В. Кульженко, 1884. – 80 с.

332. Федорова, Е. А. Принцип доминанты в образах героев романа «Бесы» Ф. М. Достоевского (в свете этического учения А. А. Ухтомского) / Е. А. Федорова // Проблемы исторической поэтики. – 2023. – Т. 21. – № 1. – С. 114–139.

333. Федорова, Е. А. Церковный календарь, евангельский и литургический текст в романе «Подросток» и «Дневнике писателя» (1876) / Е. А. Федорова // Проблемы исторической поэтики. – 2021. – Т. 19. – № 1. – С. 258–282.

334. Фокин, П. Е. Типология харизматического лидерства в романах Достоевского / П. Е. Фокин // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества / Материалы Междунар. конф., состоявшейся в Университете Тиба (Япония) 22–25 августа 2000 г. – М.: ИД Грааль, 2002. – С. 153–164.

335. Франк, С. Л. Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского) / С. Л. Франк // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. – М.: Книга, 1990. – С. 391–397.

336. Фридлендер, Г. М. Реализм Достоевского. / Г. М. Фридлендер. – М.-Л.: Наука, Ленингр. отд., 1964. – 404 с.

337. Хализев, В. Е. Основы теории литературы. Ч. 1. / Учебное пособие для студентов факультетов филологических и журналистики российских университетов. / В. Е. Хализев. – М.: Б. и., 1994. – 107 с.

338. Халтулари, Д. В. Обзор мероприятий Министерства Внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 гг. / Д. В. Халтулари. – СПб.: изд. Департамента Общих дел; тип. Министерства Внутренних дел, 1903. – 340 с.

339. Хассен, С. Противостояние сектам и контролю над сознанием. / С. Хассен – М.: АСТ, 2006. – 315 с.

340. Цой, Л. Н. Проблема раскола и народных ересей в творчестве Ф. М. Достоевского. / Л. Н. Цой. – Якутск: изд-во ЯГУ, 1995. – 114 с.

341. Чернышева, Е. Г. Библейские образы в сознании героев и нарративной структуре повестей Ф. М. Достоевского «Двойник» и «Хозяйка» / Е. Г. Чернышева // Ученые записки Московского гуманитарного педагогического института. – М.: МГПИ, 2004. – С. 232–245.

342. Четыркин, Ф. В. По поводу мер против распространения штунды в одной из епархий / Ф. В. Четыркин // Церковный Вестник, издаваемый при Санкт-Петербургской духовной академии за 1880 год. – СПб., 1880, № 47. – С. 9–11.

343. Чиж, В. Ф. Достоевский как психопатолог. / В. Ф. Чиж. – М.: Унив. тип., 1885. – 123 с.

344. Чирков, Н. М. О стиле Достоевского. / Н. М. Чирков – М.: Наука, 1967. – 303 с.

345. Чулков, Г. И. Как работал Достоевский / Г. И. Чулков. – М.: Советский писатель, 1939. –339 с.

346. Шалагин, А. Е. Ответственность за руководство и участие в деятельности деструктивных религиозных организаций асоциальной направленности / А. Е. Шалагин // Вестник экономики, права и социологии. Право. – 2012. – № 3. – С. 247–251.

347. Шараков, С. Л. Духовный символизм Ф. М. Достоевского. / С. Л. Шараков – М: Проспект, 2024. – 280 с.

348. Шарапов, Р. Д. Преступления против здоровья населения и общественной нравственности. / Научно-практическое пособие. / Р. Д. Шарапов. – Тюмень: Тюменский юридический ин-т МВД России, 2002. – 87 с.

349. Шерварлы, М. Г. Философия владычества в повести «Хозяйка» // Материалы XXVIII Международных Старорусских чтений 23–26 мая 2013

года. / М. Г. Шерварлы. – Великий Новгород: Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, 2014. – С. 290–296.

350. Шимановский, В. М. Преступные деяния по Уложению о наказаниях уголовных и исправительных и Уставу о наказаниях, налагаемых мировыми судьями. / В. М. Шимановский. – Одесса: тип. акционерного Южно-русского общества печатного дела, 1910. – 648 с.

351. Ширяев, В. Н. Религиозные преступления. Историко-догматические очерки / В. Н. Ширяев. – Ярославль: тип. губернского правления. 1909. – 422 с.

352. Шкловский, В. Б. За и против. Заметки о Достоевском / В. Б. Шкловский. – М.: Советский писатель, 1957. – 260 с.

353. Шугаевский, А. С. Из наблюдений над штундизмом в Киевской губернии / А. С. Шугаевский // Вера и разум. Журнал богословско-философский. – 1886. – № 20. – Харьков: тип. Окружного штаба. – С. 401–428.

354. Щапов, А. П. Собрание сочинений: В 3 т. / А. П. Щапов. – СПб.: изд. М. В. Пирожкова. – 1906–1937.

355. Щенников, Г. К. Художественное мышление Достоевского / Г. К. Щенников. – Свердловск: Средне-Уральское книжное изд-во, 1978. – 176 с.

356. Эгеберг, Э. Ф. М. Достоевский в поисках положительно прекрасного человека. «Село Степанчиково» и «Идиот» / Э. Эгеберг // Проблемы исторической поэтики. – 1998. – № 5. – С. 385–390.

357. Якобий, И. П. Об уголовной наказуемости принадлежности к изуверным сектам / И. П. Якобий // Журнал Министерства юстиции. – 1912. – май. – С. 98–132.

358. Якубова, Р. Х. Роман Ф. М. Достоевского «Подросток»: искусство диалога и синтеза. / Р. Х. Якубова. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2012. – 102 с.

359. Якубович, И. Д. К характеристике стилизации в «Подростке» / И. Д. Якубович // Достоевский. Материалы и исследования. – № 3. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1978. – С. 136–143.

360. Якубович, И. Д. Проблема человеческой свободы в «Хозяйке» Достоевского и «Грозе» А. Н. Островского (Две Катерины) / И. Д. Якубович // Достоевский. Материалы и исследования, – № 14. СПб.: Наука, 1997. – С. 108–116.

361. Якушин, Н. И. Достоевский в Сибири. Очерк жизни и творчества. / Н. И. Якушин. – Кемерово: Кемеровское книжное изд-во, 1960. – 210 с.

362. Янг, С. Картина Гольбейна «Христос в могиле» в структуре романа «Идиот» / С. Янг // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сб. работ отечественных и зарубежных ученых под ред. Т. А. Касаткиной. – М.: Наследие, 2001. – С. 28–39.

Электронные ресурсы удаленного доступа:

363. Амелин, Г. Г. Образ Николы-Чудотворца в «Преступлении и наказании». – Электронный ресурс. – URL: Лекция xii. Образ Николы-Чудотворца в «Преступлении и наказании». Лекции по философии литературы. Григорий Амелин. (sv-scena.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

364. Анненков, П. В. Современная беллетристика. Г-н Помяловский. – Электронный ресурс. – URL: Павел Анненков - Г-н Помяловский » Электронные книги купить или читать онлайн | библиотека LibFox Дата обращения: 02.07.2026.

365. Бахмустов, Е. С. Секта бегунов — радикальный толк раскола // Регионология, 2008. № 1. – Электронный ресурс. – URL: Е. С. Бахмустов. Секта бегунов — радикальный толк раскола | журнал «Регионология» (regionsar.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

366. Бондач, А. Г. Каноны о самоубийствах / Азбука веры. – Электронный ресурс. – URL: Каноны о самоубийствах - А.Г. Бондач - читать, скачать (azbyka.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

367. Бочаров, А.; Чернышов, А. Синдром Корейши // Независимая газета, 02.10.2002. – Электронный ресурс. – URL: https://www.ng.ru/style/2002-10-02/8_koreysha.html?ysclid=lc2mkaac43489044320 Дата обращения: 02.07.2026.

368. Брянчанинов, Игнатий, свт. О отшельнической жизни / Приношение современному монашеству. – Электронный ресурс. – URL: Игнатий (Брянчанинов) свт. О отшельнической жизни (текст) (xpa-spb.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

369. Булгаков, С. В. Нетовцы. Нетовщина глухая, или Спасово согласие. – Электронный ресурс. – URL: Нетовцы. Нетовщина глухая, или Спасово согласие – Справочник по ересям, сектам и расколам, С.В. Булгаков (azbyka.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

370. Варсегова, Н. Шофер создал секту, где людей «лечили» солнцем, чаем и прикладывая журналы к больному месту // Комсомольская правда, 21.12.201. – Электронный ресурс. – URL: WWW.MSK.KP.RU: https://www.msk.kp.ru/daily/26772/3805981/ Дата обращения: 02.07.2026.

371. Викторович, В. А. Гоголь и Достоевский: лекция / Курс: «Достоевский. Писатель, заглянувший в бездну» – Электронный ресурс. – URL: Гоголь и Достоевский лекция смотреть, слушать и читать онлайн. Курс Достоевский. Писатель, заглянувший в бездну. Владимир Викторович - Магистерия (magisteria.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

372. Дворкин, А. Л. Дети — заложники тоталитарных сект. / Доклад на Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные проблемы изучения новых религиозных движений и сект». Рязань, 2008. – Электронный ресурс. – URL: Дети — заложники тоталитарных сект — antiCEKTA.ru Дата обращения: 02.07.2026.

373. «Думала, йога — оказалось, секта: кто превращает женщин в жриц» // VK Видео Линза. – Электронный ресурс. – URL: https://yandex.ru/video/preview/9110863780258403010 Дата обращения: 02.07.2026.

374. Ефремова, Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М.: Русский язык, 2000. – Электронный ресурс. – URL: Толковый словарь Ефремовой (efremova.info) Дата обращения: 02.07.2026.

375. Кантор, В. К. Антихрист, или Вражда к Европе: становление тоталитаризма // Октябрь, 2001. № 1. – Электронный ресурс. – URL: Октябрь 2001/1 — Журнальный зал (gorky.media) Дата обращения: 02.07.2026.

376. Карпачева, Т. С. Богородица и лжебогородица в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» / Университетский научный журнал, 2022. № 68 (филологические и исторические науки, археология и искусствоведение). – Электронный ресурс. – URL: http://unipress.pro/catalog.php?pid=223&aid=4857 Дата обращения: 02.07.2026.

377. Мельников-Печерский, П. И. Очерки поповщины. – Электронный ресурс. – URL: https://sv-scena.ru/Buki/Ochyerki-popovshchiny.10.html Дата обращения: 02.07.2026.

378. Новосибирские полицейские задержали сектантов из Казахстана. Религиозная группировка проработала почти 22 года / Вести. Новосибирск. – Электронный ресурс. – URL: Новосибирские полицейские задержали сектантов из Казахстана - Вести (nsktv.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

379. Панченко, А. А. Петербург как столица скопцов / Отечественные записки. 2004, № 2. – Электронный ресурс. – URL:Режим доступа: А. А. Панченко о Петербурге и скопцах (krotov.info) Дата обращения: 02.07.2026.

380. Плотников, К. Н. История русского раскола старообрядчества. – Электронный ресурс. – URL: История русского раскола старообрядчества, 6. Толк нетовщины или Спасово согласие - Константин Никанорович Плотников - читать, скачать (azbyka.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

381. Подосокорский, Н. Н. Отечественная война 1812 года в творчестве Ф. М. Достоевского. – Электронный ресурс. – URL: Николай Подосокорский. Отечественная война 1812 года в творчестве Ф.М. Достоевского (verav.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

382. Покровский, Н. Н. Самосожжения староверов в Сибири / Библиотека Сибирского краеведения. – Электронный ресурс. – URL: Самосожжения староверов в Сибири Библиотека сибирского краеведения (nios.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

383. Половцов, А. А. Кельсиев, Василий Иванович / Русский биографический словарь. Т. 8. – Электронный ресурс. – URL: Кельсиев, Василий Иванович, Русский биографический словарь. Том 8 - А.А. Половцов (azbyka.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

384. Полонский, И. Возвращение «Аум Синрикё». В Москве раскрыт филиал знаменитой секты / Военное обозрение, 22.10.2015: – Электронный ресурс. – URL: Возвращение «Аум синрикё». В Москве раскрыт филиал знаменитой секты (topwar.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

385. Прыжов, И. Г. Житие Ивана Яковлевича, известного пророка в Москве / Московские дуры и дураки. СПб.: тип. Н. Л. Таблена, 1860. 52 с. – Электронный ресурс. – URL: Читать онлайн "Московские дуры и дураки" - Прыжов Иван Гаврилович - RuLit - Страница 4 Дата обращения: 02.07.2026.

386. Сальников, А. Пророк умер, но дело его живет — уголовное / Новая Сибирь, 31.07.2022. – Электронный ресурс. – URL: Пророк умер, но дело его живет - уголовное - Новая Сибирь (newsib.net) Дата обращения: 02.07.2026.

387. Снигирева, С. Д. Идея принятия страдания в творчестве Ф. М. Достоевского и ее связь с тематикой раскола и мифом о земле / Litera, 2020. № 9. С. 51–63. – Электронный ресурс. – URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=33788 Дата обращения: 02.07.2026.

388. Сухова, Н. Ю. Коновалов // Православная энциклопедия. Электронная версия. – Электронный ресурс. – URL: https://www.pravenc.ru/text/1841946.html Дата обращения: 02.07.2026.

389. Хассен, С. Освобождение от психологического насилия. Перевод: Евгений Волков, психолог, переводчик, доцент Нижегородского университета. – Электронный ресурс. – URL: Малый персональный культ - стр. 22 (textarchive.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

390. Шевцова, М. Опискин и Остромов: образ обыкновенного мошенника // Smart Power Journal — общественное онлайн-издание о политике и культуре. – Электронный ресурс. – URL: Электронный ресурс. Режим

доступа: Опискин и Остромов: образ обыкновенного мошенника (smartpowerjournal.ru) Дата обращения: 02.07.2026.

Диссертации и авторефераты:

391. Александров, И. А. Правовое регулирование функционирования деструктивных религиозных объединений во второй половине XIX — начале XX вв. в России: дисс. … канд. юрид. наук: 12.00.01 / И. А. Александров. – Тольятти, 2017. – 214 с.

392. Арямов, А. А. Уголовно-правовая категория «зависимость»: дисс. … канд. юрид. наук: 12.00.08 / А. А. Арямов. – Свердловск, 1991. – 161 с.

393. Асланян, В. Ю. Психологическое воздействие служителей деструктивных религиозных культов как предмет профессиональной оценки экспертами-психологами: дисс. … канд. псих. наук: 19.00.03 / В. Ю. Асланян. – М., 2009. – 203 с.

394. Астахова, Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности: дисс. … докт. филос. наук: 09.00.14 / Л. С. Астахова. – М., 2013. – 324 с.

395. Балдин, П. П. Движение штундистов в России во второй половине XIX — начале XX веков: дисс. … канд. ист. наук: 07.00.02 / П. П. Балдин. – М., 2013. – 205 с.

396. Башкатов, Л. Д. Религиозная преступность: уголовно-правовые и криминологические проблемы: дисс. ... канд. юрид. наук: 12.00.08 / Л. Д. Башкатов. – М., 2001. – 224 с.

397. Богач, Д. А. Аксиология природы в мировоззренческом и творческом опыте Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 / Д. А. Богач. – Челябинск, 2017. – 215 с.

398. Богданова, О. А. Достоевский — романист 1860-х годов и традиции натуральной школы (трансформация конфликта «человек и среда»): дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 / О. А. Богданова. – М., 1989. – 223 с.

399. Бурковская, В. А. Криминальный религиозный экстремизм: уголовно-правовые и криминологические основы противодействия: дисс. … докт. юрид. наук: 12.00.08 / В. А. Бурковская. – М., 2006. – 469 с.

400. Василенко, М. М. Предупреждение преступлений, совершаемых членами религиозных тоталитарных сект: дисс. … канд. юрид. наук: 12.00.08 / М. М. Василенко. – Саратов, 2006. – 260 с.

401. Вигерина, Л. И. «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского: личность и народ: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 / Л. И. Вигерина. – СПб., 1992. – 200 с.

402. Галкин, А. Б. Образ Христа в творческом сознании Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 /А. Б. Галкин. – М., 1992. – 193 с.

403. Григорьева, Л. И. Нетрадиционные религии в современной России: социальная природа и тенденции эволюции»: автореферат дисс. … канд. филос. наук. 09.00.06; 09.00.11 / Л. И. Григорьева. – М., 1994. – 21 с.

404. Дехтевич, О. И. Хлыстовское движение в России во второй половине XIX — начале XX века: дисс. … канд. ист. наук: 07.00.02 / О. И. Дехтевич. – М., 2009. – 200 с.

405. Дилакторская, О. Г. Петербургская повесть в русской литературе XIX века: Пушкин, Гоголь, Достоевский: дисс. … докт. филол. наук: 10.01.01 / О. Г. Дилакторская. – М., 2000. – 688 с.

406. Егоренкова, Г. И. Поэтика характера и сюжета в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: дисс. … канд. филол. наук: 10.00.00 / Г. И. Егоренкова. – М., 1972. – 191 с.

407. Коноплев, Н. С. О некоторых противоречиях мировоззрения Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филос. наук: 06.620 / Н. С. Коноплев. – Иркутск, 1970. – 210 с.

408. Криволапов, В. П. Традиция древнерусской культуры в творчестве Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 / В. П. Криволапов. – Л., 1986. –214 с.

409. Кузьмин, А. В. Феномен деструктивности новых религиозных движений: дисс. … канд. филос. наук: 09.00.13 / А. В. Кузьмин. – Белгород, 2009. – 204 с.

410. Кунильский, А. Е. Христианские основы мировосприятия и изображения героя в произведениях Ф. М. Достоевского: автореферат дисс. … докт. филол. наук. 10.01.01 / А. Е. Кунильский. – Петрозаводск, 2006. – 61 с.

411. Магарил-Ильяева, Т. Г. Произведения Ф. М. Достоевского 1840–х — нач. 1860–х годов как «единый текст»: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.08 / Т. Г. Магарил-Ильяева. – М., 2019. – 183 с.

412. Мишин, И. Т. Проблематика и художественные особенности романа Ф. М. Достоевского «Записки из Мертвого дома»: дисс. … канд. филол. наук. / И. Т. Мишин. – М., 1958. – 210 с.

413. Пилявец, В. В. Уголовная ответственность за организацию и участие в объединениях, посягающих на личность и права граждан: дисс. … канд. юрид. наук. 12.00.08 / В. В. Пилявец. – М., 1998. – 190 с.

414. Ракитина, Л. М. Сюжетно-композиционное единство романа Ф. М. Достоевского «Подросток»: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 / Л. М. Ракитина М., 1986. – 189 с.

415. Саису, Н. Образ наставника в творчестве Ф. М. Достоевского конца 1860-х – 1870-х гг.: св. Тихон Задонский, К. Е. Голубов: дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Н. Саису. – СПб., 2020. – 194 с.

416. Смирнова, В. В. Роман Ф. М. Достоевского «Бесы» и проблема гротеска: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 / В. В. Смирнова. – Саратов, 1985. – 219 с.

417. Снигирева, С. Д. Старообрядчество и сектантство в творчестве Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 / С. Д. Снигирева. – М., 2020. – 152 с.

418. Теофилов, М. П. «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского. Поэтика и проблематика: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 / М. П. Теофилов. – Воронеж, 1985. – 192 с.

419. Тонконогов, А. В. Сектантство как социальный феномен: исследование в среде осужденных к лишению свободы: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / А. В. Тонконогов. – М., 2004. – 207 с.

420. Тюхова, Е. В. О проблематике и поэтике романа Ф. М. Достоевского «Идиот»: дисс. … канд. филол. наук: 10.00.00 / Е. В. Тюхова. – Орел, 1965. – 330 с.

421. Цвиркун, И. В. Функционирование второстепенных персонажей в художественной системе романов Ф. М. Достоевского: дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 / И. В. Цвиркун. – Горький, 1989. – 199 с.

422. Чеснокова, И. А. Влияние сект, культов и нетрадиционных религиозных организаций на личность и ее жизнедеятельность: автореферат дисс. … канд. псих. наук: 19.00.05 / И. А. Чеснокова. – М., 2005. – 27 с.

423. Щенников, Г. К. Противоречия художественного метода и принципы психологизма в творчестве Достоевского 60-х годов: дисс. … канд. филол. наук: 10.00.00 / Г. К. Щенников. – М., 1965. – 352 с.

424. Щенников, Г. К. Ф. М. Достоевский и русский реализм 1860–1870-х годов: дисс. … докт. филол. наук: 10.01.01 / Г. К. Щенников. – Свердловск, 1979. – 385 с.