

Вариации „мистической реальности“ Федора Достоевского в романе *Sous le soleil de Satan* Жоржа Бернаноса

Роман Дзык (Černivci)

Аннотация

Рассматриваются коннотации феномена „мистическое“ с литературным опытом. Акцентируется значимость литературы как приоритетного вербального „инструмента“ проникновения в сферу мистического. В аспекте определения природы и смыслового наполнения понятия „реализм“ особо исследуется реализация мировоззренческих параллелей между Жоржем Бернаносом и Федором Достоевским на уровне поэтики текста. В качестве показательного образца взят роман французского писателя *Sous le soleil de Satan* (Под солнцем Сатаны, 1926).

Ключевые слова

Федор Достоевский; мистическое; реализм; мировоззренческие аналогии; Жорж Бернанос

Abstract

Fyodor Dostoevsky's Variations of “Mystical Reality” in the Novel *Sous le soleil de Satan* by Georges Bernanos

The article under studies deals with the issue of connotation of the phenomenon of the “mystical” with literary experience. It outlines the significance of literature as a prevailing verbal “tool” of penetration into the field of the mystical. Particular emphasis in the article has been laid on the implementation of the ideological analogies between Georges Bernanos and Fyodor Dostoevsky at the level of text poetics, in terms of determining the nature and semantic content of the notion of “realism”. The French writer's novel *Under the Sun of Satan* (*Sous le soleil de Satan*, 1926) has been regarded as an illustrative example.

Key words

Fyodor Dostoevsky; realism; the mystical; ideological analogies; Georges Bernanos

Мистика, как принято думать, связана с потаенной стороной бытия, закрытой для непосвященных, „привязанных к существу, воображающих, что ничего сверх существа сверхсущественно не существует“ (точка зрения отцов христианской церкви).¹ По словам В. Соловьева, „для большинства само это название сделалось синонимом всего неясного и непонятного“.² Впрочем, по мнению Г. В. Ф. Гегеля, подход к этому вопросу двойственен: „Одни смотрят на это таинственное и непонятное как на нечто подлинное и истинное, а другие видят в нем суеверие и обман.“³ Очевидно, что признание или непризнание мистики связано не столько с проблемой реальности ее существования, сколько с бытийными основами воспринимающего сознания. Рациональное мышление отвергает мистику, поскольку она не повинуется его законам. Несмотря на это, „человеческая природа никогда не может быть рационализирована. Всегда остается иррациональный остаток и в нем – источник жизни“.⁴ Недоступное науке мистическое, скорее, находит свое объяснение в религии. Итак, мистика почти целиком принадлежит к религиозной сфере и только в этом контексте можно говорить о ее адекватном восприятии.

Включение мистической проблематики в научный дискурс представляется возможным в первую очередь благодаря философии. Признавая приоритет религии в области мистического, Н. Бердяев, например, справедливо настаивал на том, что „мистицизм может и должен иметь свою теорию познания и свою метафизику“.⁵ Правда, вслед за В. Соловьевым, здесь важно подчеркнуть разницу между мистикой и мистицизмом, поскольку „первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии“.⁶ Особенность этого направления философ усматривал в том, что „мистицизм, как всякая философия, двигается в идеях и мыслях, но он знает, что эти мысли имеют значение, лишь поскольку относятся к тому, что чрез них мыслится и что уже само не есть мысль, а более мысли“.⁷ Иными словами, вышеизложенное вновь свидетельствует о возможности оформления философии мистики только в религиозной сфере.

Энциклопедическое определение мистики, принадлежащее С. Аверинцеву, также утверждает, что она является прежде всего „религиозной практикой“ и только потом – „совокупностью теологических и философских доктрин, оправдывающих,

1 AREOPAGIT, Dionisij: *Sochinenija*. Tolkovanija Maksima Ispovednika. Sankt-Peterburg: Aletejja, 2002, s. 739.

2 SOLOV'EV, Vladimir: *Sochinenija v 2 tomah*. Moskva: Mysl', 1988, t. 2, s. 153.

3 GEGEL', Georg Vil'gel'm Fridrih: *Jenciklopedija filozofskih nauk*. T. 1: Nauka logiki. Moskva: Mysl', 1974, s. 212.

4 BERDJAEV, Nikolaj: *Russkaja ideja. Miroszercanie Dostoevskogo*. Moskva: Je, 2016, s. 350.

5 BERDJAEV, Nikolaj: *Sub specie aeternitatis. Opyty filozofskie, social'nye i literaturnye (1900–1906 gg.)*. Moskva: Kanon+, 2002, s. 335.

6 SOLOV'EV, Vladimir: *Sochinenija v 2 tomah*. Moskva: Mysl', 1988, t. 2, s. 152.

7 Ibidem, s. 192.

осмысляющих и регулирующих эту практику“.⁸ По мысли ученого, все мистические доктрины „тяготеют к иррационализму, интуитивизму, преднамеренной парадоксальности; они выражают себя не столько на языке понятий, сколько на языке символов“, а также „заявляют о полной невозможности передать смысл мистики иначе, чем в неадекватном намеке или через молчание“.⁹ Здесь кроется едва ли не самая важная черта мистического – оно фактически не поддается вербализации.

Сравнение позиций восточных и западных гуманитариев новейшего времени (и теоретиков, и практиков) во многом обнаруживает сходство концептуальных обозначений уровней мистического. В частности, Л. Витгенштейн констатировал, что мистическое является „невыразимым“, что оно „показывает себя“.¹⁰ Ж. Батай мистическое полагал синонимом „внутреннего опыта“, который, по его наблюдению, „обычно называют мистическим опытом, состоянием экстаза, восхищения, по меньшей мере, мысленного волнения“.¹¹ В подобное состояние можно погрузиться только в одиночестве, истину, которая при этом открывается, „невозможно понять посредством связной речи“. Мыслитель подчеркивал, что „вряд ли даже существует способ ее высказать, однако к ней существуют два подхода: через поэзию и описание условий, в которых достигается подобное состояние“.¹² Исходя из этих соображений, литература предстает едва ли не единственным доступным вербальным инструментом проникновения в сферу мистического.

Впрочем, за подобным симбиозом мистики и литературы также не предполагается логичность и доступность выразительных средств. Мистические литературные тексты, в соответствии с объектом изображения, обычно характеризуются неясностью и запутанностью письма. Данный признак вызывает рациональную, едва ли не клиническую критику, например, со стороны М. Нордау, который склонность к мистическим состояниям выявлял у „вырождающихся и истеричных субъектов“.¹³ По его убеждению, „туманному мышлению мистика соответствует и неопределенная его речь“,¹⁴ мистичность для него выступала однозначным свидетельством психических расстройств.

Вопреки радикальным утверждениям подобного рода, литература все же может быть неразрывно связана с мистикой, по крайней мере, как средство высказывания о ней. „Перед нами проблема рецептивного отклика на то потустороннее, которое может происходить за пределами слов, на отражение такого в тексте. Тут значимым является функциональный компонент, в частности, в аспекте коммуникативной проблемы: поскольку «мистическое» транспонируется в другое сознание, хотя его невозможно определить как «знак», а, наоборот, как то, что есть и остается за

8 AVERINCEV, Sergej: *Mistika*. In: Novaja filosofskaja jenciklopedija v 4 tomah. T. 2: E–M. Moskva: Mysl', 2010, s. 579.

9 Ibidem.

10 VITGENSHTEJN, Ljudvig: *Logiko-filosofskij traktat*. Moskva: Kanon+, 2017, s. 218.

11 BATAJ, Zhorzh: *Vnutrennij opyt*. Sankt-Peterburg: Aksioma, 1997, s. 17.

12 BATAJ, Zhorzh: *Teorija religii. Literatura i Zlo*. Minsk: Sovremennij literator, 2000, s. 139.

13 NORDAU, Maks: *Vyrozhdenie. Sovremennye francuzy*. Moskva: Respublika, 1995, s. 51–58.

14 Ibidem, s. 56.

ним скрытым. Безусловно, явление «мистического» выглядит сначала и может быть скорее вопросом либо религиозным, либо онтологическим, либо проблемой антропологии или психологии, нежели предметом поэтики. Более того – сам этот объект, кажется, уже переводит поэтику в метапоэтику, и тогда не целесообразнее ли будет вести речь о «метапоэтике мистического» с ее новыми собственными критериями и терминологией? И, однако, скажем – нет. Речь идет о таком явлении, которое следует изучать средствами современной теории литературы, как бы нам это не казалось противоречивым и не вполне логичным.¹⁵

Таким образом, поэтика мистического может рассматриваться в нескольких плоскостях. Во-первых, сам процесс писания включает в себя мистический элемент. Во-вторых, мистика выступает объектом изображения. Здесь может учитываться и мистический опыт писателя, рождение литературы из религиозно-мистических практик. И, несомненно, вопрос о мистическом входит составным фактором в понятие художественной целостности.

В частности, в данном аспекте подчеркивал значимость идеи целостности М. Гиршман в своих размышлениях о родстве концептов М. Бубера и М. Бахтина, указывая на то, что „событийная полнота литературного произведения“ раскрывается одновременно как „нераздельность и неслиянность“, и это „сосредоточено в художественной целостности, но лишь в событийной полноте произведения, сосредоточено не как данность, а как заданность и энергетическая возможность“.¹⁶

Таким образом, мистическое проявляет себя через опыт литературного текста. Это проблема точек пересечения „реалистического“ с „нематериальным“, „беспредметным“, „неуловимым“, которую лучше всего обозначает известное бердяевское словосочетание „мистический реализм“. По утверждению этого философа, „мистицизм всегда бывает симптомом потребности в новом мифосозерцании“,¹⁷ и именно такая потребность выражает себя как новое художественное письмо. Поэтому под мистическим реализмом, по Н. Бердяеву, фактически следует понимать осуществление парадоксального симбиоза его составных компонентов. Рационалистическое познание предполагает разделение субъекта и объекта. Мистическое познание предполагает абсолютное их тождество. По словам Н. Бердяева, „следует как можно чаще повторять, что источником метафизики является не только разум, а и чувственность, или чувственный, как бы сверхразумный разум. Этот гносеологический мистицизм есть вместе с тем настоящий реализм, так как он приводит нас в непосредственное соприкосновения с реальным бытием, в то время как рационализм неизбежно идеалистичен и приводит нас в связь только с идеями“.¹⁸ Уточнение этой идеи лежит в плоскости столкновения собственно мистического с „естественным“, на чем настаивал и В. Соловьев.¹⁹

15 ČERVINS'KA, Ol'ha: *Vid uporjadnyka*. In: Poetyka mistyčnoho. Černivci: Černivec'kyj nac. un-t, 2011, s. 9.

16 GIRSHMAN, Mihail: *Izbrannye stat'i*. Doneck: Lebed', 1996, s. 158–159.

17 BERDJAIEV, Nikolaj: *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye (1900–1906 gg.)*. Moskva: Kanon+, 2002, s. 67.

18 Ibidem, s. 333.

19 SOLOV'EV, Vladimir: *Sochinenija v 2 tomah*. Moskva: Mysl', 1988, t. 1, s. 737–738.

Среди тех, кто первым обратил внимание на специфичность реалистического письма Достоевского, был В. Розанов. Именно он подчеркивал, что этот писатель „вскрывает перед нами тайники человеческой совести, пожалуй, развязывает и вскрывает в пределах своих сил тот мистический узел, который есть средоточие иррациональной природы человека“.²⁰ Философ также отметил у Достоевского важную особенность, связанную именно с религиозной природой его этики, – противопоставление рационального мистическому: „Иное, чем рациональное, – есть мистическое. И недоступное для прикосновения и мощи науки – может быть еще достигнуто религиею. Отсюда развитие в Достоевском мистического и сосредоточение интереса его на религиозном, что все мы наблюдаем во втором, и главным, периоде его деятельности, который открылся «Преступлением и наказанием».“²¹ В. Розанов причислил Достоевского к писателям „мистичным, трансцендентным, религиозным“²².

Вяч. Иванов, характеризуя писательское мировоззрение Достоевского и приравнивая его, наравне с „истинной мистикой“ к „трагедии в последнем смысле“, указывал, что все это было возможно „лишь на почве мирозерцания глубоко реалистического“.²³ Философ предлагал собственный термин „онтологический реализм“, исходящий, по его утверждению, „из мистического проникновения в чужоея как некую в *ens realissimum* утвержденную реальность“.²⁴ Онтологический смысл мистических текстов Достоевского он связывал с вниманием писателя именно к изменчивым состояниям человеческой природы, хотя, „как каждый истинно мистический опыт, это переживание было для мистика реальнее чувственно воспринимаемого мира, но не передаваемо другим, не выражаемо языком понятий, не осязаемо разумом“.²⁵

Итак, классик реалистической литературы кардинально преобразовал данный метод, внеся в него, на первый взгляд, чуждую мистическую составляющую, что и позволило Н. Бердяеву по праву назвать его „мистическим реалистом“. Прибегнем к развернутому цитированию: „Конструкция романов Достоевского менее всего напоминает так называемый «реалистический» роман. Сквозь внешнюю фабулу, напоминающую неправдоподобные уголовные романы, просвечивает иная реальность. Не реальность эмпирического, внешнего быта, жизненного уклада, не реальность почвенных типов реальны у Достоевского. Реальна у него духовная глубина человека, реальна судьба человеческого духа. Реально отношение человека и Бога, человека и дьявола, реальны у него идеи, которыми живет человек. Те раздвоения человеческого духа, которые составляют глубочайшую тему романов Достоевского, не поддаются реалистической трактовке. <...> Достоевский не может быть назван реалистом и в смысле психологического реализма. Он не психолог, он – пневматолог и метафизик-символист. За жизнью сознательной у него всегда скрыта жизнь подсознательная, и с нею связаны вещи предчувствия. Людей

20 ROZANOV, Vasilij: *Nesovmestimye kontrasty zhitija*. Moskva: Iskusstvo, 1990, s. 72.

21 Ibidem, s. 71.

22 ROZANOV, Vasilij: *Sobranie sochinenij. V mire nejasnogo i nereshennogo. Iz vostochnyh motivov*. Moskva: Respublika, 1995, s. 37.

23 IVANOV, Vjacheslav: *Lik i lichiny Rossii: Jestetika i literaturnaja teorija*. Moskva: Iskusstvo, 1995, s. 379.

24 Ibidem, s. 352.

25 Ibidem, s. 425.

связывают не только те отношения и узы, которые видны при дневном свете сознания. Существуют более таинственные отношения и узы, уходящие в глубину подсознательной жизни. У Достоевского иной мир всегда вторгается в отношения людей этого мира. <...> Если и можно назвать Достоевского реалистом, то реалистом мистическим.“²⁶

Реализм и мистика у Достоевского никоим образом не противоречат друг другу. Он неоднократно рассуждает об этих вещах как в публицистике, так и в художественных текстах. Для писателя важно „при полном реализме найти в человеке человека. <...> Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой“ (т. 27, с. 65).²⁷

Реализм традиционно определяют как максимально точное и правдивое отражение действительности. Однако Р. Якобсон в свое время отмечал, что данное определение содержит двусмысленность: произведения, во-первых, „задумываются как правдоподобные“, а, во-вторых, „воспринимаются как правдоподобные“.²⁸ В этом плане для автора *Братьев Карамазовых* мистическое является вполне реальной составляющей бытия, определяющим элементом действительности. В его записной тетради мы находим такую мысль: „Реальный (созданный) мир конечен, невещественный же мир бесконечен. Если б сошлись параллельные линии, кончился бы закон мира сего. Но в бесконечности они сходятся, и бесконечность есть несомненно. Ибо если б не было бесконечности, не было бы и конечности, немыслима бы она была. А если есть бесконечность, то есть Бог и мир другой, на иных законах, чем реальный (созданный) мир“ (т. 27, с. 43). Потому для писателя правдоподобная и целостная картина действительности со всей очевидностью предусматривала отображение обоих этих миров.

Достоевский отрицал схематизированное понимание реализма: „Идеализм, в сущности, точно так же реален, как и реализм, и никогда не может исчезнуть из мира“ (т. 23, с. 70). Ироническими рассуждениями об этом насыщены его художественные тексты: „Идеи-то нет, так они теперь на феноменах выезжают. Ну и как же у него на портрете удалась мои бородавки, – живые! Это они реализмом зовут“ (*Бобок*) (т. 21, с. 42). Его позиция в этом смысле буквально перекликается с философией В. Соловьева, который писал: „Если естественное знание нуждается в мистическом для своей истины, то мистическое нуждается в естественном для своей полной действительности, и, следовательно, полная истина для нас открывается только в правильном синтезе этих элементов, а именно так, чтоб элемент мистический, божественный (знание о существе вещей) осуществлялся в элементе природном или внешнем опыте, как знания о явлениях, чрез посредство рационального мышления, как знания общих возможных отношений между предметами.“²⁹ Отсюда, полнота реальности может быть постигнута только с учетом ее мистического элемента, вместе с тем мистическое доступно нам только через посредство реального.

26 BERDJAEV, Nikolaj: *Russkaja ideja. Miroszercanie Dostoevskogo*. Moskva: Je, 2016, s. 325–327.

27 Здесь и далее цитаты из произведений Достоевского приводятся с указанием тома и страницы в скобках по изданию: DOSTOEVSKIJ, Fedor: *Polnoe sobranie sochinenij v 30 tomah*. Leningrad: Nauka, 1972–1990.

28 JAKOBSON, Roman: *Raboty po pojetike*. Moskva: Progress, 1987, s. 387.

29 SOLOV'EV, Vladimir: *Sochinenija v 2 tomah*. Moskva: Mysl', 1988, t. 1, s. 738.

Значительная часть размышлений автора о природе реализма, обозначенного присутствием мистического, неоднократно находит отражение на художественных и публицистических страницах *Дневника писателя*. При этом особый акцент сделан на идее нравственности: „Я ужасно люблю реализм в искусстве, – пишет он, – но у иных современных реалистов наших нет нравственного центра в их картинах“ (т. 25, с. 90). По Достоевскому, нравственность исходит именно „из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью“ (т. 26, с. 165). Для него нравственность становится критерием определения ценности литературного наследия. С такой меркой, к примеру, он подходил к В. Белинскому, которого упрекал за атеизм, но всё же отмечал: „Выше всего ценя разум, науку и реализм, он в то же время понимал глубже всех, что одни разум, наука и реализм могут создать лишь муравейник, а не социальную «гармонию» <...> Он знал, что основа всему – начала нравственные“ (т. 21, с. 10). По утверждению Н. Бердяева, „вверх от морали есть только путь к религии“³⁰. Поэтому „в мистических идеях даже самые математические доказательства – ровно ничего не значат“, ведь „вера и математические доказательства – две вещи несовместимые“ (т. 22, с. 100–101). Из этого следует, что мистика относится к области веры, а не разума.

Писатель ставит мистическое в один синонимический ряд с „секретностью“, „таинственностью“ и „загадкой“ (т. 19, с. 185). В *Петербургских сновидениях в стихах и прозе* его рассказчик неоднократно подчеркивает, что он „фантазер и мистик“ (т. 19, с. 68–69). Отсюда возникает чрезвычайно важная проблема: каким образом у Достоевского коррелируют между собой такие феномены, как фантастика и мистика? Слова „фантазия“, „фантастический“ употребляются им, по наблюдениям К. Степаняна, „для обозначения духовных реалий, закрытых для правильного видения и понимания сознанием атеистическим, греховным“³¹. Сам автор открыто настаивал на том, что „чистейший реализм – реализм, так сказать, доходящий до фантастического“ (т. 25, с. 91).

Как заключительный текст писателя, роман *Братья Карамазовы* предстает знаковым также и в аспекте мистической тематики. Конечное понимание Достоевским мистического укладывается в назидание старца Зосимы, хотя, возможно, отдельные его метафоры могли не совсем совпадать с христианским вероучением: „Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горным и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее“ (т. 14, с. 290–291). Здесь красноречиво сказано

30 BERDJAEV, Nikolaj: *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye (1900–1906 gg.)*. Moskva: Kanon+, 2002, s. 339.

31 STEPANJAN, Karen: *Javlenie i dialog v romanah F. M. Dostoevskogo*. Sankt-Peterburg: Kriga, 2010, s. 58.

о существовании таинственной связи с „мирами иными“, она может быть ослаблена или даже разрушена, если человек замыкается на материальной реальности, теряя духовное осознание мистической составляющей бытия.

Подобного рода наставления старца Зосимы сформировали идеальный характер одного из знаковых героев романа, несколько, на первый взгляд, чудаковатого Алеши. Рассказчик даже счел нужным предостеречь от подобной рецептивной ошибки: „Прежде всего объявляю, что этот юноша, Алеша, был вовсе не фанатик и, по-моему, по крайней мере, даже и не мистик вовсе“ (т. 14, с. 17). Относительно этого персонажа упрощенное, основанное на чтении популярных брошюр представление о мистике высказывает Коля Красоткин: „Я слышал, вы мистик и были в монастыре. Я знаю, что вы мистик, но... это меня не остановило. Прикосновение к действительности вас излечит...“ (т. 14, с. 499). На вопрос Алеши „Что вы называете мистиком?“, Коля, зараженный атеистическим духом времени, отвечает: „Ну там Бог и прочее“ (т. 14, с. 499). В этом эпизоде открыто выразило себя уже известное нам противопоставление мистики и реальности.

В сюжете этого текста наиболее сложной и многозначной в генерировании мистических акцентов выступает сфера старца Зосимы, которого все считали „еще при жизни его за несомненного и великого святого“ (т. 14, с. 496). Достоевский в романе усложняет тему святости и ее проявлений. Читателя шокирует этот эпизод, поскольку смерть старца не совпадает с традиционным представлением о святости: еще не захороненное тело начинает разлагаться и распускать тлетворный дух, что становится соблазном для большинства присутствующих, в том числе сложным духовным испытанием и для его любимого послушника Алеши. Поддавшись внезапному разочарованию, за короткий миг он проходит путь духовной драмы брата Ивана, хотя и порожденной математическим материализмом.

Последний наиболее точно может быть определен следующим наблюдением Н. Бердяева: „Ив. Карамазов свой эвклидов ум, – здравый смысл, противопоставил Богу, Мировому Разуму.“³² Младший брат буквально повторяет слова старшего: „Я против Бога моего не бунтуюсь, я только «мира его не принимаю»“ (т. 14, с. 308).

Мгновенное духовное падение, бросающее младшего из Карамазовых в объятия Грушеньки, иррациональным, по сути, мистическим путем превращается в его победу над безбожием, становится истинным духовным прозрением: „*Душа его была переполнена, но как-то смутно, и ни одно ощущение не выделялось, слишком сказываясь, напротив, одно вытесняло другое в каком-то тихом, ровном коловращении. Но сердцу было сладко, и, странно, Алеша не удивлялся тому. <...> Обрывки мыслей мелькали в душе его, загорались, как звездочки, и тут же гасли, сменяясь другими, но зато царило в душе что-то целое, твердое, утоляющее, и он сознавал это сам*“ (т. 14, с. 325). Это состояние есть момент его мистического единения с божественной истиной: „*Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю. <...> Как будто нити от всех этих бесчисленных миров божьих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала,*

32 BERDJAEV, Nikolaj: *Russkaja ideja. Miroszercanie Dostoevskogo*. Moskva: Je, 2016, s. 485.

«соприкасаясь мирам иным». <...> с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незбылемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час», – говорил он потом с твердою верой в слова свои...“ (т. 14, с. 328).

Мистический реализм Достоевского нашел прямое продолжение в новейшей французской литературе. Оставляя в стороне проблему влияния реалистического новаторства писателя на технику письма таких гигантов, как М. Пруст, Ф. Мориак, А. Жид, Ж.-П. Сартр, а также многочисленного ряда шедших за ними, рассмотрим пример, наиболее предметно отражающий обозначенную ситуацию. Он связан с серьезным влиянием мировосприятия Достоевского на формирование неокатолического направления французской литературы и такого ее значимого представителя, как Жорж Бернанос (1888–1948), который „вошел в историю французской литературы XX века как национальный Достоевский“.³³

Резонанс, вызванный романом Ж. Бернаноса *Под солнцем Сатаны* (1926) и сопровождавшийся „одобрительными отзывами именитых критиков“, отмеченный „престижной национальной премией“,³⁴ способствовал внимательному прочтению, а его автор вписывался в обязательный литературный контекст. Современники сразу же отметили безусловное влияние Достоевского на этого французского романиста. В частности, П. Клодель в письме к нему признавал, что нашел в романе „то поистине царское величие, ту силу, то неоспоримое господство над событиями и персонажами и тот особый дар романиста, который я хотел бы назвать даром неразрывных совокупностей и бурных человеческих свобод. <...> Этот же дар мы находим у Достоевского; так, например, «Идиот» скомпонован из пяти или шести больших сюжетных линий или событий“.³⁵ В свою очередь, А. Бельсор, представляя публике „нового прозаика“, указывал, что тот напоминает ему Вилье де Лиль-Адана, П. Клоделя, отдельные тексты Барбе д’Оревиля и Л. Блуа, но „чаще всего «Братьев Карамазовых» и «Бесов» Достоевского“.³⁶

Несмотря на очевидную аналогию, проблема непосредственного знакомства Ж. Бернаноса с текстами Достоевского на момент написания *Под солнцем Сатаны* остается открытой. Однако то, что он читал русского писателя, „не вызывает никаких сомнений“,³⁷ хотя все свидетельства об этом относятся к более позднему времени, чем публикация дебютного романа. Опосредованным аргументом

33 FESENKO, Valentyna: *Peredmovna*. In: BERNANOS, Žorž: *Pid soncem satany*; Ščodennyk sil’s’koho kjure. Kyjiv: Junivers, 2002, s. 5.

34 Ibidem.

35 Цит. по: BERNANOS, Žorž: *Pid soncem Satany*; Ščodennyk sil’s’koho kjure. Kyjiv: Junivers, 2002, s. 539.

36 Цит. по: STOFFELS, Ann: *La relation Bernanos–Dostoïevski*. La Revue des lettres modernes 857–864 [Etudes bernanosiennes 19], 1988, p. 29

37 МААКАРОУН, Elie: *Bernanos et Dostoïevski. Le roman comme expérience de liberté*. La Revue des lettres modernes 857–864 [Etudes bernanosiennes 19], 1988, p. 43.

в пользу прямого воздействия Достоевского выступает его большая популярность во Франции, резонирующая с духовными исканиями французской интеллигенции того времени.³⁸ Так или иначе, по словам американской исследовательницы Ж. Бернаноса, „родство душ, которое мы находим между двумя писателями, выходит за рамки вопросов влияния и дат,³⁹ оно находится на мировоззренческом уровне, в плане творчества их сближает художественное отношение к действительности.

Аналогии подкрепляются еще и тем, что „Бернанос, как и Достоевский, увлечен идеей «ситуации грани жизни и смерти», когда человеческая жизнь переосмысливается в свете сверхъестественного.“⁴⁰ Безусловно, Ж. Бернаноса никак не следует считать эпигоном русского классика, мистический компонент его текстов формировался на фоне огромной европейской традиции, что, в частности, акцентирует и В. Фесенко: „Мировоззрение Бернаноса отмечено влиянием негативных мистиков Хуана де ла Круса, Св. Терезы из Лизьё. <...> В его текстах немало отголосков текстов Ройсбрюка, Экхарта и других рейнских мистиков.“⁴¹ И всё же, сравнение романа Ж. Бернаноса с текстами Достоевского подсказывает, что именно это влияние было во многом определяющим.

Атмосферу мистического создает уже первые слова текста *Под солнцем Сатаны*. „Настает вечер <...> Раздвигаются пределы пространств, налившись прозрачностью безмолвия, – на закате большое облако цвета слоновой кости, и во всю ширь меркнувшего неба, от края и до края, безмерное, уже дышащее ледяным холодом, одиночество... Настает час поэта, перегонявшего жизнь в змеевике своего сердца, дабы выкурить сокровенный сок ее – благоуханную отраву.“⁴² Романное действие начинается в безмерном, холодном одиночестве, на грани дня и ночи, света и тьмы. Только поэт способен прочувствовать тайную (мистическую) сущность жизни (l'essence secrète), которая может быть благоуханной и / или отравленной. Зыбкое переходное состояние – полусвет, полумрак – служит не просто отправной точкой текста, оно определяет его ведущую тему, восходит к метафоре человеческого существования. Параллельные, пересекшиеся в какой-то момент истории главных героев романа Мухетты и аббата Дониссана, „люмбрского святого“,⁴³ разворачиваются как

38 См.: RECK, Rima Drell: *Bernanos et Dostoïevski: Le dépassement du roman policier dans „Un Crime“ et „Crime et châtiment“*. La Revue des lettres modernes 127–129 [Etudes bernanosiennes 6], 1965, p. 71–83; STOFFELS, Ann: *La relation Bernanos–Dostoïevski*. La Revue des lettres modernes 857–864 [Etudes bernanosiennes 19], 1988, p. 29–41; MILESHIN, Jurij: *Zh. Berannos i Dostoïevskij*. In: MILESHIN, Jurij: *Dostoïevskij i francuzskie romanisty pervoj poloviny XX veka*. Cheljabinsk: CHGPI, 1984, s. 35–40.

39 RECK, Rima Drell: *Bernanos et Dostoïevski: Le dépassement du roman policier dans „Un Crime“ et „Crime et châtiment“*. La Revue des lettres modernes 127–129 [Etudes bernanosiennes 6], 1965, p. 74.

40 FESENKO, Valentyna: *Tvorčist' Žorža Bernanosa: poetyka podiji ta proctvoa*. Kyjiv: 1998, s. 8.

41 Ibidem, s. 12.

42 „Voici l'heure du soir <...> Voici l'horizon qui se défait – un grand nuage d'ivoire au couchant et, du zénith au sol, le ciel crépusculaire, la solitude immense, déjà glacée, – plein d'un silence liquide... Voici l'heure du poète qui distillait la vie dans son cœur, pour en extraire l'essence secrète, embaumée, empoisonnée“ (t. I, p. 13). Здесь и далее приводим текст оригинала по изданию: BERNANOS, Georges: *Sous le soleil de Satan*. T. I–II. Paris: Plon, 1926. Русский перевод О. Пичугина: BERNANOS, Zhorzh: *Pod solncem Satany. Dnevnik sel'skogo svjashhennika. Novaja istorija Muxetty*. Moskva: Hudozhestvennaja literatura, 1978.

43 „Le saint de Lumbres“ (t. II, p. 95).

постоянное, полное сомнений метание между Добром и Злом. Причем в случае аббата второе часто коварно принимает на себя личину первого.

Достаточно развернутый пролог романа („Мушетта“⁴⁴) показывает духовный (или, скорее, бездуховный) путь становления личности девицы Жермены Малорти (Мушетты) из богатой семьи „потомственных мельников и торговцев мукою“⁴⁵. Отец, „именитый купец“, который „всегда имел дело только со своей совестью и прихода-расходной книгой“,⁴⁶ запретил посещать „уроки закона божия“ („Попы возвращают сознание детей“, а „монашки обрабатывают девочнок в пользу священника“⁴⁷), чем отгородил дочь от церкви. Ж. Бернанос лепит образ опустошенной, засеиваемой прогрессирующим пороком души этого „взбунтовавшегося дитяти“,⁴⁸ одновременно открытой восприятию сверхъестественного, которое она различает даже в явлениях природы: „В полурастворенное окно лился вечерний запах, извечный запах тайного сговора.“⁴⁹ Однако, не лишённая чувствительности, но насильно отчуждённая от церкви, эта душа не способна различать грань между святостью и бесовщиной: „Мне чудится, будто тот, кто зовет меня, – уж и не знаю откуда, не все ли едино? – чей зов слышится среди ропота голосов, звучащих отовсюду, что некто наслаждается мною и ликует во мне... Человек или зверь... Неужели я схожу с ума?... Да, я совсем сошла с ума!.. Человек или зверь сжимает меня...“⁵⁰ Конечно, здесь в первую очередь угадывается литературная преемница Эммы Бовари. Но трудно не заметить и родство героини Ж. Бернаноса с целым рядом колеблющихся и трагических в своей судьбе героинь Достоевского – таких, как Настасья Филипповна, Лиза Долгорукая, Грушенька.

Шестнадцатилетняя Мушетта, обрученная с одним и забеременевшая от другого, в поисках выхода (и на грани безумия) падает все ниже и ниже, меняет любовников, случайно убивает одного из них, постепенно начинает внушать окружающим мистическое ощущение опасности. Особенно выразительна сцена с ее новым любовником – доктором Гале: „Он подошел к аптечке, отворил ее дверцу, пошарил среди склянок, достал одну из них и понюхал, напрягая в то же время слух с выражением тревоги в глазах – ему было не по себе от того, что она лежала там и молчала; сам себе не признаваясь в том, он ждал крика, вздоха, какого-нибудь движения, отразившегося в стеклах дверцы – чего-нибудь, что нарушило бы чары...“⁵¹

44 „Histoire de Mouchette“ (t. I, p. 13–115).

45 „Une dynastie de meuniers et de minotiers“ (t. I, p. 13).

46 „Fille de commerçant notable“; „Mais il ne confronta jamais que sa conscience et son grand livre“ (t. I, p. 42).

47 „Le cours du catéchisme“; „Les prêtres faussent la conscience des enfants“; „Les nonnes travaillent les filles en faveur du prêtre“ (t. I, p. 30–31).

48 „L'enfant révoltée“ (t. I, p. 79).

49 „La fenêtre entr'ouverte laissait passer l'odeur du soir, toujours complice“ (t. I, p. 74).

50 „Je te jure! Il me semble que ce qui m'appelle – ici ou là, n'importe!... dans la rumeur qui roule... un autre... Un autre se plaît et s'admire en moi... Homme ou bête... Hein, je suis folle?... Que je suis folle!... Homme ou bête qui me tient...“ (t. I, p. 84).

51 „Il alla vers sa pharmacie, ouvrit la porte, tâtonna parmi les flacons, choisit, flaira, cependant l'oreille attentive et le regard inquiet, gêné par cette présence silencieuse, derrière lui, attendant sans se l'avouer un cri, un soupir, un signe dans le reflet des vitres, on ne sait quoi qui romprait le charme...“ (t. I, p. 85).

Присутствие мистического в душе героини связано с тьмой, которая постепенно доводит ее до безумия и самоубийства. Ж. Бернанос препарирует магическое влияние помраченной души Мушетты на тех, кого она к себе влечет. Такое состояние неизменно испытывал рядом с ней и доктор Гале: *„В ее улыбке он прочел лишь непостижимое сострадание к нему существа, вознесенного на высоту недосыгаемую, сострадание божественно упоительное. Свет лампы ярко озарял одно ее белое чело, в то время как низ лица оставался совершенно в тени, и улыбка, более угадываемая, нежели зримая, казалась удивительно застылой и потаенной.“*⁵²

Демон, который захватывал ее нутро, прорывался наружу и зверем впивался в свою жертву, как это изображает Ж. Бернанос в сцене с доктором: *„Она подалась к нему, взяла его за обе руки, тихо склонилась к ним щекой... Вдруг она впила зубами ему в запястье, и острая боль проникла в самое его сердце.“*⁵³ Все это странное происходит с материалистом, с человеком науки, медиком, который, исходя из своего опыта, должен бы уметь обезопасить себя от сумасшедших. Мистика здесь переходит в нечто инфернальное: *„Веришь ли ты в ад, котик?“*⁵⁴

Вслед за Достоевским Ж. Бернаносу удается вполне реалистическим письмом вызвать ощущение присутствия мистического. Например, воспроизводя процесс внедрения злой мистической стихии в натуру врача. На любовника экстраполируется то устойчивое и недоброе состояние, в котором пребывала душа этой девушки, уже созревшей для суицида: *„Были ли причиной тому удары дождевых капель об оконное стекло? Или внезапно сгустившиеся сумерки? Или что-нибудь более тайное? Гале кинулся к двери, дернул, распахнул настежь. Растворил не столько ради любовницы своей, сколько ради страха своего, опасности – он и сам не знал какой, – которую увидел в лице Жермены, ощутил совсем близко.“*⁵⁵

Завершающая пролог романа сцена в доме доктора Гале преимущественно сосредоточена на изображении того, как постепенно душа героини приносится в жертву темным силам. Своей мистической атмосферой этот фрагмент тождествен с эпизодом самоубийства Кириллова в *Бесах* Достоевского, где, кроме Кириллова и Верховенского, по выражению П. Фокина, присутствует некая третья заинтересованная сторона.⁵⁶ Точно так же между Гале и Мушеттой ощущается присутствие таинственной и темной потусторонности. Она, как и Кириллов, кусает своего собеседника. По Д. Мережковскому, этот акт, в случае Кириллова предшествующий его самоубийству, свидетельствует о вхождении в него нечистой

52 „Il ne lisait rien, dans ce sourire, qu'une inexplicable pitié, dispensée de si haut, d'une suavité surhumaine. La lumière de la lampe tombant à plein sur le front blanc, le bas du visage dans l'ombre, ce sourire, à peine deviné, demeurait étrangement immobile et secret“ (t. I, p. 85–86).

53 „Elle se pencha vers lui, prit ses deux mains, inclina doucement la joue... et dans la même seconde il sentit à son poignet, et jusqu'à son cœur, la morsure aiguë des dents“ (t. I, p. 87).

54 „Crois-tu à l'enfer, mon chat?“ (t. I, p. 101).

55 „Fut-ce le bruit de la pluie sur les vitres? Ou l'ombre tout à coup épaissie? Ou quelque cause plus secrète? Gallet courut à la porte, la tira, l'ouvrit toute grande. Il l'ouvrit. Et moins à sa maîtresse qu'à sa peur, à son propre péril – il ne savait quoi – qui était dans son air, à sa portée“ (t. I, p. 93–94).

56 FOKIN, Pavel: *Samoubijstvo Kirillova: pojetika mističeskogo*. In: Dostoevskij i sovremennost'. Materialy XVI Mezhdunarodnyh starorusskikh chtenij. Staraja Russa, 2002, s. 212–221.

силы⁵⁷. Самоубийство Мушетты, как окончательная капитуляция перед мраком, всего лишь откладывается на некоторое время, до встречи с „люмбрским святым“.

Аббата Дониссана, безусловно, следует считать наиболее выразительной аналогией с персонажами Достоевского в романе *Под солнцем Сатаны*. Он ассоциируется одновременно и с Алешей Карамазовым, и с Иваном, а, возможно, и с Макаром Ивановичем Долгоруким, хотя эти образы сформированы на православной, а не католической почве. Ж. Бернанос выводит религиозную рефлексию за конфессиональные рамки, здесь религиозное предстает как общехристианское и предстает преимущественно как мистическое ощущение. Так, если у Алеши был учителем старец Зосима, то у Дониссана – аббат Мену-Сегре, споривший в свое время о „мистических состояниях бенедиктинцев“ и некоем „третьем мистическом состоянии“.⁵⁸ В простоватом, малообразованном вчерашнем семинаристе, которому поначалу священнические обязанности давались с трудом, он сумел распознать будущего исповедника и пастыря: „С каждым новым шагом он все далее вступает в землю изгнания, но по-прежнему несет на челе своем печать, замеченную служителем Бога,“⁵⁹ – говорится в тексте. Примечательно также совпадение портретных штрихов, которыми очерчиваются положительные герои у Достоевского и Ж. Бернаноса. Портрет Дониссана мог бы быть совмещен с нижеследующим портретом Алеши: „Скажут, может быть, что красные щеки не мешают ни фанатизму, ни мистицизму; а мне так кажется, что Алеша был даже больше, чем кто-нибудь, реалистом. О, конечно, в монастыре он совершенно веровал в чудеса, но, по-моему, чудеса реалиста никогда не смущают. Не чудеса склоняют реалиста к вере. Истинный реалист, если он не верующий, всегда найдет в себе силу и способность не поверить и чуду, а если чудо станет перед ним неотразимым фактом, то он скорее не поверит своим чувствам, чем допустит факт. Если же и допустит его, то допустит как факт естественный, но доселе лишь бывший ему неизвестным. В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо“ (т. 14, с. 24–25). Физическое здоровье и вполне реалистическое мировосприятие, якобы противостоящее мистике, характеризуют обоих. Испытывая таких героев воздействием сверхъестественного, оба писателя, очевидно, утверждали свое понимание повсеместного присутствия мистического.

Бернанос уделяет множество страниц описанию тех духовных глубин Дониссана, которые будут способны победить темные силы. Одинокая душа аббата набирает духовную силу постепенно, наконец, достигая состояния благодати: „Ничто во внешнем мире не предвестило сей радости, и казалось, что она будет длиться столь же непостижимо, как возникла, неведомо чем питаемая, подобная свету, источник коего незрим.“⁶⁰ После целого ряда больших и малых соблазнов, мистических

57 MEREZHKOVSIIJ, Dmitrij: *L. Tolstoj i Dostoevskij*. Moskva: Nauka, 2000, s. 438.

58 „L'histoire des mystiques bénédictins“; „du troisième état mystique“ (t. I, p. 118).

59 „Chaque pas l'enfonce plus avant dans la terre d'exil: mais il est toujours marqué du signe que le serviteur de Dieu reconnaissait tout à l'heure sur son front“ (t. I, p. 166).

60 „Aucun signe extérieur n'avait annoncé cette joie et il semblait qu'elle durât comme elle avait commencé, soutenue par rien, lumière dont la source reste invisible“ (t. I, p. 164).

состояний, как в свое время Алеше у Достоевского, клирику даруется ощущение Бога: „Незримая десница единым махом столь высоко вознесла его из глубины бездны, где, казалось ему, он обречен был быть прикован навеки, что все его сомнения, отчаяние, самые заблуждения явились вдруг преображенными, возвеличенными. Он ступил за пределы мира, где каждый шаг вперед стоил мучительного напряжения, и теперь цель стремления его близилась с быстротою молнии. Все это ослепительно вспыхнуло перед его мысленным взором, и когда видение погасло, все вновь словно подернулось мглой, но отныне он жил и дышал, ослепленный тем благостным светом, и мелькнувшее перед ним и тотчас угасшее видение оставило по себе не убеждение, не жажду неутолимую, которая, как он сам понимал, сокрушила бы ему сердце, но предчувствие неисповедимое. Вознесшая его рука лишь едва отстранилась, она была рядом, готовая поддержать в любое мгновение, она не оставит его более своей помощью...“⁶¹

Однако такие состояния являются слишком кратковременными. Поддавшись искушению гордыней, аббат теряет способность различать светлые и темные мистические силы: „На первой ступени сверхъестественного вознесения у несчастного закружилась голова, и мужество оставило его, и он будет усиливаться, дабы избавиться от безвольной сосредоточенности, нарушить внутреннее безмолвие, кажущаяся праздность которого приводит его в растерянность. С каким искусством увертывается тот, кто столь ловко проскользнул между ним и Богом.“⁶² Бросив вызов Сатане, Дониссан тем самым очутился в его руках.

Мистическое „озарение“ возносит аббата, как он полагает, „от самого низа на высоту“, даруя ему „святость“.⁶³ Однако ему не хватает сил и смирения удержаться на духовной высоте. Добровольно взяв на себя непосильное обязательство бороться со Злом ценою собственного спасения (что, по сути, богопротивно), Дониссан закономерно спроектировал эту борьбу внутрь себя, что перекликается с прозрением Мити Карамазова: „Дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей“ (т. 14, с. 100). Дьявол, которого вызвал на бой будущий „люмбрский святой“, предстает перед ним в образе всего лишь обычного барышника, ассоциируемого нами с никчемным и „пошлым“ чертом Ивана Карамазова.

Прикоснувшись к невидимой стороне бытия, борясь с Сатаной в других, Дониссан, однако, не в силах побороть его в себе. Самому большому соблазну кюре из Люмбра подвергается в конце жизни, когда он пытается оживить мертвого

61 „Du fond de l'abîme où il s'était cru à jamais scellé, voilà qu'une main l'avait porté d'un trait si loin qu'il y retrouvait son doute, son désespoir, ses fautes mêmes transfigurées, glorifiées. Les bornes étaient franchies du monde où chaque pas en avant se paie d'un effort douloureux, et le but venait à lui avec la rapidité de la foudre. Cette vision intérieure fut brève, mais éblouissante. Lorsqu'elle cessa, tout parut s'assombrir à nouveau, mais il vivait et respirait dans la même lumière douce, et l'image entrevue, puis reperdue, laissait derrière elle, au lieu d'une certitude dont il sentait bien que la volupté eût brisé son cœur, un pressentiment ineffable. La main qui l'avait porté s'écartait à peine, se tenait prête, à sa portée, ne le laisserait plus...“ (t. I, p. 171–172).

62 „A la première étape de l'ascension mystique, le cœur manque au misérable pris de vertige, et de toutes ses forces il essaiera de rompre ce recueillement passif, le silence intérieur dont l'apparente oisiveté le déconcerte... Comme l'autre, qui s'est glissé entre Dieu et lui, se dérobe avec art!“ (t. I, p. 174).

63 „La Sainteté ! Dans sa naïveté sublime, il acceptait d'être porté d'un coup du dernier au premier rang, par ordre“ (t. I, p. 164).

мальчика, полагая, что заслужил дар воскрешения как знак с неба. Фактически, это похоже на соблазн, который подстерегал и Алешу, ожидавшего от Бога привычного чуда нетленности для останков старца Зосимы, что на какое-то время и приводит его к бунту, но затем еще более утверждает в вере.

Нами отмечены лишь наиболее очевидные аналогии. Текстуальные параллели свидетельствуют не столько о непосредственном влиянии Достоевского на Ж. Бернаноса, сколько об имманентной близости их мировоззренческих позиций, не предполагающих традиционное противопоставление мистики и реальности. Своеобразие художественной манеры Достоевского, подхваченной его французским последователем, в том, что в обоих случаях мистическое воспринимается и изображается как неотъемлемая, определяющая составляющая бытия. Поэтому каждый из этих писателей усложняет традиционную реалистическую поэтику, не выходя за ее пределы, но тем самым выводит ее на иной, более емкий уровень. То, что в свое время преимущественно воспринималось как своеобразие художественной манеры Достоевского, оказалось онтологическим предчувствием, и сегодня оно обретает четкие поэтологические измерения, благодаря которым художественная мысль способна постичь истинную реальность и истину реальности.

Литература

- AREOPAGIT, Dionisij: *Sochinenija*. Tolkovanija Maksima Isповедnika. Sankt-Peterburg: Aletejja, 2002.
- AVERINCEV, Sergej: *Mistika*. In: Novaja filosofskaja jenciklopedija v 4 tomah. T. 2: E–M. Moskva: Mysl', 2010, s. 579–580.
- BATAJ, Zhorzh: *Teorija religii. Literatura i Zlo*. Minsk: Sovremennij literator, 2000.
- BATAJ, Zhorzh: *Vnutrennij opyt*. Sankt-Peterburg: Aksioma, 1997.
- BERDJAEV, Nikolaj: *Russkaja ideja. Mirosoczercanie Dostoevskogo*. Moskva: Je, 2016.
- BERDJAEV, Nikolaj: *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye (1900–1906 gg.)*. Moskva: Kanon+, 2002.
- BERNANOS, Georges: *Sous le soleil de Satan*. T. I–II. Paris: Plon, 1926.
- BERNANOS, Zhorzh: *Pod solncem Satany. Dnevnik sel'skogo svjashhennika. Novaja istorija Mushetty*. Moskva: Hudozhestvennaja literatura, 1978.
- BERNANOS, Žorž: *Pid soncem Satany; Ščodennyk sil's'koho kjure*. Kyjiv: Junivers, 2002.
- ČERVINS'KA, Ol'ha: *Vid uporjadnyka*. In: Poetyka mistyčnoho. Černivci: Černivec'kyj nac. un-t, 2011, s. 5–9.
- DOSTOEVSKIJ, Fedor: *Polnoe sobranie sochinenij v 30 tomah*. Leningrad: Nauka, 1972–1990.
- FESENKO, Valentyna: *Peredmova*. In: BERNANOS, Žorž: *Pid soncem satany; Ščodennyk sil's'koho kjure*. Kyjiv: Junivers, 2002, s. 5–24.
- FESENKO, Valentyna: *Tvorčist' Žorža Bernanosa: poetyka podiji ta provoctva*. Kyjiv: 1998.
- FOKIN, Pavel: *Samoubijstvo Kirillova: pojetika mističeskogo*. In: Dostoevskij i sovremennost'. Materialy XVI Mezhdunarodnyh staroruskich chtenij. Staraja Russa, 2002, s. 212–221.
- GEGEL', Georg Vil'gel'm Fridrih: *Jenciklopedija filosofskih nauk*. T. 1: Nauka logiki. Moskva: Mysl', 1974.

- GIRSHMAN, Mihail: *Izbrannye stat'i*. Doneck: Lebed', 1996.
- IVANOV, Vjacheslav: *Lik i lichiny Rossii. Jestetika i literaturnaja teorija*. Moskva: Iskustvo, 1995.
- JAKOBSON, Roman: *Raboty po pojetike*. Moskva: Progress, 1987.
- MAAKAROUN, Elie: *Bernanos et Dostoëvski. Le roman comme expérience de liberté*. La Revue des lettres modernes 857–864 [Etudes bernanosiennes 19], 1988, p. 43–77.
- MEREZHKOVSIIJ, Dmitrij: *L. Tolstoj i Dostoëvskij*. Moskva: Nauka, 2000.
- MILESHIN, Jurij: *Zh. Berannos i Dostoëvskij*. In: MILESHIN, Jurij: *Dostoëvskij i francuzskie romanisty pervoj poloviny XX veka*. Cheljabinsk: CHGPI, 1984, s. 35–40.
- NORDAU, Maks: *Vyrozhdenie. Sovremennye francuzy*. Moskva: Respublika, 1995.
- RECK, Rima Drell: *Bernanos et Dostoëvski: Le dépassement du roman policier dans „Un Crime“ et „Crime et châtiment“*. La Revue des lettres modernes 127–129 [Etudes bernanosiennes 6], 1965, p. 71–83.
- ROZANOV, Vasilij: *Nesovmestimye kontrasty zhitiya*. Moskva: Iskustvo, 1990.
- ROZANOV, Vasilij: *Sobranie sochinenij. V mire nejasnogo i nereshennogo. Iz vostochnyh motivov*. Moskva: Respublika, 1995.
- SOLOV'EV, Vladimir: *Sochinenija v 2 tomah*. Moskva: Mysl', 1988, t. 1.
- SOLOV'EV, Vladimir: *Sochinenija v 2 tomah*. Moskva: Mysl', 1988, t. 2.
- STEPANJAN, Karen: *Javlenie i dialog v romanah F. M. Dostoëvskogo*. Sankt-Peterburg: Kriga, 2010.
- STOFFELS, Ann: *La relation Bernanos–Dostoëvski*. La Revue des lettres modernes 857–864 [Etudes bernanosiennes 19], 1988, p. 29–41.
- VITGENSHTEJN, Ljudvig: *Logiko-filosofskij traktat*. Moskva: Kanon+, 2017.
-

Roman Dзык, Ph.D.

Department of World Literature and Theory of Literature

Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University

2, Kotsiubynsky str., 58012, Chernivtsi, Ukraine

r.dzyk@chnu.edu.ua



This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-SA 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>). This does not apply to works or elements (such as image or photographs) that are used in the work under a contractual license or exception or limitation to relevant rights.