

С.В. Герасимова

## Онтологические разрывы: «иные миры» в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»

**Аннотация:** в статье исследуется феномен «онтологических разрывов», свидетельствующих о смене реалистического нарратива фантастическим, указывающим на предельные состояния сознания героев в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Рассмотрены два типа онтологических разрывов: экстатически-чудодейственная фантастика сна Алеши Карамазова («Кана Галилейская») и интеллектуально-кошмарная фантастика диалога Ивана с чёртом («Кошмар Ивана Фёдоровича»). На основании анализа маркерных признаков «иного» мира, пространственных метаморфоз, символа лукавки делается вывод о сущностном различии онтологической природы этих миров: благодатный сон Алеши возникает из полноты любви и соборного опыта; кошмар Ивана — из экзистенциальной пустоты, эпистемологической неопределенности и расщепления сознания героя. Фантастическое у Достоевского функционирует не как самоценный вымысел, а как инструмент фиксации невыразимого опыта, трансформирующего мировоззренческий конфликт в онтологический, переводящего внутренний мир героя на язык зримого пространства, фантастического и воспринимаемого как реальное, порожденного сознанием и вобравшим его в себя.

**Ключевые слова:** Ф.М. Достоевский, «Братья Карамазовы», онтологический разрыв, иные миры, фантастическое, христианский реализм, сон, кошмар, лукавка, экзистенциальная пустота

## Ontological Ruptures: "Other Worlds" in F.M. Dostoevsky's Novel *The Brothers Karamazov*

**Abstract:** This article examines the phenomenon of “ontological ruptures” in F.M. Dostoevsky’s novel *The Brothers Karamazov*, which mark the transition from realistic narrative to the fantastic, pointing to the extreme states of the characters’ consciousness. Two types of ruptures are considered: the ecstatic, miracle-working fantasy of Alyosha Karamazov’s dream (“Cana of Galilee”) and the intellectual, nightmare-like fantasy of Ivan’s dialogue with the devil (“The Nightmare of Ivan Fyodorovich”). Based on an analysis of the markers of the “other” world, spatial metamorphoses, and symbolism, the author concludes that there is an essential difference in the ontological nature of these worlds: Alyosha’s grace-filled dream arises from the fullness of love and conciliar experience; Ivan’s nightmare arises from existential emptiness, epistemological uncertainty, and the fragmentation of the hero’s consciousness. The fantastic in Dostoevsky functions not as self-sufficient fiction, but as an instrument for capturing inexpressible experience, transforming ideological conflict into ontological conflict, translating the hero’s inner world into the language of visible space — the fantastic, perceived as real, born of consciousness and having absorbed it.

**Keywords:** F.M. Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, ontological rupture, other worlds, the fantastic, Christian realism, dream, nightmare, little onion, existential emptiness

**Введение.** В настоящем исследовании под «иными мирами» понимаются художественные зоны, где доминирующий реалистический нарратив уступает место фантастическому, позволяя описать предельные состояния сознания героев. В романе «Братья Карамазовы» термин «фантастическое», включая его формы и производные, встречается 16 раз. Помимо этого, существуют и другие маркеры «онтологических разрывов»: автор указывает на особое состояние героя, способствующее его соприкосновению с мирами иными и получившее такие наименования, как бред, кошмар,

белая горячка, воспаление мозга, галлюцинация, надрыв, припадок, истерика, сон, «поэма»; удивление, выраженное, например в такой реплике: «Но что это, что это? Почему раздвигается комната...»<sup>1</sup>.

Цель статьи — дать концептуальное описание двум противоположным типам фантастики. Первый тип — следствие онтологического разрыва реалистического нарратива при встрече героя с сакральным пространством. Он представлен экстатически-чудодейственной фантастикой тонкого сна Алеши после смерти старца Зосимы («Кана Галилейская»); фантастикой имманентного откровения, или космического трансцензуса: Алеша видит звёздное небо — материальный мир напрямую контактирует с трансцендентным, а его душа трепещет, «соприкасаясь мирам иным»<sup>2</sup>. Второй тип фантастики — интеллектуально-кошмарная фантастика диалога Ивана с чёртом как симуляция «другого мира», пародирующая богословский диспут в «Кошмаре Ивана Фёдоровича».

Методологической базой исследования являются труды ученых, исследовавших принципы вхождения иных миров и фантастики в реалистический нарратив Ф.М. Достоевского. Наиболее ярким исследователем фантастики в художественном мире Достоевского является проф. Захаров В.Н.<sup>3</sup>, ведущий спор с Джоунсом М.В.<sup>4</sup>. Классическими стали труды Кийко Е.И.<sup>5</sup>, Лепехина В.<sup>6</sup>, Касаткиной Т.А.<sup>7</sup>, Сараскиной Л.И.<sup>8</sup>. Среди современных исследователей необходимо отметить Живолупову Н.В.<sup>9</sup>, Виницкого И.Ю.<sup>10</sup>, Погребняк Ю.В.<sup>11</sup>, Маркова А.В.<sup>12</sup>, антологию «Универсум»<sup>13</sup>.

«“Меня зовут психологом: неправда я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души “человеческой” <...>

Эти слова из последней записной тетради писателя цитировали многие. <...> Вопреки распространенному заблуждению, Достоевский никогда не называл свой реализм «фантастическим». Определение «фантастический» задает образ реализма, но не является дефиницией метода.

Скажу категорично: то, что часто имеют в виду, разъясняя «фантастический реализм» (Джоунс 1998), точнее назвать христианским реализмом»<sup>14</sup>.

Важно рассматривать «онтологические разрывы» как ключевой механизм, посредством которого Достоевский модифицирует внутренний мир героя в бытийное пространство иного мира, в его фантастический реализм.

### **1. Благодатный сон Алёши: расширение сознания и онтология лукавки**

В главе «Кана Галилейская» иной мир лишен отчетливых границ. Достоевский намеренно показывает, как незаметно горнее проникает в дальнее. Алёша пребывает в состоянии «тонкого сна». С позиций православной антропологии, такой сон наполняет душу чистой радостью — без страха, печали или экзальтации.

Фантастика здесь произрастает не из вымысла, а из евангельского слова и проповедей старца Зосимы. Возможность обрести Кану открывается Алёше благодаря расширению его сознания. Оно соединяется с опытом как соборным (благодаря развитию мысли старца о важности радости), так и церковным (благодаря опоре на слова Христа и Евангелия). Мысль старца о сопряжении миров оплодотворяет чувства и разум Алёши.

Достоевский находит гениальный пластический образ для описания внутреннего преображения героя: расширение его сознания передается через расширение пространства. Комната раздвигается, и тесная келья превращается в бесконечный пир:

«Но что это, что это? Почему раздвигается комната... Ах да... ведь это брак, свадьба... да, конечно. Вот и гости, вот и молодые сидят, и веселая толпа и... где же премудрый архитектор? Но кто это? Кто? Опять раздвинулась комната... Кто встает там из-за большого стола? Как... И он здесь? Да ведь он во гробе... Но он и здесь... встал, увидал меня, идет сюда... Господи!..»<sup>15</sup>

Пространство комнаты расширилось до райского простора. Узкий гроб старца превратился в просторную свадебную горницу Каны Галилейской.

Достоевский эксплицирует условие, при котором совершается преображение обыденного рационального сознания в сознание высшее, сакральное, открывающее иные миры. Это условие связано не только с универсальной ситуацией духовного кризиса, когнитивного диссонанса, тупика, но и со способностью достойно пройти испытание христианской инициации — подать луковку.

Духовный кризис Алёши спровоцирован тлетворным духом, исходящим от усопшего старца. Тление здесь, как и в истории Лазаря Четверодневного, — прелюдия к воскресению, необходимый этап преодоления очевидности низшего мира для вхождения в мир высший.

Врата в иные миры открывает Алёше луковка, символизирующая ключи от рая и свидетельствующая о достойном прохождении испытания. Луковка связана с границей и ситуацией её преодоления при движении из тьмы к свету.

Символ луковки появляется в четырёх эпизодах романа. Если баба из басни Грушеньки, ухватившись за луковку, стала брыкаться и не вошла в рай, так как оказалась неспособной к соборному опыту (её ум был узок для идеи общего спасения), то Алёша Карамазов подал луковку Грушеньке — пожалел её. В результате состояние бунта и потерянности ушло из его души, открыв ему возможность соприкосновения с тайной Каны Галилейской. Луковка, то есть милостыня, таит в себе механизм, запускающий процесс преображения сознания и пространства.

Иные миры Достоевского обладают фундаментальной двойственностью: с одной стороны, они являются производной от сознания героя, модификацией его внутреннего мира. С другой — существуют как объективные данности, то есть герою открывается та ипостась мира иного, которая соответствует его духовному состоянию. Хотя сознание и душа героя в ответе за то, какая ипостась мира ему откроется, но не сознание героя включает в себя фантастический мир, а иной мир — всего героя.

В контексте христианской фантастики главы «Кана Галилейская» старец Зосима указывает на луковку как на условие и для себя, и для Алёши войти в евангельский мир. Духовно-сердечная или материальная милостыня открывает путь на свадебный пир, который становится формой воцерковления духовного пира Платона. На нём льётся новое вино радости от встречи со Христом.

Христос — Солнце. И Алёша не смеет на Него смотреть.

Нетварный фаворский свет исихастов-паламитов становится важнейшим символом Творца у Достоевского в романах «Идиот» и «Братья Карамазовы». Переживание огненной встречи со Христом оказывается столь напряжённым, что Алёша просыпается. При этом Достоевский указывает: «Что-то горело в сердце Алёши», почти цитируя при этом Евангелие, описывающее встречу учеников со Христом по пути в Эммаус: «И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?» (Лк. 24:32).

Старец Зосима использует символ луковицы, говоря о вечных истинах, на языке текущих впечатлений от действительности, тем самым освящая эту действительность.

Эмпирическое и случайное дают язык для вечных истин. Притча о луковке впечатлила Алёшу в день видения Каны. Если бы тонкий сон снизошел на Алёшу до встречи с Грушенькой — истина получила бы иное словесное и символическое воплощение. У читателя не возникает вопроса, откуда старец знает притчу, только что рассказанную Алёше Грушенькой. Эмпирический духовный опыт человека и онтология вечной экзистенции образуют у Достоевского неразрывное единство. Человек слышит голос Иного мира на языке своих недавних впечатлений, так что случайный опыт человека дает Вечности язык символов, и она обращается к нему, не гнушаясь незначительности и текучести впечатлений, но используя их как свой язык.

Этим самым горний мир выражает уважение к бытию человека, к его времени, его опыту и реалиям, в которых вербализуется и выражается этот опыт. Горний мир утверждает право человека создавать язык для выражения вечных сакральных истин, переводя сакральное из плана невыразимого в план эмпирически понятного и чувственно воспринимаемого. Так

романтическое переживание невыразимого преодолевается опытом жизни в контексте высшей духовной ценности — смирения. Смирение использует бытовой язык, чтобы перевести апофатически возвышенное на язык кенотического божественного самоумаления.

Кенозис выражает любовь к человеку, божественное смирение и благодать простоты.

Фактическим доказательством реальности сна становится то, что Алёша уснул, стоя на коленях, а проснулся стоя. Это удивило Алёшу. Но в середине сна Достоевский указывает, что молодого подвижника поднял с колен старец Зосима, призывая его участвовать в общем пире. Однако Достоевский не возвращает читателя к предшествующему эпизоду сна, оставляя Алёшу в состоянии недоумения. Писатель не делает акцента на невозможности проснуться стоя. Горний мир влияет на душу и плоть человека, но при чудесном соприкосновении миров Господь не стремится поработить сознание реальностью чуда, поэтому маркеры чудесного в этом эпизоде минимальны, граница преодолевается безболезненно, а онтологический разрыв не шокирует. Святость задает норму бытия. Достоевский воссоздает атмосферу естественности чуда.

В четвёртый раз символ лукавки появляется в главе, описывающей совершенно иной пир, произошедший после того, как Грушенька порвала со своей мечтой о пане Врублевском — и её захлестнула радость от предчувствия, что открывается возможность иной жизни, иного мира. Она действительно подала Алеше лукавку — отказалась от желания его «съесть», погубить. Алеша перевернул и обновил всю душу Грушеньки — именно поэтому она смогла преодолеть искушение паном и рабством прошлому.

Соприкосновение с мирами иными обновляет и душу Алёши. Огромной катарсической силой обладает эпизод, когда герой целует землю и созерцает звёзды. Жизнь, описанная методом фантастического высшего реализма, созидает личность героя. Алеша обретает духовный стержень на всю жизнь.

## **2. Кошмар Ивана Фёдоровича: онтология пустоты**

Мир, открытый Ивану, кардинально отличается от миров, представших Алёше. Если иные миры Алёши умножают благодать и информационный потенциал героя, то миры Ивана ведут к деградации мысли. Основой его бреда становятся преимущественно его собственные концепции. Мысль Ивана — это его личное достояние, не опирающееся на соборный опыт, и приживальщик доводит ее до предельной серости и тоскливой бездарности.

Иной мир Ивана не расширяет его духовное и психологическое пространство, а сжимает и заземляет его. Появление гостя-приживальщика сопровождается сужением мира Ивана до одной точки<sup>16</sup>. Приживальщик словно сходит сверху вниз<sup>17</sup>.

Кошмар Ивана предваряется яркими маркерами онтологического разрыва: неизвестно откуда, при закрытых дверях, является гость<sup>18</sup>, который затем также неожиданно исчезает<sup>19</sup>. Психика героя чутко и болезненно реагирует на явление приживальщика: Иван ощущает приступ бреда, повязывает мокрое полотенце на голову, расхаживает по комнате<sup>20</sup>. Словом, резко меняется и поведение, и психическое состояние героя, и он сам это понимает.

Бред представлен не только как кошмар, но и как белая горячка и галлюцинация.

Кошмар Ивана Фёдоровича представляет собой уникальный онтологический случай: явление экзистенциальной пустоты, маскирующейся под гиперреальность. Чёрт у Достоевского — это не столько существо из иного мира, сколько пустота, принявшая облик; небытие, имитирующее бытие с такой навязчивой детализацией<sup>21</sup>, что оно становится страшнее любого чудовища.

Сомнение Ивана в реальности гостя<sup>22</sup> является не слабостью его рассудка, а единственно адекватной экзистенциальной реакцией на встречу с этой пустотой. Эпистемологическая неопределённость приживальщика (существует он или нет) свидетельствует об эпистемологической неопределённости самого Ивана. Гость — это пустота, которая вторит пустоте самого Ивана. Он гениально умен, и гениально пуст. Например, он одновременно

хочет<sup>23</sup> и не хочет<sup>24</sup> смерти отца. Полярные убеждения Ивана взаимоуничтожают друг друга, порождая пустоту и экзистенциальную и эпистемологическую неопределённость.

В начале диалога приживальщик Ивана утверждает, веру, свободную от насилия чудом<sup>25</sup>, а завершает мыслью об уничтожении веры в Бога как о геологическом перевороте<sup>26</sup>.

Иван — гений крайностей, но эти крайности, сталкиваясь, приводят к аннигиляции духовных форм бытия. В душе Ивана — великое ничто. Великая потенция, которая, трагически разделяясь, становится пустотой.

В духовной традиции падший дух — это экзистенциальная пустота.

В романе Достоевского метафизическая пустота демонического иного мира вторит экзистенциальной пустоте человека, которая становится следствием и оборотной стороной «широты»<sup>27</sup> — важнейшего свойства падшего человека. Онтологическая **вертикаль**, знающая высоту божественных помыслов и глубину сердечного смирения, обозначенного символом лукашки (когда великий святой указывает, что он всего-то лукашку подал<sup>28</sup>), — сменяется экзистенциальной **горизонталью**, выражающей себя на языке антитез: Богородицы — и содомского греха, поиска веры и отрицания Бога. Мистический приживальщик из бреда Ивана деформирует этот размах души, сужая его до одного полюса — полюса неверия и содома, которому противостоит сердце Ивана, продолжающее любить жизнь и клейкие листочки вопреки философскому отрицанию бытия, усиленному опытом мистического контакта с приживальщиком.

Итак, в начале его визита обсуждаются проблемы веры. Приживальщик — обезьяна чужих мыслей. (Обезьяна — устойчивая метафора падшего духа). Он говорит: «Что за вера насилием? Притом же в вере никакие доказательства не помогают, особенно материальные. Фома поверил не потому, что увидел воскресшего Христа, а потому, что еще прежде желал поверить»<sup>29</sup>.

В этих словах слышатся идеи самого Достоевского.

Приживальщик Ивана является «приживальщиком мысли» не только Ивана, но и самого писателя, дающего характеристику Алёше: «В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо. Апостол Фома объявил, что не поверит, прежде чем не увидит, а когда увидел, сказал: „Господь мой и Бог мой!” Чудо ли заставило его уверовать? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать»<sup>30</sup>.

Приживальщик развивает мысль автора, включая восклицание апостола Фомы, которое приводит евангелист Иоанн:

«Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим. Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:27–28).

Падший дух цитирует Евангелие не потому, что он лучше знает Священное Писание, но потому, что нарушает заповедь не помянуть имя Божие всуе — в данном случае не имя, но сакральный текст. Так цитировал 90-й псалом дух, искушавший в пустыне Самого Христа.

Сон Алёши рождается от Евангельского слова, звучащего в храме. Там оно соответствует хронотопу и верно своей функции в культуре. В речи приживальщика Евангельское слово срастается с каламбуром, с указанием на то, что его реальность — производная веры, точнее неверия Ивана.

Приживальщик, как крошка Цахес, звучит голосами выдающихся людей, оказавшихся рядом. Он интеллектуальный вампир. Но в его исполнении гениальное становится пошлым. В этом ключевая разница в замысле Гофмана и Достоевского. Воспроизведённые гостем великие мысли и страдальческие искания становятся мучительной серостью, так что Иван находит, что всё сказанное приживальщиком — это самые пошлые и глупые идеи его самого: «Ты воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых»<sup>31</sup>.

Это верно. Если бы в душе Ивана не было бы гадких мыслей и чувств, неприязни к отцу и страха, что это он убил отца своими идеями, то приживальщик не мучил бы его и

онтологического разрыва не произошло бы. Приживальщик — наказание Ивану за его разрыв с христианской традицией.

Как *альтер эго* Ивана, приживальщик деформирует его личность. Теперь не человек порождает своего двойника, а двойник если не порождает, то пересоздаёт Ивана в новом виде, то есть в более удобном для паразитирования варианте.

Как воронка, двойник втягивает в себя идеи Ивана и Достоевского, чтобы переработать напряжённую мысль в пустоту и утвердить эту пустоту как небытие Бога — источника бытия.

Философия выбора добра и переживание смерти в ситуации отрицания Бога в философии Ивана предваряет философию французских экзистенциалистов. Так же, как и они, Иван переживает экзистенциальную обречённость — обречённость на свободу.

В мире, где «всё позволено», где Бога нет (или он «не нужен»), сама реальность теряет онтологическую гарантию, и человек оказывается в положении, где любая отчётливость может оказаться симптомом абсолютного ничто.

Онтологический разрыв (вторжение «иного мира») у Ивана происходит не потому, что Бог или дьявол решили его испытать, а потому что его сознание утратило чистоту и целостность.

### **3. Два типа транс: сравнительный анализ**

Алёша переживает онтологический разрыв как следствие духовного кризиса («Тлетворный дух»<sup>32</sup>) и врачующего его чувства полноты бытия, любви, радости, желания жертвовать — хотя бы «луковку».

У Ивана разрыв происходит от пустоты и раздвоения.

Человек, разорвавший связь с Богом, с отцом (земным и Небесным), с нравственным законом, оказывается в вакууме. Этот вакуум не может оставаться пустым — он заполняется той стороной личности, которую Иван пытался подавить. «Приживальщик» — это и есть материализовавшаяся «гадкая мысль», получившая голос и плоть, пусть и иллюзорную.

Иван — Лютер от нигилизма. Протестант от неверия. Достоевский символически обыгрывает апокрифический эпизод<sup>33</sup> из жизни Лютера: чернильница, в данном случае стакан с чаем, как бы летит в «гостя». Но затем стакан оказывается так и стоящим у Ивана на столе<sup>34</sup>. Мысль, оторванная от соборной и церковной традиции, даже будучи искренней и страстной, как у Лютера, обречена на провал из-за своей экзистенциальной сущности — из-за одинокого оригинальничания. Но если Лютер боролся с бесом во имя веры, то Иван остался с ним наедине в пустоте неверия.

Неправота Ивановой мысли — в её экзистенциальной сущности: в одинокой гордости, не знающей соборного восполнения. Ни ум, ни оригинальность не спасут эту мысль от пошлости, так как лишь соборное сознание расширяет психологическое пространство и возвышает над пошлостью. А приживальщик превращает плоды Иванова рационализма, экспериментирующего с сакральными идеями, в пошленькие анекдоты.

Достоевский показывает нам два типа транс:

Благодатный сон (Алёша): характеризуется «ослабленными маркерами» иной реальности. Границы размыты, но именно это указывает на подлинность встречи с миром горним (Божественным), который не нуждается в грубом, насильственном подтверждении своей истинности.

Демонический кошмар (Иван): характеризуется «отчётливыми маркерами». Четкость, логика и мучительная конкретность видения сигнализируют о вторжении низшего мира. Это вторжение разрывает ткань внутреннего мира Ивана, но при этом обманывает его своей внешней «реалистичностью».

Благодатная сущность проникает в мир Алеши, минимально сигнализируя о своем инобытии — пустота акцентирует маркеры своего существования, но Иван всё же сомневается в том, был ли у него «гость».

Алеша при выходе из мистического опыта удивляется, что он проснулся стоя, а не опустившись на колени — но этот вопрос не ранит его. Мистический опыт исцелил его от духовного кризиса, а детали неважны. Иван на выходе из бреда потревожен вопросом, существует ли созвездие Льва и Солнца, так как гость ранил его душу именно деталями и подробностями. Иван продолжает вести с ним спор и выяснять, реален ли этот гость.

Мистический опыт формирует духовный стержень Алёши и служит его личности. Онтологический разрыв в духовном опыте Ивана деформирует его личность, так как паразитирующая пустота приживальщика оказывает на его душу влияние более мощное в сравнении с силой отпора, который Иван пытается дать вампирическому вторжению вторичной реальности бреда. Эхо оказывается громче породившего его голоса. Пустота призрака обретает большую власть над реальностью, чем экзистенциальная сущность души самого Ивана.

### **Заключение**

«Иные миры» Достоевского представляют собой фантастику онтологического разрыва. Цель автора — не создание параллельной реальности, а радикальная трансформация восприятия героя, переводящая идеологический конфликт в онтологическое измерение. Достоевский использует фантастическое как инструмент фиксации невыразимого опыта, что существенно расширяет традиционные представления о функциях фантастики в литературе второй половины XIX в.

Иные миры у Достоевского являются одновременно и первичной, и вторичной реальностью. Существующие независимо от сознания героя, эти миры становятся производной духовного мира героев. Но герои оказываются частью «иного» мира. Проведённый анализ позволяет сделать вывод о том, что характер онтологического разрыва (благодатный сон или демонический кошмар) напрямую зависит от внутреннего мира героя, от его способности к соборному опыту, к «подаче луковки» и к смиренному принятию благодати — либо от его экзистенциальной пустоты и разрыва с христианской традицией. Таким образом, понятие «онтологического разрыва» может быть продуктивно использовано для дальнейшего изучения поэтики Достоевского, особенно в аспекте репрезентации предельных состояний сознания.

### **Примечания:**

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 9. С. 404.

<sup>2</sup> Там же. С. 406.

<sup>3</sup> Захаров В.Н. Фантастические страницы Достоевского, 2008. С. 385–397. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fantasticheskie-stranitsy-dostoevskogo> (дата обращения: 14.04.2026).

<sup>4</sup> Джоунс М.В. Достоевский после Бахтина: Исследование фантастического реализма Достоевского. СПб.: Академический проект, 1998. С. 347–352.

<sup>5</sup> Кийко Е.И. Реализм фантастического в главе «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» и Эдгар По // «Достоевский: Материалы и исследования». Л.: Наука, 1985. Т. 6. С. 256–262.

<sup>6</sup> Лепяхин В. Икона в творчестве Достоевского («Братья Карамазовы», «Кроткая», «Подросток», «Идиот») // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2000. Вып. 15. С. 237–263.

<sup>7</sup> Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.

<sup>8</sup> Сараскина Л.И. Метафизика противостояния в «Братьях Карамазовых» // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения / Под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. С. 523–564.

<sup>9</sup> Живолупова Н.В. Достоевский и иные художественные миры [монография]. Нижний Новгород: Дятловы горы, 2020. 330 с.

---

<sup>10</sup> Виноцкий И.Ю. Видение топора. Достоевский и космонавтика // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал, 2021. № 1 (13). С. 124–152. <https://doi.org/10.22455/2619-0311-2021-1-124-152>

<sup>11</sup> Pogrebnyak Y.V. Conceptualization of the real and possible worlds in F.M. Dostoevsky's novel *The brothers Karamazov* // Synergy of Languages & Cultures 2022: Interdisciplinary Studies. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2023. С. 424–434.

<sup>12</sup> Марков А.В., Штайн О.А. Плоская онтология Пятикнижия Достоевского // Троицкий вариант. Наука. 2025. 23 декабря. URL: <https://www.trv-science.ru/2025/12/ploskaya-ontologiya-pyatiknizhiya-dostoevskogo> (дата обращения: 14.04.2026).

<sup>13</sup> Универсум Ф.М. Достоевского, антология. 2-е изд., испр. и доп. / Сост. Л. В. Богатырёвой, К. Г. Исупова, Н. К. Сяндюкова; вступ. статья, коммент. К. Г. Исупова. СПб.: РХГА, 2025. 904 с.

<sup>14</sup> Захаров В.Н. Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. М.: Издательство «Индрик», 2012. С. 169–170.

<sup>15</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 9. С. 404.

<sup>16</sup> Достоевский Ф.М. Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 10. С. 138.

<sup>17</sup> Там же. С. 140–141.

<sup>18</sup> Там же. С. 139.

<sup>19</sup> Там же. С. 157.

<sup>20</sup> Там же. С. 141

<sup>21</sup> Там же. С. 140.

<sup>22</sup> Там же. С. 151.

<sup>23</sup> Там же. С. 131.

<sup>24</sup> Там же. С. 135.

<sup>25</sup> Там же. С. 141.

<sup>26</sup> Там же. С. 155.

<sup>27</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 9. С. 123.

<sup>28</sup> Там же. С. 404.

<sup>29</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 10. С. 141.

<sup>30</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 9. С. 30.

<sup>31</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 10. С. 142.

<sup>32</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 9. С. 365.

<sup>33</sup> Примечания // Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 10. С. 372

<sup>34</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский Собрание сочинений: в 15 т. Ленинград: Наука, 1988–1996. Т. 10. С. 157.

**Сведения об авторе:** Герасимова Светлана Валентиновна, Российский Государственный университет им. А.Н. Косыгина / Московский политехнический университет, кандидат филологических наук (PhD)

E-mail: [metanoik@gmail.com](mailto:metanoik@gmail.com)

**Information about the author:** Svetlana V. Gerasimova, The Kosygin State University of Russia / Moscow Polytechnic University, PhD in Philology (PhD)

---

E-mail: [metanoik@gmail.com](mailto:metanoik@gmail.com)