

КАЙРОС СРЕЩУ ХРОНОС В ПРЕСТЪПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ НА Ф. М. ДОСТОЕВСКИ

Николай Нейчев
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Николай Нейчев. *Кайрос* против *хроноса* в *Преступлении и наказании* Ф. М. Достоевского

Представленный труд пытается ответить на вопрос о том, как бескачественное время (хронос) в календарной хронологии романа *Преступление и наказание* претворяется в качественное духовное бытие (кайрос). Идеологический дискурс произведения Достоевского исследуется в связи с возможностью изменения его из языческого в христианский под воздействием агиографического корпуса Четьх Миней. Выявляется то, каким образом житийные тексты, приуроченные к конкретной дате, совпадающей с календарным временем в развитии романного сюжета, влияют на изменения в мыслях и действиях данного персонажа и объясняют внутренний смысл события, претворяя жизнь человека в житие.

Ключевые слова: хронос, кайрос, *Преступление и наказание*, Достоевский, Четьи Миней

Nikolay Neychev. *Kairos* versus *Chronos* in *Crime and Punishment* by F. M. Dostoevsky

The present article discusses the question of how devoid of quality time (chronos) in the calendar chronology of the novel *Crime and Punishment* is transformed into a quality spiritual being (kairos). The possibility of changing the ideological discourse in Dostoevsky's work from pagan to Christian through the influence of the Cheti-Minei hagiographic corpus is explored. It is shown how certain hagiographic texts intended for reading on a specific date, which coincides with the calendar time of the novel's plot, influence the change of thoughts and actions of a character and explain the inner meaning of the event, turning human biography into a hagiographical legend.

Key words: chronos, kairos, *Crime and Punishment*, Dostoevsky, The Great Menology, Cheti-Minei

В научната литература, посветена на творчеството на Ф. М. Достоевски, проблемът за времето (*χρόνος*) има дълга история. Критиците отдавна са забелязали изключителното внимание, което руският писател обръща на точната хронология при изграждането на своя художествен раз-

каз. Както справедливо отбелязва един от първите изследователи на темпоралната проблематика в творчеството на Достоевски, при писателя „началният момент винаги е известен. Наистина, Достоевски често *не посочва годината* [...], но от началния момент *календарът* на събитията е съставен необикновено щателно и *часовете са внимателно проверени*“ (Волошин 1933: 164)¹. Причините за този феномен са разгледани от различни аспекти: социологичен (А. Цейтлин), статистически (Г. Волошин, Е. Дрижакова), философско-онтологичен (Д. Лихачов), хронотопен (М. Бахтин, Л. Куплевацка), субективно-психологически (Р. Назиров, Ж. Като), сакрално-каноничен (В. Захаров, А. Галкин, А. Серопян), жанрово-нарративен (О. Ковальов, К. Протохристова) и пр.²

Нашата статия се опитва да отговори по нов начин на въпроса защо темпоралността заема толкова важно място в художествения нарратив на Достоевски, и по-конкретно в неговия роман *Престъпление и наказание*, както и да осмисли механизма, чрез който битовото време (*хронос*³) се претворява в качествена духовна битийност (*кайрос*⁴).

¹ Всички курсиви, освен специално уговорените с „к. а.“ („курсивът е на автора“), са мои – Н. Н.

² Вж.: Цейтлин, А. Г. *Время в романах Достоевского* (К социологии композиционного приёма). // *Родной язык в школе*, 1927, кн. 5, 3 – 17; Волошин, Г. *Пространство и время у Достоевского*. // *Slavia*. 1933. Rocn. XII. Ses. 1–2, 162 – 172; Бахтин, М. М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике*. // Бахтин, М. М. *Вопросы литературы и эстетики*. Москва, 1975, 234 – 407; Лихачев, Д. С. «Летописное время» у Достоевского. (1967). // *Литература – реальность – литература*. Ленинград, 1981, 97 – 116; Катто, Ж. *Пространство и время в романах Достоевского*. // *Достоевский. Материалы и исследования*. Ленинград, 1978, т. 3, 41 – 53; Назиров, Р. *Творческие принципы Ф. М. Достоевского*. Саратов, 1982, 17 – 18; Druzhakov, E. *Сегментация времени в романе «Преступление и наказание»*. // *Dostoevsky Studies*. Toronto University of Toronto; The Department of Slavic Languages and Literatures; International Dostoevsky Society, 1985. Vol. 6, 68 – 90; Захаров, В. Н. *Символика христианского календаря в произведениях Достоевского*. // *Новые аспекты в изучении Достоевского*. Петрозаводск, 1994, 37 – 49; Галкин, А. Б. *Пространство и время в произведениях Ф. М. Достоевского*. // *Вопросы литературы*, 1996, № 1, 318 – 323; Куплевацкая, Л. А. *Символика хронотопа и духовное движение героев в романе «Братья Карамазовы»*. // *Достоевский. Материалы и исследования*. Санкт-Петербург, 1992, т. 10, 90 – 100; Серопян, А. С. *Концепт «время» в творчестве Ф. М. Достоевского. Культурологический аспект. Автореферат диссертации*. Шуя, 2009; Ковалев, О. А. *Время и нарратив в творчестве Ф. М. Достоевского*. // *Известия Алтайского государственного университета*, 2010, № 2 – 2, 112 – 115; Протохристова, К. *Време срещу повествование в „Братя Карамазови“*. // *Пространствата на словото*. София, 2012, т. 2, 112 – 124.

³ Под понятието *хронос* (χρόνος) ще разбираме изобщо физическото линейно (или кръгово) количествено повторение на безкачествени времеви моменти, което води (или би могло да доведе) до лошата (порочна) безкрайност на съществуването – злокачествена форма на regressus in infinitum.

Като начало чрез метода на *лингвостатистическия анализ* ще представим обективната времева картина на *Престъпление и наказание* и ще установим каква е фреквентността на различни типове *темпорални маркери*⁵.

1) Темпорален маркер наречие за време: *вдругъ*⁶ се среща в този текст (с обем от 478 стр.)⁷ цели 579 пъти; *теперь* – 591; *когда* (+ производните: *когда-то*, *когда-нибудь* и *когда-либо*) – 342; *тогда* (+ произв.: *тогда же*, *тогда-то*) – 258; *сейчас* (+ произв. *сейчас же*) – 168; *поминутно* – 25; *мгновенно* – 4; *вѣчно* – 7; *ежедневно* – 1.

И з в о д : *Прави впечатление, че обозначенията за кратки интервали от време* (вдругъ, поминутно, мгновенно и пр.) *съществено надвишават маркерите за продължително време* (ежедневно, вѣчно и пр.).

Маркери за светлата част от денонощието: *утром* – 19 пъти, *пo-утру* – 8, *днем* – 3, *денно* – 1; *полудни* – 2. Общо **33** пъти. **Маркери за тъмната част от денонощието:** *вечером* – 17 пъти, *по вечерам* – 2, *ночью* – 15, *по ночам* – 10; *нощно* – 1. Общо: **45** пъти.

И з в о д : *Като се има предвид не особено високата честотност на този тип наречия, разликата от 12 пункта в полза на нощната стилистика не е за пренебрегване.*

Да видим какво е съотношението на времевите акценти по темпоралните направления: *вчера* (като маркер за т. нар. „близко минало“) –

⁴ В случая под понятието *кайрос* (καῖρος) влагаме не старогръцкото схващане за „частлив миг“ „благоприятен момент“ или „благоприятен случай“ (в античния смисъл на „успех“ или „късмет“, свързан с индивидуалния битов аспект на човешкото съществуване) и неговото обожествяване (вж. Павзаний 2008: 5.14.9), а разбираме сакраменталната идея за „мига“, от който започва новозаветното време (след Боговъплъщението), т. е. времеви период, който според Божията цел трябва да изтече, преди да настъпи Божието царство: καὶ λέγουσιν ὅτι πληθύνονται ὁ καῖρος καὶ ἡγούκειν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ; „времето се изпълни, и приближи царството Божие; покаяйте се и вярвайте в Евангелието“ (Марк. 1: 15). Следователно това е началото на свещеното време, претворението на безкачествената хронология в изпълнено със съдържание битие, защото, както вечае св. ап. Павел – „преходен е образът на този свят“ (1 Кор. 7: 31). Накратко формулирано: Божието време (кайросът) *срещу* човешкото време (хроноса).

⁵ Под *темпорален маркер* разбираме най-общо лексикална единица, формираща времевата структура на текста.

⁶ В случая нас ни интересува лексемата *вдругъ* не толкова като наречие за начин: 1. внезапно, неочаквано (макар че дори и тук се усеща темпоралността), колкото като наречие за време: едновременно, тогчас, скоро (вж. Дал 1989, т. 1: 173). Както *вдругъ*, така и всички словоформи изписваме според ортографията на XIX век, т. е. така, както присъстват в оригиналния текст на Достоевски.

⁷ Нашите лингвостатистически наблюдения върху *Престъпление и наказание* са осъществени по изданието: Достоевски 2007.

121; *сегодня и нынче* (маркер за т. нар. „близко настояще“) – **114**; *завтра* (маркер за т. нар. „близко бъдеще“) – **58**.

И з в о д : *Данните сочат превес на близкото минало над днешното и почти двоен превес над близкото бъдеще, т. е. наблюдаваме обратна времева перспектива – насоченост към миналото.*

2) Темпорален маркер от вида *съществително име*:

Маркери за светлата част от денонощието: *утро* – 47, *день* – 49. Общо: **96**.

Маркери за тъмната част от денонощието: *вечер* – 50, *полночь* – 3, *ночь* – 54. Общо: **107**.

И з в о д : „*Нощните*“ маркери превишават с **11** пункта „*дневните*“, което потвърждава направеното по-горе наблюдение върху този текст за по-високата честотност на наречията, маркиращи *нощната темпоралност*.

Парадигма на голямото време: *въчностъ* – 3; *эра* – 1; *тысячелѣтіе* („тысячу лѣтъ“) – 1; *въкъ* – 9; *столѣтіе* – 1; *годъ* (+ 2 бр. *полгода*) – 62; *лѣтъ, -а* – (за възраст) – 90. Общо: **167** маркера. **Парадигма на средното време**: *мѣсяць* – 35, *недѣля* – 33, *сутки* – 3, *день* – 203. Общо: **274** маркера. **Парадигма на малкото време**: *час* (+ произв.: *полчаса, часа полтора* и пр.) – 179; *минута* (+ 3 бр. *полминуты*) – 290; *секунда* – 11; *мигъ, мгновение* – 104. Общо: **584** маркера.

И з в о д : *Статистическите данни установяват огромен превес на „малкото време“ над „средното“ и особено – над „голямото време“ – с цели 417 единици.*

3) Темпорален маркер, образуван от *прилагателно име*:

Темпорални прилагателни, фиксиращи времевия вектор към близкото минало, близкото настояще или близкото бъдеще: *вчерашній* – **61** (+ 2 бр. произв. *по-вчерашнему*; + 2 бр. *прошедшій*); *сегодняшній* – **6**; *завтрашній* – **8** (+ 6 бр. *будущій*).

И з в о д : *Времевият вектор в „Престъпление и наказание“ е категорично насочен към близкото минало, което бе потвърдено и от адвербиалните маркери за време.*

Темпорални прилагателни за „голямото време“: *въчный* – 8; *въковъчный* – 2; *годовой* – 1. Общо: **11** бр. За „**средното време**“: *ежемѣсячный* – 1; *еженедѣльный* – 3; *суточный* – 1; *ежедневный* – 2; *полдневный* – 2. Общо: **9**. За „**малкото време**“: *минутный, ежеминутный, поминутный, ежесекундный, секундный* – 4; *мгновенный* – 4. Общо: **8**. За **денонощието**: *утренній* – 1; *вечерній* – 3; *ночной* – 3. За **сезон**: *лѣтний* – 10; *весенній* – 4; *осенній* – 1.

Извод: Този вид маркери за време са рядко срещани в романа на Достоевски и очевидно не са в състояние да влияят съществено върху темпоралната картина. Но независимо от ограничената им употреба те все пак подкрепят семантичната темпоралност, установена от мощното присъствие на адverbиалните и субстантивните маркери за време – особено за превеса на тъмната част от денонощието (вечерній, ночной), както и за акцентирането на сезона лято (лѣтній – месец „июль“).

Обобщение: Внушителното присъствие на **3699** маркера за време (следва да отчитаме вероятността за допустима статистическа грешка, но тя е възможна само в посока на тяхното увеличение) говори за фундаменталното значение, което има феноменът време в художествения свят на „Престъпление и наказание“. Лингвостатистическите наблюдения установяват следната закономерност: този роман на Достоевски е доминиран от **нощта**, от **миналото** и от нещо особено важно – героите на „Престъпление и наказание“ се намират изцяло във властта на „**малкия хронос**“, на все по-сгъстената, задъхана темпоралност. Тези изводи са от съществено значение за понататъшния анализ, когато ще се опитаме да изясним причините за създаването на именно такава, а не на някаква друга времева картина.

*

Следва да отбележим, че досегашните изследвания върху темпоралната проблематика у Достоевски по-скоро обвързват времето с проблемите на поетиката, т. е. с организацията на *наратива*, а не с времето като проблем на идеологическия *дискурс*. В нашата работа ще поставим акцента именно върху *дискурса* (discursus) като особен начин на мислене и разгръщане на идеологическия хоризонт и как той се проявява в съдържанието на текста за разлика от *наратива* (narrative), който е свързан преди всичко с начина, формата на разказването. В тази връзка става особено актуален въпросът: *Какви са причините, поради които хроносът така властно заявява себе си в романа на Достоевски „Престъпление и наказание“?*

Нека отначало да поставим това питане в по-широк **културологичен контекст**. Когато Ролан Барт разсъждава върху функцията на времето в романа, констатира, че „то е идеалният инструмент за конструиране на *всяко* мироздание, то е изкуственото време на *всеки* космогонии, митове, на Историята и Романа“ (Барт 2004: 38). Бихме добавили, че *времето по принцип е фундаменталната основа на всеки наратив* и никой разказ не е възможен без него.

Аз без проблеми мога да разкажа някаква история, без да уточнявам мястото, където тя се случва – пише Жерар Женет, – обаче е почти невъзможно да разказвам история, без да я обвързва с някакво време, съотнесено с наративния акт, просто защото съм принуден да я разказвам в някакво време – сегашно, минало или бъдеще. Оттук изглежда и следва, че времените детерминации на наративната инстанция са явно по-съществени, отколкото нейните пространствени детерминации.

(Женет 1998, т. 2: 228)

Естествено, творчеството на Достоевски не прави изключение от тази императивна времева детерминация на наратива и в това отношение то не е уникален феномен, тъй като прилагането на разнообразни повествователни стратегии се среща при много автори⁸. Работата обаче се състои в нещо съвсем друго, а именно в това, че времето у Достоевски е *идеологически проблем на дискурса*, а не е само поетологичен *наративен* похват. С други думи казано, при Достоевски времето действително е „обект“ на идеологическия дискурс (като проблем в плана на *съдържанието*), затова се явява и „субект“ на наратива (като похват в плана на *поетиката* на формата), което предопределя, от една страна, властта на хроноса (като най-важно маркираната идеологическа доминанта), а от друга – всеприсъствието на хроноса (чрез наситеността на текста с времеви маркери). Да изясним по-конкретно какво имаме предвид под това, че хроносът при Достоевски се явява *обект на идеологическия дискурс*.

Това означава, че в един момент наситеността на наратива с темпорални маркери, и то отнасящи се предимно до „малкото време“ (вж. по-горе), нараства експоненциално, докато в други те чувствително намаляват и се заменят с тип темпорални означения, свързани предимно с „голямото време“.

Класически пример в *Престъпление и наказание* е сцената с убийството. Тя *започва* със сънните видения на Расколников, т. е. с една извънвремево: „Пред него непрекъснато минаваха видения и все такива странни: най-често му се струваше, че е *някъде* в Африка, в Египет, в *някой* оазис...“ и т. н. (V: 61)⁹. „Изведнъж ясно чу ударите на часовник“

⁸ Достатъчно е отново да споменем Жерар Женет и неговите авторитетни изследвания върху различните режими на наративната темпоралност в повествованието на Марсел Пруст (а и не само на него) (вж. Женет 1998, т. 2: 60 – 282, особено с. 70 – 180).

⁹ Позоваването на творчеството на Достоевски е по българското издание: Ф. М. Достоевски. *Събрани съчинения в дванадесет тома*. София: Народна култура, 1981 – 1994. По-нататък в кръгли скоби ще се указва с *римска* цифра – томът, а с *арабска* – страницата. Цитатите от *Престъпление и наказание* ще се отбелязват само с номера на страницата в *кръгли* скоби. Преводът е на Георги Константинов. Еventуалните отклонения от руския оригинален текст ще бъдат специално уговорени.

(62). Оттук нататък авторът започва да фиксира събитията в пределите на *часови* интервали: „може би биеше вече шест...“; „шест отдавна мина“ (63); „видя, че стенният часовник показва седем и десет“; „нима е седем и половина?“ (66). С приближаването до убийството отчитането на времето постепенно преминава в следващите по-малки интервали – *минути*: „в тази минута точно пред него през портите мина огромна кола“; „за миг му мина през ума“; „след половин минута“ (67); „тази минута се беше запечатала в него“ (68). След като лихварката отваря вратата, времето започва да тече с още по-бясно темпо и минутните темпорални маркери вече все по-често отстъпват място на *секундите* и *мигновенията*: „миг след това“ (68); „още половин минута“; „каза той изведнъж“; „защо така изведнъж“; „за няколко секунди“; „всеки миг“; „изведнъж като че ли му се зави свят“; „нито миг повече“; „в този миг“; „изведнъж се свлече“ (69); „веднага се наведе“; „веднага бръкна в джоба ѝ“; „извади веднага“; „веднага се хвърли“; „това трая само миг“ (70) и т. н.¹⁰

Със завишена честотност на маркерите за „малко време“ се характеризират и сцените на словесните двубои, които води Расколников. Например сблъсъкът на Расколников със Заметов е предшестван от *andante* на „голямото време“ (размислите на героя за „вечността“, за „хиляди години“, да живееш „на малко пространство цял живот“ – 140), но рязко се сменя с *allegro* – с маркерите за „малкото време“: минута, половин минута – 5 пъти; мигновение, миг – 3 пъти; изведнъж – 5 пъти (142 – 143), и завършва с думите: „А Заметов, останал сам, още *дълго* седя на същото място в размисъл“ (147). От тази гледна точка особено впечатляващ е вторият словесен дуел на Расколников с Порфирий Петрович. Расколников се явява в полицията „точно в единадесет часа“; но „*дълго* не го приемат“ („поне десет минути“ – 291); след това „няколко минути“ той изучава Порфирий; „след минута“ се завързва разговорът (293). Започва словесният двубой и ако пропуснем дългите „психологически“ монолози на Порфирий, които са с обем около 5 страници, „дуелът“ е разгърнат в рамките на десетина страници, в които употребените от автора темпорални маркери за „малкото време“ достигат огромна честота: „минута“, „секунда“ (8 бр.); „веднага“, „сега“ (13 бр.); „мигновено“, „миг“, „проблесна като мълния“ (14 бр.); „изведнъж“ (28 бр.). В самия край (кулминацията) на междуличностния сблъсък в рамките на една-две страници срещаме цели 17 употреби от разнообразни комбинации на маркери, фиксиращи „малкото време“: *няколко минути* – 1; *десет секунди* – 1, *помълча мъничко* – 2, *няколко мига* – 1, *мигновено вцепенение* – 1, *един миг* – 1, *мигновено* – 1, *веднага* – 1, *из-*

¹⁰ По-подробно по този въпрос вж. ценните наблюдения на Дрижакова 1985: 68 – 90.

веднъж – 8 (вж. 309 – 310). За напусналия „полесражението“ Расколников се казва: „близо четвърт час му беше нужно само за да си почине“ (312). Тоест времето от бесния ритъм *allegro* отново се връща в *andante*.

Посочените епизоди са в ярък контраст с темпоралната картина на Епилога, където фреквентността на маркерите за „средното“ и „голямото време“ чувствително нараства¹¹. Но в края на романа се забелязва и нещо друго, нещо във висша степен парадоксално. Тук времето ту се „разтяга“ до вечност: „сякаш и самото време бе спряло и като че не бяха минали още времената на Авраам“ (482); ту се „скъсява“ физическата му протяжност: „бяха готови да гледат на тези седем години като на седем дена“ (484). Тази темпорална флукутация обаче е само една привидност, защото и двата случая водят до един и същи резултат – сякаш самото време губи своя смисъл; стига се до точката на темпорален срив. Феноменът си заслужава да бъде обяснен.

Подобна смяна на времевия темп може, разбира се, да е мотивирана от наративната стратегия: повишаването на напрежението (съспенсия) и поддържането на читателския интерес, последвано съответно от епическо успокояване в края на разказа. Но от гледна точка на *идеологическия дискурс* обяснението на феномена добива съвсем други измерения. Ние не смятаме обаче, че особената темпорална наративност в този случай е свързана с някакъв инвективен стремеж на Достоевски към „преодоляване на времето“, като „преодоляване на смъртността“ и „преодоляването на чудовищния факт, че всичко в света, както и човешкият живот изчезва, отминава, колкото и значимо и вечно това да ни се струва“ (Ковалов 2010: 114). Нито поддържаеме тезата, че писателят се интересува от времето в екзистенциален смисъл само „като болест на принизеното битие и предмет на разсъдъчната тревога на човека“ (Исупов 1997: 75). Макар подобни мнения да имат своите основания, тъй като при Достоевски несъмнено съществува взаимовръзка между трескавата темпоралност (приоритета на „малкото време“) и всички форми на *греховно* поведение: било то убийство, опит да се избегне отговорността, да се приспи съвестта и пр., ние принципно смятаме, че при Достоевски не става дума за „преодоляване“ на времето чрез неговата стигматизация. Още по-малко за неговото *унищожаване*

¹¹ Лингвостатистическите данни показват, че за разлика от останалия текст, където се наблюдава преобладаване на *малкото време* в сравнение със *средното* и *голямото* (вж. по-горе), в Епилога (469 – 484) маркерите за средното и голямото време установяват почти пълен паритет с тези за „малкото време“. Например: сега – 16 бр.; минута – 8 бр.; мигновено – 1 бр.; миг – 1 бр.; веднага – 1 бр.; изведнъж – 8 бр. **Общо: 35.** Докато за *средното* и *голямото* са: месец – 6 бр.; седмица – 4 бр.; ден – 6 бр.; век – 2 бр.; година – 14 бр. (+ година и половина – 1; три-четири години – 1, половин година – 1). **Общо: 32.**

като някаква форма на *хронофагия* („изяждане на времето“), а по-скоро – за неговото *оценностяване*, изпълването му с качествена духовна битийност, с други думи – за неговото *претворяване* (в литургичния смисъл на понятието).

В този контекст, както правилно отбелязва Н. В. Захаров, в художествения свят на Достоевски „християнският хронотоп“ играе особена роля: „и Рождественският, и Великият пост съдържат идеята за нравственото усъвършенстване на човека, за неговото духовно подготвяне за Рождество и Пасхата“ (вж. Захаров 1994: 37 – 49). Виждаме, че времевата картина във финала на *Престъпление и наказание* (предхождаща възкресението на Расколников) действително се разгръща „през втората седмица на Великия пост“; „до края на постите и целия Великден“ (480) и „втората седмица след Великден“ (481). В това отношение твърдението на учения е безспорно правилно. Но ние *не приемаме* другите негови категорични изказвания, че само „пасхалният разказ“ (или някой друг от великите празници) християнизира вътрешния свят на героя и че никоя от останалите църковни дати *няма символичен смисъл* и „в прякото си значение те се явяват *само* като календарни дати“. Или че „за Достоевски точното отчитане на времето по реалния календар *няма значение*“ (пак там). Следва да се запитаме: *нима само на големите църковни празници профанното време се сакрализира и човешкият живот се претворява в житие?* Това ни се струва дълбоко несправедливо, а особено що се отнася до художествения свят на великия руски писател – и дълбоко невярно. Нашата хипотеза е по-различна и намира своите основания в следната предпоставка.

Според християнската есхатология времето *след* идването в света на Исус Христос *не се явява* вече езическият Хронос, а се *претворява* в телеологичната сотирология – във времето на Спасението. С други думи казано, времето вече не е *само* онтологична категория на физическата реалност, един „студен“ и неумолим механичен Хронос, а се превръща в „стоплен“ духовен Кайрос – превръща се в *религиозен сюжет*. Именно в Боговъплъщението Достоевски вижда и същността на християнството: „огромният факт – появата на Исус на земята и **всичко**, което се е случило **след това**“, гарантира и вярата на човечеството „в *съприкосновението с други светове*“ (27: 85, к. а.)¹². И още: „Християнството е доказателство за това, че в човека може да се вмести Бог. Това е най-великата идея и най-великата слава за човека, до която той може

¹² Цитатите от руското издание са по: Ф. М. Достоевский. *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Ленинград: Наука, 1972 – 1990 г., като в кръгли скоби с *арабски* цифри посочваме и тома, и страницата.

да достигне“ (25: 228). След Боговъплъщението християнският календар вече се явява тази „икона на времето“, която осъществява „кайротизирането“ на човешката екзистенция и трансформацията на човешкия живот в *житие*. Следва особено да се подчертае, че *ежедневният* християнски календар (а не само ограниченият брой Велики празници) *кайротизира* профаничната темпоралност, защото *иконизира всеки ден* от годишния цикъл чрез посвещаването му на паметта на даден светец/светци и/или на определено събитие от свещената история. В това отношение са справедливи думите на С. Серопян, че „датите от църковния календар служат в произведенията на Ф. М. Достоевски като *ключ към сюжета*. Темпоралната антропология представя героя като изтръгващ се от безличното битие благодарение на въввлечеността си в литургическия миг на настоящето“ (Серопян 2009: 14). Но доколкото можем да съдим от текста на Серопян, ученият има предвид преди всичко фиксираните от писателя дати, а не на **всеки ден** от „скрития календар“ на художествената темпоралност. А това в нашия случай е от съществено значение, тъй като **основна роля** за *всеобщата кайротизация* на времето безспорно играят текстовете на *Чети-Минеите*¹³. Тази битийно осветяваща функция на житията особено дълбоко е осъзната от Достоевски, който пише в *Дневник на писателя* (за 1877 г.) следното:

Та ще повярвате ли, ако ви кажа, че знанията за Чети-Минеите са *извънредно много разпространени* из руската земя – о, разбира се, не цялата книга, но поне *нейният дух* е разпространен – защо ли? Ами понеже твърде много са разказвачите и разказвачките на жития на светци. Те разказват Чети-Минеите точно, прекрасно, *без да добават нито дума от себе си*, и ги слушат в захлас. *Аз самият в детството си съм слушал подобни разкази, преди още да се науча да чета*. Впоследствие съм чувал тия разкази дори в каторгата, при разбойниците, и разбойниците също слушаха и въздишаха. Тия разкази се предават не по книги, те се *наизустяват*. Тия разкази и разказите за светите места са нещо като *покаяние, пречистване* за руския народ.

(XI: 253)

¹³ Чети-Минеи (от слв. „чети“ и грц. *μηνάια* – „месец“) е сборник от жития на светци и поучения за всеки ден от дванадесетте месеца, предназначен за домашно или килийно четене. Най-авторитетният минеен корпус са Великите Чети-Минеи, съставени от все-русийския митрополит Макарий (ок. 1482 – 1563), но особена популярност в Русия придобиват Чети-Минеите (Книга житий святых) на св. Димитрий Ростовски (1651 – 1709) (вж. 27: 372). Именно тези Чети-Минеи писателят е притежавал в своята библиотека (вж. Гросман 1919: 154).

И на друго място писателят подчертава:

Само че тоя „развратен“ и неук наш народ [...] почита паметта на своите велики и хрисими отшелници и герои, обича да *разказва* на децата си *историите за великите християнски мъченици*. Той ги *знае наизуст* тия истории и *сам аз за първи път ги чух от народа*, разказани с проникновение и благоговение, и те *останаха в сърцето ми*.

(XI: 82)

Оттук и императивните думи на Достоевски: „ние сме длъжни да се *преклоним* [...] пред народната истина дори в най-ужасния случай, когато е *почерпена* отчасти и *от Чети-Минеите*“ (X: 210 – 211).

Нашата теза е следната. Смятаме за съвсем неслучаен факта, че в големите си романи Достоевски постоянно избягва да отбележи *конкретната година*, което ни кара да мислим, че посочването на *точната година* за него не е от съществено значение, защото предпазва от излишно ангажиране със *злободневна* „историчност“, което би принизило *вечността* на сюжета. Но пък от друга страна, писателят не пропуска под една или друга форма да отбележи в кой *месец* и в кой *ден* (а в някои случаи – и конкретната дата) от този месец се развива действието. Това не би могло да е случайно, тъй като единствено месецът и денят, а не конкретната година имат отношение към текстовете на Чети-Минеите. Ние твърдим, че агиографската литература оказва духовно влияние върху *цялостното* развитие на привидно „светския“ сюжет на романите на Достоевски, а темпоралният ориентир (явен или „скрит“ в подтекста) подсказва точно кой житиен текст оказва това въздействие. Образно казано, темпоралната картина в художествения свят на писателя е като своеобразен *времеви палимпсест*, при който физическото или механичното отчитане на времето е, така да се каже, само гръбнакът на видимата повърхност на наратива. И както е при всеки палимпсест, под видимата реалност просветва първичната другост на кайротичното време, изпълващо профанната темпоралност с християнски дух – т. е. трансформира *живота* на героя в *житие*. Така в текста на Достоевски съществуват двете проявления на темпоралността (профанен *хронос* и сакрален *кайрос*). Може обаче напълно справедливо да се възрази, че що се касае конкретно до романа *Престъпление и наказание*, убиецът Расколников е напълно *откъснат* от това „християнско“ време, в което живее „тоя „развратен“ и неук наш народ“ (по думите на Достоевски) – окончателно е *скъсал* с този чужд за него свят: „Стори му се, че в тази минута като с ножица отрязва сам себе си от всички и всичко“ (102). Безспорно това е така. Но следва да обърнем внимание,

че в това ключово за романа изречение фокусът е поставен не върху глагола „отряза“, а върху „*стори му се*“¹⁴ и това е особено важно за същностното разбиране на поставения от нас проблем.

*

Много се е говорило в критиката, че откъсването от народната почва на Расколников го води до „противоречие с руския народен дух“, и той постоянно е изобличаван (и осмиван) от „народния хор“ (вж. Тихомиров 2005: 52, 135 – 136, 157, 200, 266 и др.). Това „изобличаване“ започва още в самото начало на романа, „когато един пиан [...] му викна изведнъж, минавайки край него: „Ей ти, *немска* капело!“¹⁵ и се разкрещя с цяло гърло, като го сочеше с пръст“ (7). След това в израза, отправен към убиеца, който току-що е заклал двама души: „Добре се е *нарязал!*“ – извика някой след него...“ (77); или в думите на Настася: „...в тебе кръвта вика“ (103), за да достигне кулминацията на това всенародно осмиване и развенчаване на героя самозванец в присънилото се на Расколников повторно убийство на старичката (вж. Бахтин 1976: 192 – 193). И накрая да приключи с изобличителните думи на каторжниците: „Ти си безбожник! Ти не вярваш в Бога!“ (479). По такъв начин „по цялото пространство на разказа Расколников е обкръжен от океана на народното морално съзнание. Не само Соня, но и множество случайни гласове от уличната тълпа опровергават неговата „идея“ и мощно влияят на неговата съдба. [...] и участват в развитието на сюжета“ (Назирова 1982: 104). Всичко това е така и е много точно казано. Следователно „народното морално съзнание“ живее в едно *друго* кайротизирано време, което съществува не само паралелно и независимо от хаотичното време на Расколников¹⁶, но по явен или тайнствен начин

¹⁴ Срв.: «*Ему показалось, что он как будто ножницами отрезал себя сам от всех и всего в эту минуту*» (6: 90).

¹⁵ За вида шапка като идеологически маркер на идеята, завладяла съзнанието на героя, и изобщо като знак за подчиняването на интуицията (сърдечното) от рацииото (главата) (вж. Нейчев 2009: 90, 142 – 144). Неслучайно с мотива „цимерманова шапка“ приключва и основният разказ преди Епилога: „Шапка – е, какво значи например шапка? – говори полицейският Иля Петрович на Расколников. – Шапката е мекица, мога да я купя от Цимерман; но *онова, което е под шапката и се закрива от шапката*, виж него не мога да купя!“ (465).

¹⁶ В това отношение са показателни думите, отнасящи се до героя: „За Расколников настъпи *странно време*: сякаш мъгла падна изведнъж пред него [...]. Беше напълно убеден, че се е *заблуждавал* тогава в много неща, например в *продължителността и времето* на редица произшествия. [...] Той смесваше например едно събитие с друго; друго смяташе за последица от произшествие, съществуващо *само в неговото въображение*“ (385).

постоянно прониква в неговия езически хронос, подготвяйки го в крайна сметка за „постепенното му прераждане, постепенното му *преминаване от един свят в друг*, запознаването му с *нова, съвсем непозната досега действителност*“ (484).

Но цитираните по-горе изследователи пропускат факта, че това противопоставяне на кайроса срещу хроноса се осъществява, както вече отбелязахме, най-вече чрез осветяването на **ежедневието**, т. е. – на *всеки ден* (без изключение) от времето на християнския календар, което е в пряка зависимост със съдържанието на минейния цикъл. Защото по цитираните вече думи на Достоевски „тоя „развратен“ и неук наш народ [...] *почита паметта на своите велики и хрисими отишелници* и герои, *обича да разказва на децата си историите за великите християнски мъченици*“. В тази връзка е особено важно да отбележим, че по цялото пространство на *Престъпление и наказание* Достоевски последователно прилага един принцип, който можем да определим като *принцип „от обратното“*. Според този принцип времепространственото битие се представя пред читателя пречупено почти изцяло през съзнанието на Расколников, но тази времепространствена картина не е херметично затворена (иначе не би била възможна *никаква промяна*, което пък би противоречало на *идеологическия дискурс* в творбата), а е постоянно подложена на изменение – на кайротизация¹⁷. Нека видим как именно тази кайротизация се осъществява на практика в романа на Достоевски.

*

На пръв поглед в каноничния текст на *Престъпление и наказание* отсъства споменаването на *конкретна* датировка. Но това отсъствие на точна времева фиксираност е само една *привидност*, която не бива да ни заблуждава, тъй като е свързана най-малкото с често срещан и обикнат от писателя наративен похват. Принципно погледнато, ръководната формула, валидна за цялото творчество на Достоевски е: **„Не изказвай мисълта си докрай!**“ (24: 229). От една страна, защото това е *невъзможно*, а от друга – защото би лишило другия (читателя) от свободата да стигне *сам* до истината. Писателят особено много е държал на *непреките* изказвания на *идеята чувство*, защото „основната идея винаги трябва да си остане недостижимо по-високо, отколкото възможността за нейната реализация, например християнството“ (24: 69). Тази наративна особеност е валидна и за времевата организация на неговия художествен свят.

¹⁷ За разлика, да речем, от романа *Идиот*, където кайротизацията на времето чрез житийните текстове на Чети-Минейте се осъществява по-непосредствено и експлицирано (вж. Нейчев 2020: 151 – 173).

И така. В самото начало на разказа авторът дава един изключително важен от гледна точка на уговорената херменевтична стратегия времеви ориентир: „В *началото на юли*, в една небивало задушна *вечер...*“ (5), което пряко насочва вниманието към житийния цикъл за *началото* на месец юли. Още първото изречение, с което започват Чети-Минеите за този месец, е в пряка връзка с изложената по-горе идея за кайротизацията на времето след Боговъплъщението:

След прославянето на земята в плът на Христа, нашия Бог, навсякъде станали известни със своята удивителност подвизите на светите Христови мъченици; защото в тях се проявила силата на Спасителя; за всички било удивително мъжественото им противопоставяне на мъчителите и непобедимото им търпение.

(ЖС, т. 11: 5)¹⁸

Но това *начало на месеца* все още не е достатъчно точно, тъй като липсва *датата*, за да определим конкретния агиографски текст, който предполагаме, че пряко или косвено „влие“ върху развитието на сюжета. Липсващата дата обаче е също само една привидност, тъй като такава дата съществува, макар и неназована пряко. Както много точно е забелязал Борис Тихомиров, „Вечерта на този ден (*в началото на юли* – бел. Н. Н.) Мармеладов казва на Расколников: „...*преди шест дена* ѝ донесох цялата си първа заплата“ (21). И тъй като за цялата територия на Руската империя узаконеният ден за получаването на заплатата в държавните учреждения е *първото число на месеца*, думите на Мармеладов ни дават възможност да *датираме точно* началото на действието в романа – *7 юли*“ (Тихомиров 2005: 45). Напълно е естествено в такъв „чиновнически“ град като Петербург на *всички* да е било известно *кога точно* служителите получават своята заплата. Така че посочването на датата *7 юли* в този случай би било чиста тавтология, която е неуместна за тънкия стилистичен усет на писател като Достоевски, тъй като тя се *подразбира от само себе си*. Впрочем самият Мармеладов много точно фиксира времето на събитието: „тоест *точно преди пет дена*, привечер аз с хитра измама, като среднощен разбойник, откраднах...“ (22). Следователно имаме *точен времеви ориентир* за *началото* на действието. И понеже в темпорално отношение Достоевски изключително пунктуално организира своя разказ, по-нататък става много лесна датировката

¹⁸ Позоваванията от Чети-Минеите на св. Димитрий Ростовски ще са по това издание и по-нататък ще се отбелязват само с номера на страницата в *квадратни скоби*.

на *цялото* повествование, което продължава точно *14 дена* (без Епилога), т. е. завършва на *20 юли*.

Срещата с Мармеладов е значимо събитие за Расколников: „Младият човек после на няколко пъти си спомни това първо впечатление и дори го отдаде на някакво *предчувствие*“ (13). Героят за първи път се среща очи в очи с главния „говорител“ на народния хор – с представителя на едно *друго* време, за което Расколников не е имал представа, или по-точно, не е искал да има нищо общо. Потресаващата изповед на Мармеладов е с шестдневна предистория и тази сюжетна *лакуна* „се запълва“ от множество съответствия с агиографските текстове за *1 – 7 юли*, поместени в Чети-Минеите. Разбира се, в случая не бива да търсим буквални съответствия на романовия текст с агиографията на даден светец, а по-скоро да усетим житийния „дух“, който чрез отделни „реликти“ осветява (и обяснява) дадена фабулна ситуация или поведението на определен персонаж.

Например основните жития, отредени за четене на *1 юли*: *Страдание на светите мъченици Козма и Дамян* [5 – 10] и *Страдание на светия мъченик Потит* [12 – 27] имат един общ агиографски топос – темата за *лечението на душите на невярващите в Христа езичници*. „Тези изкусни целители не взимали от никого пари за изцеленията [...]. Те искали от изцелените само една безценна награда – вярата в Христа“ [5 – 6; вж. още: 8, 13]. И „те обръщали мнозина в Христа“ от „идолопоклоническото нечестие“ [6]. В този контекст заключителните думи на Мармеладов: „И ще простре към нас ръцете си, и ние ще паднем ничком... и ще заплачем... и *всичко* ще разберем! [...] И *всички* ще разберат... Господи, да приидет Царствие Твое!“ (23) не бива да се възприемат само като лична „изповед“, за „порока“ на житейската „нищета“ (14) и за бъдещото спасение чрез *страданието*¹⁹, *скръбта*²⁰ и *смирението*²¹. В глъбинния сюжет на *Престъпление и наказание* тези думи

¹⁹ Думите на героя „защото *желая* изцяло да *страдам*“ (17) са един задължителен агиографски топос. Например темата за желанието да се пострада в името на вечния живот, е централен мотив в житието *Страдание на светия мъченик Иакинт* (памет на *3 юли*) [вж. 41 – 48]. Свети Иакинт заявява на езическия император Траян: „защото аз *искам* още повече да *страдам* за Христа, моя Господ“, защото не желая „заради този кратковременен живот да оставя вечния живот!“ [44]. Срв. още в житието *Страдание на светите мъченици Марин, Марта, Авдифакс, Авакум, Кирин, Валентин презвитер, Астерий и много други* (памет на *6 юли*) [вж. 121 – 135]: „Благодарим Ти, Христе Боже наш, че си ни *удостоил* да *понесем* тези *страдания* за Твоето име“ [134].

²⁰ Срв.: „[...] защото не веселие жадувам, а *скръб* и *съзги*!“ (23) е също агиографски мотив. В *Житие на преподобния наш отец Атанасий Атонски* (памет на *5 юли*) [вж. 87 – 115] се казва: „преподобният Атанасий получил *дара* на *умилението* и *плакал*, когато пожелаел“ [97].

²¹ Срв. казаното от Мармеладов: „[...] *всичко* тайно става явно; и не с презрение, а със *смирение* се отнасям към това“ (16).

са по-скоро *пророческа* „проповед“, обърната към „всички“, но преди всичко към *наполеоновската* и в самата си същност – демонична – идея, завладяла съзнанието на неговия млад „събеседник“ – бъдещия убиец Расколников²².

Важно е да отбележим, че ключов момент в житията на християнските лечители е вярата, че не самите те спасяват души, тъй като „нищо не можем да направим с наши собствени сили, всичко извършва всемогъщата сила на Единния истинен Бог и Господ Иисус Христос“ [6]²³. Именно този агиографски мотив е *първоизточникът* на дълбокото смирение, което се явява самата същност – *духът* – на Мармеладовата проповед – вярата, че „ще ни съжали Онзи, Който всички нас е съжалил и всекиго, и всичко е разбрал, Той единствен, и Той ще е Съдникът“. И Който ще каже: „Затова ги приемам [...], защото ни един от тях не се е смятал достоен за това...“ (23).

Впрочем сходството на този епизод с житието на страстотерпците Козма и Дамян се открива и в още един детайл. Когато императорът езичник изпратил войници да ги арестуват, тогава „варващите се събрали около светите и ги умолявали да се укрият някъде за *кратко време*, докато ги отмине царският гняв“. Двамата братя приемат (макар и против волята си) да се скрият и „запазят своя живот *не заради себе си*, а *заради спасението на другите*“ [6 – 7]. Достоевски стилизира този мотив (разбира се, в принизен и битовизиран вид²⁴) чрез петдневното

²² Общо място в разглежданите жития е отхвърлянето от светците на земните богатства („златото“ и „среброто“), предлагани от *императора* езичник, заради придобиването на „негленното и неизказано богатство на небесата, което Господ Иисус Христос е приготвил за всички обичащи Го“ [22; срв. още: 8], което е в пълна противоположност с наполеоновската (т. е. „императорската“) идея и замисления от Расколников грабеж. Много съществен е фактът, че мотивът за ефимерността на земните богатства зазвучава с особена сила в *Житие и страдание на светите преподобномъченици презвитер Епиктет и монах Астион*, чиято памет се чества на **7 юли** (т. е. от фактическото начало на разказа в *Престъпление и наказание*): „Златото и среброто, което ние можем да видим, не е нещо истинско, а е само някакво *прелъстяване* за хората. Аз ще ти кажа какво е това истинско злато, което си струва да придобиеш. [...] Това чисто злато е Христос Господ наш, възпламеняващ с божествена любов *сърцата* на хората. Ако ти, чедо, пожелаеш да Го имаш в сърцето си [...] *ти ще бъдеш по-висш не само от този видим свят*, но ще победиш и дявола, когото вие почитате за бог“ [142, 145]. За това ще стане дума и по-нататък.

²³ Вж. същия мотив и в житието *Страдание на светия мъченик Потит*: „аз навсякъде ще удържа над тебе (дявола – бел. Н. Н.) победа, *ще удържа победа не аз*, а Господа мой Иисус Христос!“ [15].

²⁴ В тази връзка Б. Тихомиров пише следното: „Ще отбележим, че изобщо играта на профанни и сакрални значения на библиейското слово е една от най-характерните черти в поетиката на Достоевски“ (Тихомиров 2005: 69). Ще допълним само, че този специ-

бягство и укриване на Мармеладов (22), за да се яви в един момент пред Расколников и да му покаже истинския път към спасението²⁵. Така пропитата с *житиен дух* изповед проповед на Мармеладов е прозрение за едно *друго* време и *различно* битие и буквално възхожда към думите на Тропара (глас 8) в чест на *Сказание за полагането на честната дреха на Пречистата Дева Богородица във Влахернската църква* (памет на **2 юли**) [вж. 28 – 35]: „в тебе се обновява естеството **и времето**“ [35]²⁶. Въздействието, което оказва речта на героя върху присъстващите, намира точно съответствие с цитираното вече *Житие на св. Александър*, където за слушащите неговата проповед на спасението се казва: „Някои слушали неговото учение, а други не желаели да вникнат в думите му“ [51]²⁷.

Основните събития на *втория ден* от романовия сюжет (т. е. на **8 юли**) са следните: Расколников се събужда „късно на другата сутрин, след неспокоен сън“; чете с вълнение полученото от майка си писмо; след това се запътва „към Василевския остров“; на Петровския остров сънува „страшния сън“ с убийството на „нешастното конче“; после, минавайки по Сенния площад, той случайно научава, че на другия ден старата лихварка „точно в седем часа вечерта ще *остане сама вкъщи*“ (57, к. а.).

Основанията за твърдението, че тези събития протичат именно на **8 юли**, са несъмнени. Известно е, че на този ден се почита *Празник на явяването на Казанската икона на Пресвета Богородица* и на това събитие в Чети-Минеите се отделя специално място [вж. 184 – 187]. Денят на явяването на Казанската икона е голям ежегоден *общоцърковен* празник в Руската църква. Това, че точно на този ден за първи и последен път в сюжета на романа се говори за тази икона на *Казанската света Богородица*, пред която се моли Дуня и за чието „решение“ да се омъжи за Лужин със *злоба*²⁸ мисли блуждаещият из Петербург Расколников (38)

фичен наративен похват на писателя е неизмеримо *по-всеобхватен*, а не засяга само библийското слово.

²⁵ Срв. възгласа на Мармеладов: „Ето човека!“ (16).

²⁶ Впрочем текстът на това *Сказание* намира тайнствени съответствия с разказа на Мармеладов за саможертвата на Соня, и по-специално – с мотива за „чистотата“, облеклото и най-вече за един постоянен детайл – „големия сукнен зелен шал“, с който Соня си покрива главата (19) и напомня за мафория на Богородица. За иконографския облик на персонажите от *Петокнижието* на Достоевски, и по-конкретно на Соня Мармеладова като Богородица – вж. Касаткина 1996: 67 – 137.

²⁷ Срв. с текста на Достоевски: „Думите му направиха известно впечатление; за миг настъпи мълчание, но скоро избухна предишният смях и псувни“ (24).

²⁸ Срв.: „*злобно* тържествуваше“; „*Злобата* кипваше в него все повече и повече...“ и т. н. (38, 39). Не е без значение да отбележим, че определението *злобен* е общо място във всички агиографски текстове и винаги характеризира единствено *езичника*.

– „такова „съвпадение“ е *невъзможно* да се смята за случайно“ (Тихомиров 2005: 96).

Но съществува и още едно доказателство в полза на твърдението, че вторият ден от развитието на сюжета в *Престъпление и наказание* се пада на 8 юли. Откриваме го отново в Чети-Минеите, където основното житие за четене на този ден е *Страдание на свети великомъченик Прокопий* [162 – 184], с което текстът на романа намира множество удивителни „паралели“. Тези *паралели* обаче са с *апофатичен характер*, тоест тук с особена сила работи реверсивният принцип, защото житието на св. Прокопий се явява пълната *противоположност* на житейския път на Расколников.

Например героят на житието и героят на Достоевски са приблизително на *една и съща възраст*: за младия Неаний (така се е наричал, преди да получи от Господа името Прокопий) се казва: „той достигнал *юношеска възраст* и започнал да *възмъжава*“ [163]; към края на *Престъпление и наказание* научаваме, че Расколников е 23-годишен (396), т. е. и двамата скоро са преминали във възрастта на мъжествеността²⁹.

В детството си Неаний е възпитаван от своята майка в *езичество* и „скоро преминал обучението по всички *светски науки*“ [163], след което става гонител на християните. Но подобно на Савел – бъдещия Павел, и Неаний е обърнат от Господа в християнската вяра и получава името Прокопий [вж. 164]. Обратно: от съня с убийството на коня научаваме, че малкият Родя се възпитава в *християнска среда*: „Насред гробищата – каменна черква със зелен купол [...]. Той *обичаше* тази църква и старинните икони в нея, повечето без обковка, и стария свещеник с трепереща глава. [И] той всеки път, когато идваше на гробището, *религиозно и почитателно* се *кръстеше*“ (50 – 51). Но впоследствие, когато учи *светски науки* (право), Расколников е завладян от „наполеоновската“ идея за „*кръвта по съвест*“ (231, к. а.), която в самата си същност е *езическа*. Така героят на Достоевски поема по *обратния* на житийния герой път: не от езичество към християнство, а от християнство към езичество.

Св. Прокопий се възправя срещу златните и сребърните идоли на езическите богове и най-вече срещу „великия *Зевс*“ [167]³⁰, докато

²⁹ Съществуват *пет* времеви степени или възрасти: *младенческа, отроческа, юношеска, мъжествена* и *старческа*. За всяка възраст се дават седемгодишен или половината от седемгодишния срок на протичане (вж. Дал 1989, т. 1: 200). Най-общо казано периодът на юношеството обхваща от 15- до 20-годишна възраст (вж. пак там: т. 4: 688) – т. е. възрастта на *непълнолетието*. Докато *пълнолетието*, според руското законодателство от XIX век, се отнася след навършване на 21-годишна възраст.

³⁰ Срв. още: „А тези ваши безсмъртни богове – и *преди всичко Зевс*, башата на боговете, отцеубица и мъжа на своята едноутробна сестра...“ [179].

Расколников говори за себе си (и то подчертаваме – в *същия ден*, посветен на св. Прокопий) следното: „как ще ги защитиш ти, бъдещи милионере, *Зевсе*, който се разпореждаш със съдбата им?“ (42). И двамата персонажи в ключов за живота им момент се обръщат за помощ с гореща, но *противоположна* по смисъл молитва. Св. Прокопий: „– Боже! *укрепи ме*, Твоя раб, за посрамване на врага и за славата на Пресветото Твое Име!“ [169]; Расколников: „Господи! – молеше той, – *посочи ми моя път*, а аз се отричам от тази проклета... моя мечта!“ (55)³¹.

И двамата герои са призвани за *велики дела*. На св. Прокопий Бог заявява: „Бъди мъжествен и се укрепявай, защото *ще извършиш велики дела* и ще доведеш при Моя Отец голямо стадо“ [170]. Целта на себеобожествения се герой на Достоевски обаче е съвсем друга и съвпада с казаното от студента в кръчмата: „Убий я и ѝ вземи парите, за да можеш после с тях *да се посветиш на цялото човечество* [...]”. Срещу един живот – хиляди животи, спасени от гниене и разложение“ (60). Макар това да са думи, казани от друг, авторът подчертава, че героят му има „*точно същите мисли*“ (пак там, к. а.). Така, ако „великата мисия“ на Расколников е насочена към физическото оцеляване на хората (т. е. обърната е към материалния свят), то св. Прокопий спасява много души, като ги превежда „от смъртта към живота“ (т. е. от този свят в Царството Божие) [177].

Не на последно място, в житието на великомъченика Прокопий откриваме мотив, който е централен в съновидението на Расколников, непосредствено *преди* убийството (т. е. на следващия ден – 9 юли). Ситуацията е следната. Като влязъл в езическия храм, св. Прокопий изобразил пред идолите във въздуха кръстно знамение и казал:

– На вас говоря, нечисти идоли, съкрушете се от името на моя Бог и от силата на светия кръст – паднете от местата си и се разбийте, *разлейте се като вода!*

И веднага идолите се съборили със страшен шум. Те се разпаднали на парчета и *най-удивителното било*, че материалът, от който били изработени, по Божие повеление *се превърнал в обикновена вода*, която заляла цялото капище и като поток се устремила към вратите му.

[172]

В глъбинния контекст на романа този агиографски пасаж обяснява тайнствения смисъл на Расколниковото съновидение за езическия „зла-

³¹ Тази молитва на Расколников намира обяснение в същото разглеждано житие: „– Всеки, *избягал* от Света Божий и *служещ на демоните*, е спял и ходи в тъмнина, *не знаейки къде да върви*“ [171].

тен век³², където „той все *пие вода*, *направо от извора*, който тече и бълбука точно до него“ (61). Струва ни се, че е възможно този образ, на превърнатите във *вода* демони, вода, която обаче не утолява жаждата (срв. „той все пие...“) и поглъщането ѝ от героя, непосредствено преди убийството, може би е подсказан на Достоевски от чудото на св. Прокопий (впрочем превръщането на демоните във вода се среща само в това житие). Така Достоевски започва изграждането на жизнения път на своя герой като своеобразно преобърнато житие на *великия грешник*; като контрапункт на агиографския модел, зададен от житието на *великомъченика* Прокопий.

Убийството и грабежът са извършени от Расколников на следващия ден – **9 юли**. Това събитие намира няколко интертекстуални връзки със сюжетите на агиографските текстове в Чети-Минеите, отредени за четене именно на този ден, които „просветват“ дълбоко под видимата повърхност на наратива и задават възможността за различен идеологически дискурс. Например житието *Честване паметта на преподобния Патермутий* [201 – 206] разказва за един сравнително рядко срещан в агиографията сюжет. Героят на житието „отначало бил идолопоклонник“, „разбойник“, „крадец“, „проливащ човешка кръв“ и подобно на героя на Достоевски замислял престъпление: „Веднъж през нощта той се покатерил на покрива на една къща, в която живеела посветена на Бога девица. Искал да развали покрива и като влезе в къщата през него, да извърши замисленото злодеяние“ [201]. Но „като се уморил, заспал“ и в съня си чул думите на Господа: „От днес престани да вършиш злодеяния, престани да *проливаш човешка кръв*, да *крадеш* и да вършиш други беззакония! Разкай се и започни богоугоден труд...“ [пак там]. Патермутий „обещал, че веднага с усърдие ще започне да изпълнява тези заповеди“, и след много време, прекарано в пустинята, „пребивавайки дни и нощи в молитва и сълзи“, той бил приет „в християнското общество“ [202]. В съкратена форма това житие разкрива настоящата и бъдещата съдба на престъпника Расколников, но до обръщането му във вярата и до приемането му „в християнското общество“ е още много далеч.

В житието на преп. Патермутий откриваме и още един знаменателен детайл, който, струва ни се, има отношение към разбирането (от противоположното) на езическото мислене на Расколников. Става дума

³² За тълкуването на *втория сън* на Расколников в митологичния ключ за „златния век“ като царство на бога Слънце – вж. по-подробно: Нейчев 2010: 220 – 221. Впрочем в черновите към романа *Престъпление и наказание* намираме пряко свидетелство на идеята за *златния век*, подчинила съзнанието на героя: „Картината на *златния век*. Тя вече се носи в *умовете* и в *сърцата*. Как може да не *настъпи*?“ (7: 91).

за следното. Веднъж на преподобния се наложило да навести един тежко болен свой брат, живеещ в отшелничество край населено място, което се намирало доста далеч. Слънцето започнало да залязва и понеже „светецът не искал да стигне в онова селище през нощта, като спазвал словото на Господа: „ходете, докле имате светлина, за да ви не обгърне мрак“ (Иоан 12: 35), и още: „който ходи дене, не се препъва“ (Иоан 11: 9), св. Патермутий заповядал на залязващото слънце да спре своя ход. „И слънцето, наполовина залязло, се спряло, докато светецът не влязъл в селището“ [204]. Струва ни се, че това чудо има отношение към разбирането на митологичната образност в *Престъпление и наказание*.

З а б е л е ж к а : В достоевичката отдавна е забелязано какво голямо влияние оказват „лъчите на *залязващото слънце*“ както върху психиката, така и върху идеологията на Расколников. Сякаш героят е изцяло *под властта* на залязващото слънце (Топоров 1973: 238 – 240). Още в самото начало, когато той отива при лихварката „да *опита* почвата“ (7, к. а.³³), се казва: „Малката стая [...] в този миг беше ярко осветена от залязващото слънце. „И *тогава*, значи, така ще свети слънцето!“ – някак случайно му мина през съзнанието“ (8, к. а.). Следователно и в момента на убийството „лъчите на залязващото слънце“ осветяват страшната сцена. В друго изследване вече имахме възможността да изясним, че от гледна точка на болното съзнание на героя, подвластно на езическо-митологичния архетип на мислене, извършеното от него не е просто убийство на една ненужна и зловредна старица, а унищожаването на символа на абсолютното зло („Ягиното начало“), което се явява свещеноопасно и гибелно за „златния век“ (и е причина за залеза на бога Слънце), защото нейната функция е да *поглъща слънцето* и затова следва да бъде убита (вж. Нейчев 2010: 220 – 222 и сл.).

За разлика от чудото на св. Патермутий, което се основава на вярата му в Христа, Расколников *не успява* да спре неумолимия ход на залязващото слънце³⁴, а това е от съществено значение за правилното разбиране на идеологическия дискурс в творбата на Достоевски. Примерът е показателен за това как даден житиен мотив се претворява чрез метода „от обратното“ в художественото пространство на романа. Но се забелязват и случаи, когато писателят използва житийната „първооснова“

³³ Авторският курсив е изпуснат в българското издание. В оригинала изразът е: „делать *пробу*“ (6: 7).

³⁴ Което недвусмислено е показано чрез замяната на астралните обекти в *третия* прощески сън на героя (когато повторно отива да убива бабичката), където вместо „лъчите на залязващото *слънце*“ – „*лунната* светлина преминаваше тъжно и тайнствено през стъклата“, а на мястото на *слънцето* – „Огромният, кръгъл, медночервен *месец* гледаше право в прозореца“ (243).

пряко, а не само като я апофатизира. Например при описанието на психологическото състояние на Расколников в сцената на убийството се казва:

„Господи, дали не полудявам?“ – помисли си *изплашен*“ (71); „Мъчителна, тъмна мисъл се надигаше в него – мисълта, че е луд и че в този миг не е в състояние нито да разсъди, нито да си помогне...“ (73); „Започна сякаш да му се вие свят. „Сега ще падна!“ – прониза го мисъл“ и пр.

(74)

Но всъщност на какво се дължи загубеното хладнокръвие и обърканост в поведението на Расколников? Едва ли това е следствие *единствено* от липсата на опит или особеност на характера, защото при други обстоятелства той проявява изключително самообладание и съобразителност. Тук явно има и нещо друго, нещо много важно.

Духовния отговор намираме в житието *В памет на свети свещеномъченик Панкратий, епископ Тавроменийски* [вж. 188 – 191], четено на същия този ден (9 юли). Случаят е следният: дяволът подбудил „един нечестив мъчител Аквилин“, който тръгнал с въоръжен отряд езичници да коли *християните* от паството на св. Панкратий. Християните били обхванати от ужас, но светията ги успокоил, че неверниците са безсилни пред Кръста и Иконите. След което св. Панкратий заедно със своя клир, въоръжени с това духовно „непобедимо оръжие – честния кръст Христов и две свети икони – на Спасителя Христос и на Неговата Пречиста Майка“, излизат срещу езичниците и става чудото:

В този миг *силен страх* обхванал враговете; те били като *обгърнати от тъмнина*; от Божията сила *изпаднали в смущение*, *умовете им се помрачили* и те започнали да се посичат и да се убиват един друг, а *някои пронизали с мечовете самите себе си*. После, като излезли от обгърналата ги тъмнина, дошли на себе си и видели, че се избиват един друг, и *разбрали, че Бог ги наказва така заради враждебните действия срещу християнския град*.

[190 – 191]

Несъмнено този епизод, който показва силата на кръста и на иконата и въздействието им върху враговете Христови, има пряко отношение към случилото се с Расколников и разкрива *гълбинния смисъл* на романовия подтекст. Да обърнем внимание на един многозначителен факт. Героят на Достоевски извършва кървавото убийство и грабежа *пред светия лик на иконите*, чиито *очи* стават *свидетели* на престъплението. За помещението, в което Расколников убива Альона Ивановна и сестра ѝ Лизавета, се казва: „В ъгъла *пред малка икона* гореше кандило“ (9). А

за спалнята, където той извършва грабежа, се казва: „Това беше малка стаичка с *огромен иконостас*“ (70). И още: на шията на старицата Расколников вижда шнурче: „На шнурчето висяха *два кръста* – единият от кипарисово дърво, другият – меден, и освен това гледжосана *иконичка*. [...] *кръстовете хвърли върху гърдите на старата...*“ (70 – 71). Както отбелязахме по-горе, в детството си Расколников „*обичаше* тази църква и старинните икони в нея [...] и той всеки път [...] *религиозно и почитателно се кръстеше...*“ (50 – 51). Сега обаче (*независимо дали той осъзнава това, или не*) същите тези икони го изобличават³⁵ и внушават в него страх, лудост и тъмни мисли, подобно на кръста и иконите, предизвикали страха, умопомрачението и тъмнината у езичниците от житието на св. Панкратий³⁶. И както враговете на иконите извършват собственото си самоубийство, така и Расколников по-късно ще заяви: „Нима старицата убих? *Себе си убих...*“ (370).

На другия ден – *10 юли*, Расколников се явява в полицията (83 – 94); след това търси начин да се отърве от уликите и ги скрива под „голям неодялан камък“ (96); после се среща с Разумихин (98 – 100) и накрая „като преуморен кон“ се прибира в квартирата си и ляга болен (102 – 104).

От гледна точка на вътрешния *духовен смисъл* на повествованието (който единствено ни интересува в случая) централният епизод със скриването на ограбеното „съкровище“ под големия камък не би следвало да се тълкува само като „случаен“ фабулен епизод, а носи дълбоко *символично* значение. Не само в *Престъпление и наказание*, но и във *всички* романи, съставлящи *Петокнижието* на Достоевски, се среща образът на камъка, който е своеобразен епифаничен образ на *вярата* и възхожда към Христовите думи: „ти си Петър (Камък), и на тоя камък ще съградя църквата Си, и портите адови няма да ѝ надделеят“ (Мат. 16: 18). Или: „*Камъкът*, който отхвърлиха зидарите, той стана глава на ъгъла“ (Пс. 116: 102). В този смисъл в църковния олтар е поставен Престол (обикновено каменен).

З а б е л е ж к а : Според преданието „в памет на това, че през време на гоненията християните извършвали богослужението над гробовете на мъчениците“ (вж. Нестеровски 1931: 95), се установява изискването мощите на светците да се поставят *под* църковния Престол, който се явява „гроб, поместващ останките на светиите, чиито души се намират пред олтара на небесния Иерусалим“ (пак там: 60). Не се разрешава извършването на бо-

³⁵ Те всъщност и осуетяват по-нататъшния грабеж. Срв.: „Сега той за нищо на света не би се приближил до сандъка и дори не би влязъл в стаите“ (72).

³⁶ В случая е многозначително името *Панкратий* – на стгрц. означава „всесилен“ или „всемоощ“.

гослужение в такъв храм, в който олтарният престол не е осветен, т. е. *под* чийто престол няма поставени мощи на светци (вж. пак там: 63, 64, 343 – 345 и сл.). Затова е от особена важност *какво* е поставено под камъка. В противоположност, да речем, от *Братя Карамазови*, където се говори за големия камък, под който искат да погребат Илюшечка (IX: 814), т. е. да положат мощите на детето мъченик, то в *Престъпление и наказание* под големия камък, т. е. в основата на този „символ на вярата“, Расколников полага овеществения израз на своето световъзприятие – „златото“, което е следствие на неговото отпадане от новозаветната вяра и на обръщането му към вехтозаветния принцип на юдаистичното талионно право („око за око, зъб за зъб“), както и на стремежа му чрез „кесаревото“ (златото) да достигне дори до себеобожествяване (насила да твори добро)³⁷ (по-подробно вж.: Нейчев 2010: 264 – 271).

Именно в такъв сложен контекст *сцената с камъка* в романа намира както метафорични, така и преки съответствия с житията на светците, предназначени за четене и честване на 10 юли. Например доминантен мотив на агиографския текст *В памет на преподобния наш отец Антоний Печерски* [вж. 263 – 284] е *пещерата*, в която се подвизава този велик руски светец³⁸ и където остават неговите „честни мощи“, „като светлина, сияеща в мрака, те с голяма сила прогонват от хората бесовската тъмнина“ [281, 282]. *Пещерата* символизира дълбокото смирение на преп. Антоний и подобно на светите мощи под църковния престол (вж. по-горе) над тази негова пещера гроб се съгражда Печерският храм [283] и по този начин го осветяват. Цялото житие на св. Антоний се явява метафоричен контрапункт на извършеното от Расколников и е в ярък контраст с този романов епизод.

Но в Чети-Минеите за този ден намираме и *конкретен* мотив, който още по-пряко осветлява смисъла на сцената с камъка в *Престъпление и наказание*. Той присъства в сказанието за *Страдание на светите четиридесет и пет мъченици, пострадали в Никопол арменски* [250 – 259]. Житието разказва как езическият хегемон Лисий заловил и жестоко измъчвал четиридесет и пет християни от арменския град Никопол и накрая заповядал да им отсекаят с брадва ръцете и краката. Това се случило в знойно горещ ден и „светите мъченици страдали от жажда“,

³⁷ В потвърждение на нашата теза са думите на Г. С. Сирица: „Камъкът, под който Расколников крие ограбените от старицата пари и скъпоценности, се явява реалистичен детайл и едновременно с това разширява значението си до *символ*. [...] Значешо е определението *неодялан*: обект на поклонение в *езическите обреди* се явяват природните (неодяланите) камъни“ (Сирица 2007: 123).

³⁸ Откъдето идва и името *Печерский* – на укр. печера = пещера. В житието образът на пещерата се среща цели 46 пъти.

тогава един от тях, свети Сисиний, лежащ в кървите си, се претърколил към *случилия* се наблизно *камък* и така се молил на Бога:

– Господи, [...] излей *вода* от този *камък* и ме утоли малко: Ти виждаш нашата жажда, от която загиваме.

По молитвите му камъкът внезапно се поместил и от него потекла изворна вода. Свети Сисиний изпил водата и благословил Господа, като казал:

– Прославям те, Боже мой, за това, че напои мен, жадния, като майка – детето си с мляко [...]! Но моля Те, не презирай и любимите ми братя, Твои раби, и разхлади и тях, които изнемогват от жажда, изливайки им невидимо *росата на Твоята благодат* и на всички ни дай твърдост да умрем заедно в Твоята надежда. А на изведения с Твоята сила извор тук [...] повели да *тече до свършека на света* и дай на тази вода целебна благодат и сила за Твоя слава, Христе.

[258]

Преданието завършва с това, че на лобното им място построили *храм*, а „от светите им кости се подавали *изцеления*, както и от извора, който избликнал по молитвите на свети Сисиний“ [159].

Твърде вероятно е именно този агиографски сюжет Достоевски да претворява в своето повествование³⁹. Не е маловажно да отбележим, че точно с това житие започват в Чети-Минеите четенията за 10 юли. Разбира се, писателят трансформира този мотив в *противоположен* идеологически дискурс. Под камъка се озовават *мъртвите* предмети и напоената с човешка кръв торбичка с пари вместо живителната изцеляваща вода, избликнала изпод камъка по молитвите на св. Сисиний, затова в края на епизода за Расколников се казва: „Помнеше само как *отпи глътка студена вода* и си заля гърдите. После *загуби съзнание*“ (104).

Така в *полусъзнание* изминават за героя следващите *три дни*. Това научаваме от думите на Разумихин, казани в 10 часа сутринта на четвъртия ден: „*Четвърти ден* едва ядеш и пиеш“ (105). Разказът за тези три дни е повече от лаконичен, но въпреки това разкрива редица препратки към агиографските текстове за този период. Например безпомощното състояние, в което изпада героят (неговата деенергизация, т. е. лишеност от външна активност, която е била така характерна за предходните дни), много напомня за централния мотив в житието

³⁹ В текста на *Престъпление и наказание* се откриват и редица други паралели с посочения житиен разказ. Срв. например в романа: „Вън пак беше *непоносима горещина*; нито капка дъжд през всичките тези дни. [...] От *яркия слънчев блясък* го заболяха очите и още повече му се зави свят...“ (83); „*видя изведнъж вляво един вход към двор*“ и се озовава до „*неодялан камък*“ (96) и пр.

Страдания на светите мъченици Прокъл и Иларий (памет на 12 юли⁴⁰) – чудото, което св. Прокъл извършва над езичника хегемон. Християнският светец заявява на измъчващия го езичник:

[...] преди да ме убедиш да изповядам твоите богове, ще направя тъй, че пред всички войници и слуги *въпреки желанието си* ще признаеш моя Владика и със собствената си ръка ще напишеш: „истински е Богът на грешния Прокъл и няма друг освен Него“.

[322]

Думите на св. Прокъл предизвикват у хегемона смях, но когато той тръгва към съседния град, се сбъднали молитвите на светеца и „хегемонът неочаквано спрял на пътя като *вързан*. Нито конете, нито самият той могли да се помръднат, *спрени от невидимата Божия сила*“ [323]. Едва когато езичникът открито заявява: „Един е истинският Бог – Този, Когото почита Прокъл, и няма друг Бог освен Него“, той излиза от вцепенението си и се отправя на път [324]. Подобно на езичника от житието и героят на Достоевски е парализиран от ужаса и страха: „терзаеше се, измъчваше се, напрягайки се да си спомни, стенеше, изпадаше в бяс или в ужасен, непоносим страх“ (104). И както хегемонът е *удържан от невидима сила*, така и за Расколников се казва: „искаше да стане, да бяга, но винаги *някой го спираше насила* и той пак изпадаше в безумие и безсъзнание“ (пак там).

По време на един от тези безпаметни за героя дни православната църква почита *Събор на свети архангел Гавриил* (памет на 13 юли) – „благовестителя на нашето спасение“ [вж. 335 – 338]. Между другото, в този текст за архангел Гавриил се казва:

[...] същият Ангел се явил на Спасителя Христос в градината, докато се молел, преди да поеме пътя на страданията, защото името Гавриил значи Божия сила. [...] така освен благовестител на зачатие и рождеството Му той станал благовестител и на Неговото *възкресение*.

[337]

Струва ни се, че последното е особено съществено за по-нататъшното развитие на сюжета в *Престъпление и наказание*, тъй като в *Житие на свети Иулиан*, чиято памет се почита на *същия ден*, все по-отчетливо започва да звучи темата за „възкресението от мъртвите“, който мотив тук се повтаря цели три пъти [срв.: 341 – 342, 343, 344]. И нещо особено

⁴⁰ Следва да подчертаем, че що се отнася до житийните текстове, предназначени за предишния ден – 11 юли, те оказват по-осезаемо кайротично въздействие върху развитието на сюжета в следващия роман на Достоевски *Идиот*, където 11 юли е денят на убийството на Настася Филиповна (по-подробно за това вж. Нейчев 2020: 172 – 173).

важно: в това житие за *първи път* от разгледаните дотук агиографски текстове прозвучават думите за *възкресението* на „**четиридневния, вече разлагащ се Лазар**“ [342], който е централната евангелска доминанта в идеологическия дискурс на *Престъпление и наказание*.

Расколников идва в съзнание на четвъртия ден „сутринта в десет часа“, т. е. на **14 юли**. На този ден е първото му запознанство с Лужин; към осем часа излиза от квартирата и в кръчмата „Кристалният дворец“ разговаря със Заметов; после „необяснимо желание го повлича“ в квартирата на убитата лихварка; присъства на смъртта на Мармеладов и за първи път среща Соня; след 11 часа вечерта той се завръща в квартирата си, където го очакват майка му и сестра му; така към полунощ приключват събитията на този ден.

Житията, предназначени за четене на **14 юли**, са три: *В памет на свети апостол Акила* [350 – 353], *В памет на преподобния Елий* [354 – 357], *В памет на свети мъченик Иуст* [358]. Както виждаме, те са съвсем кратки (първите две са с обем от 4 непълни страници, а последното е съставено само от 4 реда) и имат по-скоро информативен характер. Може би затова в романа на Достоевски *не намираме* паралели с тези агиографски текстове. Но краткостта на житията едва ли е от съществено значение, тъй като малки по обем текстове срещаме и за предходните дни. По-скоро този факт се дължи на друго, много по-важно обстоятелство. След тридневната криза (което създава в една или друга степен темпорална лакуна в календара на романа) времето на Расколников все повече се *доближава* до духа на християнския кайрос, т. е. от този момент все по-рядко действа принципът „от обратното“.

Казаното с пълна сила е валидно и за следващия – **15 юли**. На този ден в *Престъпление и наказание* се случват много събития, основните от които са: първа среща на Расколников със следователя Порфирий; първо запознанство със Свидригайлов; първо посещение на Расколников при Соня.

В Чети-Минеите за този ден е отредено *само едно* кратко житие от четири страници – *Страдания на светите мъченици Кирик и Иулита* [359 – 363]. Но все пак в този макар и кратък агиографски текст откриваме загатнати два мотива, които са доминантни за тази част от романа. Първият е свързан с това, че за да избяга от гоненията, св. Иулита напуска „своя дом и родственици“ и отива да живее на друго място, помнейки казаното в Писанието: „защото тук нямаме постоянен град, но бъдещия търсим“ (Евр.13: 14), и още: „а кога ви пъдят от един град, бягайте в друг“ (Мат.10: 23) [вж. 360]. Кое то смислово кореспондира с важния сюжетен момент от „житието“ на Соня – напускането на бащи-

ния дом и „заселването“ ѝ в дома на Капернаумови⁴¹ (20). Не толкова пряко, но осезаемо мотивът за търсенето на „бъдещия град Божий“ асоциативно кореспондира с думите на Расколников, че вярва в „Новия Иерусалим“ (229), и макар този житиен образ да е все още смислово травестиран⁴², все пак е важен маркер за *доближаването* на героя до кайротизацията на неговото мислене и битие.

Вторият доминантен мотив в житието на св. Иулита са *детските сълзи и страдание*. Тук се разказва за тригодишния син на светицата – Кирик, който не откъсвал „очи от майка си, която биели, *плачел* и *викал*“, след което е жестоко умъртвен от езическия началник [361]. Едва ли е случайно, че *на същия ден* именно детското страдание („децата ще плачат...“) се явява една от *основните теми* в първия разговор на Расколников със Соня (вж. 282).

Събитията на следващия ден – **16 юли**, са следните: втора среща двубой между Расколников и следователя Порфирий; скандалът на помена и изобличаването на Лужин; второ посещение на Расколников у Соня; смъртта на Катерина Ивановна.

В този отрязък от текста на романа просветват някои реликтови съответствия с агиографията на Чети-Минеите. В *Страдание на светата мъченица Юлия*, чиято памет се чества на 16 юли [вж. 369 – 374], се разказва как на едно *пиршество* езическият началник се опитва чрез *обещаване на пари* да поругае честната вяра на св. Юлия [371 – 373]. Този житиен епизод е своеобразно *духовно* съответствие на „битовата“ сцена – устройването на „*глупавия помен*“ (333), където Лужин се опитва чрез *парите* да поругае честта на Соня. Известни сходни черти се забелязват дори и в портретното описание и възрастта на двете героини. За двадесетгодишната св. Юлия се казва: „на външен вид тя била винаги бледа, суха, изнурена от трудове и въздържание“ [370]; за Соня: „слабо, бледо и изплашено личице [...], дребна на ръст, към осемнадесетгодишна, слабичка...“ (162). Друг детайл от това житие, който възбужда далечна асоциация, препращаща към глъбинния смислов хоризонт на *Престъпление и наказание*, е неколкочкратното споменаване, че светицата извършва саможертвения си мъченически подвиг на владения от *езичниците* остров *Корсика* [370, 373], което скрито изобличава

⁴¹ По-подробно за „склонността на Достоевски към символиката на имената“ и поспециално за житийно-евангелския смисъл на името „Капернаум“ вж. Тихомиров 2005: 73, 76 – 77. Именно в Капернаум започва проповедта Си Христос (Мат. 4: 17), тук прозвучават и словата: „не съм дошъл да призова праведници, а грешници към покаяние“ (Мат. 9: 13).

⁴² Срв. думите на Расколников към Свидригайлов, казани малко *преди* „вярата му“ в Новия Иерусалим: „Аз не вярвам в бъдещия живот“ (252).

„от обратното“ (като контрааргумент) наполеоновската идея на Расколников (в разговора му със Соня на същия този ден), защото примерът на Наполеон („*корсиканското чудовище*“) е основният аргумент за извършеното от героя престъпление (вж. 318, 319, 321).

По-нататък в повествованието настъпва нова лакуна в календарното време на романа. За Расколников се казва: „настъпи странно време: сякаш мъгла падна изведнъж пред него и го откъсна в безизходно и тежко уединение“ (385). Този период продължава „два-три дена след смъртта на Катерина Ивановна“ (386) и се възобновява в деня на нейното погребение (388). Като се има предвид, че според православния обичай погребението се извършва не по-рано от изтичането на три денонощия (вж. Волошин 1933: 172), то времевата „празнина“ обхваща **17** и **18 юли** и се прекъсва на **19 юли** (в деня на погребението).

Сведенията за живота на Расколников през този период (17 и 18 юли), макар и откъслечни, намират някои паралели с житията на Чети-Минеите за тези дни. Например колкото и героят да търси самота и уединение извън града⁴³ и „колкото по-уединено беше мястото, *толкова по-силно усещаше той сякаш нечие близко и тревожно присъствие...*“ (387). На Расколников все още не е ясно *чие е* това близко и тревожно присъствие – на Бога или на дявола. В единственото житие за 17 юли *Страдание на света великомъченица Марина* [вж. 376 – 385] подобно усещане за *нечие близко и тревожно присъствие* напомня на преживяванията на св. Марина, получаваща *невидима за езичниците*, но осезаема за мъченицата божия подкрепа срещу дяволските съблазни [382, 384]. Показателно е, че именно през този период за *първи път* в романа се споменава, и то *обективно* (т. е. от името на разказвача), за събуждането у Расколников на *съвестта*: „изведнъж пак стана неспокоен, сякаш *угризението на съвестта* изведнъж бе започнало да го мъчи: „Ето, седя, слушам песни, а нима това трябва да правя!“ – сякаш помисли той“ (387 – 388). Но каква е причината за пробуждането на съвестта? Във всеки случай това не е следствие от извършеното престъпление. Дори до самия край (в Епилога) героят категорично отхвърля подобна възможност: „Но защо моята постъпка им се струва толкова безобразна? – казваше си той. – Затова, че е „злодеяние“? *Съвестта ми е спокойна*“ (478).

Не, тук има „нещо друго, нещо главно“, чийто смисъл ни е подсказан в житието *Страдание на светия мъченик Емилиан* (памет на 18 юли) [387 – 391]. Случаят е следният. Бидейки „таен християнин“,

⁴³ Срв.: „Случваше му се да отиде извън града, да излезе на широк път, веднъж се озова дори в някаква горичка“ (387).

Емилиан скришом от очите на всички разрушава с железен чук изображения на езическите богове, но арестуват и започват да изтезават друг, съвсем невинен човек. Тогава у св. Емилиан проговаря съвестта:

А блаженият Емилиан, като видял това, помислил в себе си:

– Ако скрия делото си, каква полза ще имам от това? Само ще обременя съвестта си или *заради мен ще убият невинен човек* и пред Бога ще бъда убиец.

[388]

След което св. Емилиан се предава доброволно и приема своето наказание. Почти идентична е ситуацията в романа на Достоевски: вместо истинския извършител арестуват невинния Миколка (вж. 108 – 109) и може би това е главната причина (независимо дали Расколников го осъзнава, или не) за пробуждането у героя на „угризението на съвестта“. Не е случаен и фактът, че именно през тези два дена съществуването на Расколников все повече *се сближава* с времето на житийния кайрос. Срв.:

Той застана на вратата. Започваше панихидата тихо, чинно, тъжно. В съзнанието за смъртта и в усещането за присъствието на смъртта за него винаги, още от детството, имаше нещо тежко и изпълнено с мистичен ужас; пък и отдавна вече не бе слушал панихида. Имаше освен това и нещо друго, прекалено ужасно и тревожно. [...] Слънцето ярко осветяваше стаята; димът от кадилниците се издигаше на кълба; свещеникът четеше „Упокой Господи“. Расколников стоя до края на панихидата.

(387)

Повествованието се възобновява в „два часа следобед“ на **19 юли** (388). Събитията на този ден са: последни срещи на Расколников с Порфирий и Свидригайлов; обяснението между Свидригайлов и Дуня; Свидригайлов блуждае из града; отсяда в странноприемницата „Адрианопол“ и цяла нощ сънува кошмари.

Сюжетът на романа видимо се кайротизира от житията, посветени на този ден, в няколко централни за повествованието епизода. Например в разговора с Расколников Свидригайлов открито *сравнява* Авдотя Романовна с *агиографска мъченица*:

Знаете ли, аз винаги съм съжалявал, още от самото начало, че съдбата не е отредила на вашата сестра да се роди през второто или третото столетие на нашата ера като дъщеря на владетелско князче или на някой управител, или на проконсула в Мала Азия. *Тя, без съмнение, би била една от тези, които биха изтърпели мъченичество и разбира се, би се усмихвала, кога-*

то ѝ горят гърдите с нажежена маша. Тя нарочно би се решила на това, а през четвъртия-петия век би избягала в Египетската пустиня и би живяла там тридесет години, хранейки се с корени, възторзи и видения.

(418)

В този епизод на романа кайротичното време буквално „нахлува“ в съвременното „битово“ ежедневиe на разказа и го осветява с житиен смисъл. В агиографския текст, предвиден за четене на този ден – 19 юли – *Житие на преподобната наша майка Макрина* [405 – 416], макар и да липсва епизодът с изтезанието, са налице други преки съответствия както с казаното от Свидригайлов, така и с конкретни епизоди от живота на Дуня. На първо място – намираме съвпадение във външността на св. Макрина и на Авдотя. За житийната героиня се казва: „тя се оказала толкова *красива*, че в цялата страна нямало подобна девойка“ [106], а за Дуня: „беше *изключително красива* [...] можеше да бъде наречена дори *красавица*“ (179). Основна добродетел на св. Макрина е нейното *целомъдрие* [вж. 407, 408]; Свидригайлов говори за Дуня: „Авдотя Романовна е ужасна, нечувано и невиджано *целомъдрена*“ (418). Грижата, която полага Дуня, за да утеши скърбите и тревогите на своята овдовяла майка (срв.: „Дунечка *винаги я придружаваше*“ – 474; вж. още: 471 – 472), намира буквално съответствие с казаното за св. Макрина: „тя била *постоянно при майка си* като при бдителен страж на живота ѝ, служила ѝ усърдно [...] тя станала за *овдовялата си майка* неотстъпна прислужница и утешителка във всичките ѝ *печали и скърби*“ [407 – 408]. Отношението на св. Макрина към своите братя, и особено към Василий, за когото се казва, че „след много години учение в различни страни и започнал поради младостта си да се гордее със своята ученост, света Макрина с кротките си и боговдъхновени беседи скоро го довела до такова смирение, че той презрял всичко житейско...“ [408], много напомня за взаимоотношенията на Дуня с брат ѝ Расколников. Впрочем житийните аналогии, с които Свидригайлов натоварва образа на Дуня, са почти буквална агиографска реприза на „пророческите“ думи на Порфирий, казани (същия този ден) за Расколников:

Може би именно чрез това ще намерите Бога. [...] Та аз за какъв ви смятам? Аз ви смятам за един от тези, които, ако щеш, червата му измъкни, той ще стои и ще гледа мъчителя си с усмивка – *стига да повярва в някаква кауза или в Бога.*

(404)

Трябва да подчертаем, че тази агиографска алюзия вече е очистена от предишния апофатизиран и травестиен смисъл, но все пак животът на Расколников е все още твърде далеч от *сливането* с времето на житийния кайрос. Трансформацията на *живота* в *житие* все още предстои и за това следва да се „плати“ с „голям, бъдещ подвиг...“ (484). Важното е, че в една или друга степен промяната у героя вече се *предчувства*.

Казаното обаче не се отнася за Свидригайлов. За разлика от Расколников методът „от обратното“ става активен вече за този персонаж, чието житие-битие намира сложни и амбивалентни духовни съответствия с агиографския текст, посветен за четене на същия ден (19 юли) – *Житие на преподобния наш отец Дий* [417 – 422]. От една страна, двата сюжета – на житието и романа – са формално сходни. Най-очевидните сходства са следните: преп. Дий идва от провинцията и се скита из престолния Цариград [417], а Свидригайлов се лута из имперския Петербург (439); накрая преподобният се установява на едно затънтено място в покрайнините на града, където „живеели много бесове“ [418], а Свидригайлов отсяда в затътената странноприемница „Адрианопол“⁴⁴ и подобно на св. Дий, за когото се казва, че бесовете „*непрекъснато* го *нападали*, приемайки различни *странни привидения*, като искали да го *изплашат* и да го *прогонят* от това място“ [418], Свидригайлов постоянно е нападан от кошмарни *демонични видения*⁴⁵. В случая определено агиографският сюжет е представен от Достоевски чрез принципа „от обратното“ и разкрива своя амбивалентен смисъл. Основание за подобно твърдение откриваме в един централен мотив на същото житие. Преподобният Дий основава на това място манастир, но то се оказало безводно и монасите много страдали от това. Започнали да копаят дълбок кладенец, но така и не стигнали до вода. Тогава преп. Дий поискал да го спуснат в изкопа и едва стигнал до средата, наредил да спрат и с божия молитва на уста ударил стената, от която потекла изобилна вода. Един от работниците „не повярвал и казал тайно на друг работник, че старецът с някаква магия е направил така, че да потече вода [...]“. При тези думи внезапно го *постигнал Божият съд*: той се подхлъзнал, паднал във водата и се удавил“ [420]. От гледна точка на метафизичния сюжет на романа този житиен момент разкрива *духовното значение* на иначе твърде „странната мисъл“ на „диаболичния“ Свидригайлов: „Ни-

⁴⁴ Срв.: „на това *затънтено място* странноприемницата беше такава забележителност, че беше невъзможно да не я намери дори в тъмното“ (443).

⁴⁵ Срв.: „Кошмари цяла нощ!“ (450). Вж. и повишената фреквентност в този епизод на думата *дявол* („черг“): „да върви по *дяволите*...“; „Е, по *дяволите*!“; „*Дявол* да го вземе!“ (446).

кога през живота си не съм обичал водата, дори на пейзажи“ (445), и обяснява донякъде неговото дълбоко неверие.

Последният ден, с който завършва календарното време на повествованието в *Престъпление и наказание* (без Епилога), е **20 юли**. Към пет часа сутринта на този ден се самоубива Свидригайлов; вечерта към седем часа Расколников се прощава с майка си и сестра си; на свечеряване става последната среща на Расколников със Соня; преди да се предаде в полицията, на площада той се покланя пред народа и целува земята.

Знаменателно е, че именно на този ден православната църква чества паметта на „най-великия от пророците“ – свети Илия, и в Чети-Минеите основен се явява текстът *Житие и чудеса на свети пророк Илия* [424 – 445]. Доминантна в житието е темата за *покаянието* на еврейския народ, прелъстен от идола на „златния телец“, и *обръщането* му отново към вярата в истинския Бог. Срв.:

Преди всичко Илия молел Бога да *обърне грешниците към покаяние*. Но тъй като Бог изисква от грешните хора *доброволно* обръщане, а в жесточените сърца на израилтяните нямало такъв стремеж към добро, пророк Илия, като възревнувал силно за Божията слава и за спасението на хората, молел Бога да накаже временно Израил, така че поне с това средство да ги отклони от нечестие.

[428]

С помощта на божията сила пророк Илия наказва израилтяните с тригодишно безводие [433]. И едва когато те се скланят към покаяние, „веднага след молитвата му небесата, като с ключ, се отворили и паднал голям дъжд, който намокрил всички и обилно напоил зажаднялата земя“ [437].

Тези събития в житието намират *преки* аналогии с текста на *Престъпление и наказание*. Едва ли е случайно, че в романа (в навечерието на 20 юли) след двуседмичната страшна жега се разразява страшна буря, а за Расколников се казва:

Дрехите му бяха ужасни: всичко по него беше мръсно, *мокрено цяла нощ от дъжда*, изпокъсано, извехтяло. Лицето му беше почти обезобразено от умората, лошото време, физическата изтошеност и продължилата едва ли не *цяло денонощие борба със самия себе си*. Цяла нощ той бе прекарал сам, Бог знае къде. **Но поне се беше решил.**

[451]

И подобно на извършеното от св. пророк Илия възкресение на мъртвия син на вдовицата [вж. 432], възкръсва за живот и вдовишкият син – Расколников. Преди да се предаде в полицията и да признае за извършеното престъпление, героят на Достоевски пада на колене пред

събралия се на площада народ и целува земята. Този жест на покаяние предизвиква думите на един пиян от тълпата: „Този за *Иерусалим* тръгва, братлета, с деца, с родина се прощава, на целия народ се покланя...“ (463). Както често се среща в образната система на Достоевски, този израз носи амбивалентен смисъл. От една страна, думите могат да се тълкуват в ироничен план (като поредното осмиване от страна на „народния хор“, възприемащ жеста на героя като *имитация* на покаяние), но от друга страна, те носят и дълбок духовен смисъл – Расколников действително прави първата си крачка към Иерусалим и своята Голгота. Впрочем името *Иерусалим* заема централно място в агиографската топография на разглежданото *Житие на пророк Илия*, където свещеният град се споменава цели 9 пъти [вж.: 425, 426, 427]. Това име предизвиква допълнителна асоциация между текста на Достоевски и конкретното житие.

Разбира се, истинското покаяние и възвръщане на Расколников към вярата е показано явно и недвусмислено в епилога на романа, но тъй като този въпрос е достатъчно изяснен в научната литература (вж. напр. Захаров 1994; Тихомиров 2005: 423 – 443 и др.), ние няма да се спираме на него. Нашата цел беше друга: да се опитаме да разкрием механизма, чрез който агиографските текстове на Чети-Минеите оказват влияние върху календарното време на *Престъпление и наказание*, като насищат профанния *хронос* със сакрален *кайрос* и подготвят постепенното претворяване на човешкия живот в *житие*.

ЛИТЕРАТУРА

- Барт 2004:** Барт, Р. *Нулева степен на почерка. Митологии*. [Bart, R. Nuleva stepen na rocherka. Mitologii.] София: Колибри, 2004.
- Бахтин 1976:** Бахтин, М. *Проблеми на поетиката на Достоевски*. [Bahtin, M. Problemi na poetikata na Dostoevski.] София: Наука и изкуство, 1976.
- Волошин 1933:** Волошин, Г. Пространство и време у Достоевского. [Voloshin, G. Prostranstvo i vremeya u Dostoevskogo.] // *Slavia*. 1933. Rocn. XII. Ses. 1 – 2, 162 – 172.
- Гросман 1919:** Гросманъ, Л. П. *Библиотека Достоевского. По неизданнымъ матеріаламъ. Съ приложеніемъ каталога библиотеки Достоевского*. [Grossman, L. P. Biblioteka Dostoevskogo. Po neizdannym'' materialam''. S'' prilozheniem'' kataloga biblioteki Dostoevskogo.] Одеса: Книгоиздательство А. А. Ивасенко, 1919, < <https://www.twirpx.com/file/2115562/grant/> > (25. 10. 2019).
- Дал 1989:** Даль, В. И. *Толковый словарь живого великорусского языка. В четырех томах*. [Dal', V. I. Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka. V chetyreh tomah.] Москва: Русский язык, 1989.

- Достоевски 2007:** Достоевский, Ф. М. *Преступление и наказание*. [Dostoevskij, F. M. „Prestuplenie i nakazanie“.] München/Москва: Werden Verlag, 2007, < http://imwerden.de/pdf/dostoevsky_prestuplenie_i_nakazanie.pdf > (22.03.2021).
- Дрижакова 1985:** Дрижакова, Е. Н. Сегментация времени в романе «Преступление и наказание». [Dryzhakova, E. N. Segmentatsiya vremeni v romane „Prestuplenie i nakazanie“.] // *Dostoevsky Studies*. Toronto: The Department of Slavic Languages and Literatures; International Dostoevsky Society, 1985, Vol. 6, 68 – 90.
- ЖС:** *Жития Святых, на русском языке изложенная по руководству Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовскаго*. [Zhitiya Svyatyh, na rusском yazyke izlozhennaya po rukovodstvu Chet'ih-Minej Sv. Dimitriya Rostovskago.] Москва: Московской Синодальной Типографии, 1903 – 1911, т. 1 – 12, т. 11 (м. юли).
- Женет 1998:** Женетт, Ж. *Работы по поэтике. Фигуры: т. 1 – 2*. [Genette, G. Raboty po poetike. Figury: t. 1 – 2.] Москва: Изд. им. Сабашниковых, 1998.
- Захаров 1994:** Захаров, В. Н. Символика христианского календаря в произведениях Достоевского. // *Новые аспекты в изучении Достоевского*. [Zaharov, V. N. Simvolika hristianskogo kalendarya v proizvedeniyah Dostoevskogo. // Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo.] Петрозаводск, 1994, 37 – 49.
- Исупов 1997:** Исупов, К. Г. *Время*. // *Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник*. [Isupov, K. G. Vremya. // Dostoevskij: Estetila i poetika: Slovar'-spravochnik.] Челябинск: Металл, 1997, 75.
- Касаткина 1996:** Касаткина, Т. А. Об одном свойстве эпилогов пяти великих романов Достоевского. // *Достоевский в конце XX века. Сборник статей*. [Kasatkina, T. A. Ob odnom svoystve epilogov pyati velikih romanov Dostoevskogo. // Dostoevskij v konce XX veka.] Москва: Классика плюс, 1996, 67 – 137.
- Ковальов 2010:** Ковалев, О. А. *Время и нарратив в творчестве Ф. М. Достоевского*. [Kovalev, O. A. Vremya i narrativ v tvorchestve F. M. Dostoevskogo.] // *Известия Алтайского государственного университета*, 2010, № 2, 112 – 115.
- Назирова 1982:** Назиров, Р. Г. *Творческие принципы Ф. М. Достоевского*. [Nazirov, R. G. Tvorcheskije principy F. M. Dostoevskogo.] Саратов: Издательство Саратовского унив., 1982.
- Нейчев 2009:** Нейчев, Н. *Литература и Месианизъм (Руското литературно месианство през XIX век)*. [Neychev, N. Literatura i Mesianizam (Ruskoto literaturno mesianstvo prez XIX vek).] Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2009.

- Нейчев 2010:** Нейчев, Н. *Таинственная поэтика Ф. М. Достоевского*. [Nejchev, N. Tainstvennaya poetika F. M. Dostoevskogo.] Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 2010.
- Нейчев 2020:** Нейчев, Н. Кайротизация времени в романе Ф. М. Достоевского «Идиот». // *Универсалии русской литературы. 8*. [Nejchev, N. Kajrotizaciya vremeni v romane F. M. Dostoevskogo „Idiot“. // *Universalii russkoj literatury. 8.*] Воронеж: Издательский дом Воронежский госуд. унив., 2020, 151 – 173.
- Нестеровски 1931:** Нестеровский, Е. *Литургика*. [Nesterovskij, E. Liturgika.] София, 1931.
- Павзаний 2008:** Павзаний. *Описание на Елада*. [Pavzaniy. Opisanie na Elada.], < <https://antichniavtori.wordpress.com/2008/11/12/onek1/> > (12. 05. 2021).
- Серопян 2009:** Серопян, А. С. *Концепт «Время» в творчестве Ф. М. Достоевского. Культурологический аспект*. [Seropyan, A. S. Kontsept „Vremya“ v tvorchestve F. M. Dostoevskogo. Kul'turologicheskij aspekt.] Автореферат диссертации. Шуя: ГОУ ВПО „Шуйский госуд. педагог. унив.“, 2009, < <http://www.dslib.net/teorja-kultury/koncept-vremja-v-tvorchestve-f-m-dostoevskogo-kulturologicheskij-aspekt.html> > (22. 03. 2021).
- Сырица 2007:** Сырица, Г. С. *Поэтика портрета в романах Ф. М. Достоевского*. [Syritsa, G. S. Poetika portreta v romanah F. M. Dostoevskogo.] Москва: Гнозис, 2007.
- Тихомиров 2005:** Тихомиров, Б. Н. *«Лазарь! гряди вон». Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий*. [Tihomirov, B. N. „Lazar'! gryadi von“. Roman F. M. Dostoevskogo „Prestuplenie i nakazanie“ v sovremennom prochtenii: Kniga-kommentarij.] Санкт-Петербург: Серебряный век, 2005.
- Топоров 1973:** Топоров, В. Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления. [Tорогов, V. N. O strukture romana Dostoevskogo v svyazi s arhaichnymi shemami mifologicheskogo myshleniya.] // *Structure of Texts and Semiotics of Culture*. The Hague / Paris: Mouton, 1973, 225 – 302.