

**П.В. Алексеев**

---

## **Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ И КУВШИН МАГОМЕТА<sup>1</sup>**

---

*В статье исследуются генезис и функции ориентального мотива кувшина Магомета в творчестве Ф.М. Достоевского 1860–1880-х гг. в связи с проблемой восприятия эпилепсии. Мотив кувшина Магомета рассматривается в контексте русского перевода книги В. Ирвинга «Mahomet and his successors» (1849) и рецензии Н.А. Добролюбова на ее русский перевод. Прослеживается связь между ориентализмом А.С. Пушкина («Пророк») и Ф.М. Достоевского в плане художественного описания и мифологизации эпилепсии.*

*Ключевые слова: Достоевский, Ирвинг, Пушкин, Добролюбов, русский ориентализм, Магомет, эпилепсия, мотив, кувшин.*

Ориентализм Ф.М. Достоевского неизменно привлекает к себе внимание отечественных и зарубежных исследователей с 1970-х гг., хотя, надо признаться, под ним первоначально понималась только увлеченность восточными темами, что несколько сужало широту и ограничивало перспективность проблемы. За рубежом ее поставили и попытались решить, не обращаясь к подходам постколониальной критики, такие исследователи, как М. Футрелл, Д. Томпсон, С. Янг, Э. Кузма, Т. Позняк [1–5] и др. В статьях и небольших монографиях они указали на важность изучения восточных тем творчества Достоевского, но, что особенно важно, составили хорошую фактическую базу их изучения. Всякий, кто берется за эту скользкую тему достоевсковедения, неизбежно сталкивается с такими базовыми константами ориентализма Достоевского, как ссылка в Сибирь, знакомство с каторжниками-мусульманами, дружба с имперским офицером, этническим казахом-мусульманином Ч. Валихановым, просьба к брату прислать в Семипалатинск издание Корана, а также антитурецкие и антисемитские темы его творчества. Конечно, эти факты важны сами по себе и не только в рамках ориентализма, но взятые отдельно, они составляют полноценную литературоведческую проблему.

В отечественном достоевсковедении тема Востока до сих пор никого не вдохновила на полноценный монографический разбор,

---

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ № 15-34-01258 «Концепция Востока в художественной прозе и публицистике Ф.М. Достоевского».

хотя тем исследователям, кому недоступны зарубежные источники, окажут помощь работы по восточному вопросу, проблемам идентичности, философии и стиля Достоевского, принадлежащие перу И.Л. Волгина, П.Е. Фокина, С.А. Кочукова, С.Ф. Шаваринской, Е. Милойкович-Джурич и К. Уразаевой [6–11]. Эти и другие работы только вводят в проблематику ориентализма Достоевского либо касаются этого вопроса косвенно, подробные же исследования отдельных аспектов поэтики и имагологии восточного текста Достоевского, особенно в аспекте постколониальных штудий, еще ждут своего часа.

Настоящая работа – продолжение ориенталистского подхода к творчеству Достоевского, начатая серией статей [12, 13] и небольшим разделом в нашей монографии [14. С. 292–309]. Цель этой статьи предельно узкая – ориенталистское рассмотрение отдельного восточного мотива, интертекстуальные связи которого могут продемонстрировать сложность и многоаспектность литературного изобретения Востока одним из ключевых писателей русской литературы XIX в.

Прежде всего, следует оговориться, что русский ориентализм есть не просто увлечение восточными темами, это важнейший дискурс национального самоопределения, основанный на оперировании категориями «Запад» и «Восток» [14. С. 5] и непосредственно связанный с имперским мышлением XVIII–XIX вв. Вне зависимости от смысловых коннотаций этих двух категорий (или концептов) само их наличие в творческом сознании писателя неоспоримо указывает на то, что автор включен в дискурс ориентализма, что он оценивает окружающую действительность в определенной связи с алгоритмами, выработанными в рамках данного дискурса. После обнаружения этого факта следующим шагом является выяснение и подробный анализ ключевых тем, которые автор рассматривает в этом дискурсе, при этом не обязательно концентрироваться на специфически восточных темах или локусах, поскольку изобретение Востока одновременно сопровождается изобретением Запада. Однако надо понимать, что именно восточные темы и образы в этом дискурсе первичны.

Кувшин Магомета – один из наиболее ярких восточных образов, репрезентирующих специфику ориентализма Ф.М. Достоевского. Эксплицитно в творчестве писателя он встречается несколько раз – в романе «Идиот» (1868) и в романе «Бесы» (1871–1872) [12. С. 300],

имплицитно – в образе Смердякова в романе «Братья Карамазовы» (1879–1880) и в записных книжках 1864–1865 гг. (о специфике и роли этих записей в творчестве писателя см. в работе Г.М. Фридендера [15]), позволяя тем самым говорить о вполне сложившемся литературном мотиве, обладающем определенным нарративным потенциалом. Кувшин Магомета в творчестве Достоевского выполняет функции знака, обращенного к проблеме самоидентификации писателя: во всех случаях употребления этот образ обозначает не сам себя (предмет бытовой утвари арабского проповедника «лжеучения»), а нечто иное, поскольку расположен вне вещественного мира этих художественных текстов.

Чтобы рассмотреть, какие функции выполняет этот образ, прежде всего следует обратиться к его генезису. Ф.М. Достоевский и его читатели в общих чертах знали основные факты биографии Магомета – она была подробно описана в таких популярных источниках, как «Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre» Г. Вейля [16], «On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History» Т. Карлейля [17] и др. Косвенное отношение к этому вопросу имеет жизнеописание Магомета из предисловия к французскому переводу Корана К.-Э. Савари [18]: вряд ли Достоевский был знаком с этим старым французским изданием, но именно оно повлияло на гуманистическое восприятие мусульманского пророка А.С. Пушкиным в период создания цикла «Подражания Корану» и стихотворения «Пророк» [19] – эти тексты имеют конструктивное значение не только для ориентализма, но и для всего художественного мира Достоевского.

Обратимся к указанной выше работе Карлейля, блестящего английского лектора-импровизатора и проповедника, заслужившего при жизни репутацию «пророка». В главе «The Hero as Prophet. Mahomet: Islam», основанной на лекции, прочитанной 8 мая 1840 г., Карлейль одним из первых западных мыслителей рассматривает Магомета не как досадную ошибку истории и не как сознательного обманщика. Вопреки мнению Т.И. Орнатской и Г.М. Фридендера [20. С. 495]) следует признать, что для конца 1830-х – начала 1840-х гг. Карлейль в целом рисует весьма положительный образ Магомета (главный его тезис: некое подобие христианства все же лучше глухого язычества). Он утверждает, что не может быть «случайным враньем» религия, которую исповедуют сто восемьдесят миллионов человек на протяжении двенадцати столетий, и восклицает: «Foger and Juggler? No,

no! This great fiery heart, seething, simmering like a great furnace of thoughts, was not a juggler's» [17. P. 67]. И далее он добавляет, что главной чертой Корана была искренность: «Sincerity, in all senses, seems to me the merit of the Koran» [Ibidem]. Не боясь прослыть проповедником Корана, Карлейль соглашается с тем, что Магомет был восточным варваром, но варваром, достойным всяческого уважения и восхищения. И хотя коранический текст, по его мнению, не представляет в художественном отношении ничего ценного, он не скупится на похвалы человеческим качествам его автора. Достоевский мог познакомиться с выдержками из этой лекции на русском языке, опубликованными во втором номере «Современника» за 1856 г.

Однако наиболее вероятным источником образа кувшина Магомета в творчестве Достоевского по праву считается книга американского писателя В. Ирвинга «Mahomet and his successors» [21], впервые опубликованная в 1849 г. в Нью-Йорке и Лондоне и с тех пор многократно переиздававшаяся (например, в 1850, 1860, 1868, 1869, 1871 гг. и т.д., всего к настоящему моменту более 20 изданий). Читательский интерес к этому сочинению Ирвинга объясним не столько репутацией писателя, сколько несомненными достоинствами стиля и подхода к излагаемому материалу, во многом сходного с подходом Карлейля: оставив в стороне вопрос о научном содержании книги, следует сказать, что Ирвинг живо, просто и доходчиво рисует образ Магомета, органичный воображаемому европейцами Востоку. Яркости образа арабского пророка нисколько не мешали некоторые противоречия, подробно рассмотренные в исследовании Р. Дж. Ласины [22].

Достоевский познакомился с книгой Ирвинга в русском переводе П. Киреевского, вышедшем в Москве в 1857 г. под названием «Жизнь Магомета. Сочинение Вашингтона Ирвинга» [23]. Из этого перевода Достоевский узнает один из системообразующих сюжетов мусульманского мира – легенду о ночном путешествии Магомета в Иерусалим и оттуда – на седьмое небо на встречу с Аллахом: пророк совершил так называемый «миградж» с подачи архангела Гавриила на чудесном коне Аль-Бораке, встретился со всеми прежде бывшими пророками и получил от божества заповедь молитвы. При этом путешествие по земному времени было столь стремительным, что, «возвратясь, Магомет еще мог остановить совершенное падение сосуда с водою, который архангел Гавриил, улета, задел крылом» [23. С. 90]. Интересно, что Достоевский использует образ кувшина, а не «сосуда», как у Киреевского, или «вазы», «vase», как в английском оригинале [21. P. 95].

Эта во многих отношениях «замечательная» [24. С. 322] книга Ирвинга привлекла к себе внимание не только Достоевского. Так, например, во втором номере «Современника» за 1858 г. вышла в целом положительная рецензия Н.А. Добролюбова, из которой можно извлечь несколько любопытных замечаний.

Во-первых, критик в очередной раз отметит тот факт, что биография пророка Магомета – удел не узких специалистов, а вполне общеизвестный факт («Кому же неизвестна история жизни Магомета в главнейших ее фактах?» [25. С. 273]), который можно использовать для размышлений не только над проблематикой западно-восточных взаимодействий, но и для обсуждения важных общественно-политических, эстетических и философских проблем. Добролюбов, собственно, так и поступил: говоря о рецепции Магомета современными историками, критик ставит вопрос о естественном происхождении религии, сообразном «с характером самого учения и с характером народов, которые его приняли» [25. С. 275]. Таким образом, главное не то, как личности определяют историю, а то, что «вследствие исторических-то обстоятельств и являются личности, выражающие в себе потребности общества и времени» [25. С. 273].

Во-вторых, подход Ирвинга к биографии великих личностей только утвердил Добролюбова в мысли, что необходимо воспринимать Магомета вне догматических стереотипов, как человека, наделенного слабостями во всей полноте его жизненной ситуации. Именно поэтому, считает Добролюбов, повторяя Карлейля и Ирвинга, не стоит считать Магомета корыстным обманщиком и завоевателем, воспламенившим на подвиги сонный восточный народ. Все эти стереотипы опровергаются подробным обзором исторических обстоятельств. Освобождая образ Магомета от догматических стереотипов, Добролюбов открывает путь к сопереживанию читателей мусульманскому проповеднику, обманутому своими видениями, возникшими вследствие эпилепсии (старое название, распространенное в XIX в., – «падучая болезнь»).

Характер восприятия эпилепсии, сложившийся в диалоге с книгой Ирвинга, является исходной точкой формирования мотива «кувшина Магомета» у Достоевского. Более того, следует признать, что специфика восприятия эпилепсии лежит в основе его ориентализма. Дело в том, что обращение Достоевского к сочинению Ирвинга объяснимо не только общим интересом общественности к восточным темам и западно-восточной дихотомии после Крымской

(восточной) войны 1853–1856 гг. (о чем в рецензии на книгу Н. Жеребцова «Efesai sur l'histoire de la civilisation en Russie» в 1858 г. писал Добролюбов [26. С. 256]) и благоприятными отзывами на новые западные труды о существовании магометанской религии, но прежде всего переживанием автора по поводу эпилепсии, мучительное осознание которой началось у писателя в 1850 г.<sup>1</sup> [27. С. 185]. Здесь принципиально важно, что важнейшая функция, которую выполняет в творчестве Достоевского мотив кувшина Магомета, непосредственно связана с мифопоэтикой и физиологией эпилептического припадка. Назовем эту функцию идентификационной.

Она напрямую обусловлена необходимостью писателя осмыслить свою «падучую болезнь» вне определений патологии. Вспомним, что современники Достоевского не раз упрекали его в «болезненном» характере воображения [27. С. 15–16] и не вполне здоровой сконцентрированности на определенных темах. Достоевский целенаправленно создает миф об особой роли эпилепсии в деле прозрения бытия – таком важном для художников и пророков. Так, например, в записной книжке Достоевского периода 1864–1865 гг. обнаруживается запись, в которой можно в большей степени увидеть скрытую аллюзию на Магомета (в меньшей – на Цезаря или Наполеона): «Да, я болен падучею болезнью, которую имел несчастье получить 12 лет назад. Болезнь в позор не ставится. Но падучая болезнь не мешает деятельности. Было много даже великих людей в падучей болезни, из них один даже полмира перевернул по-своему, несмотря на то, что был в падучей болезни» [30. С. 198]. Говоря об «одном из великих людей», Достоевский использует оборот «несмотря на», в котором видна досада, однако позднее, в романе «Идиот» (1868), оценка падучей кардинально меняется: теперь уже благодаря ней Мышкин сохраняет жизнь, а подробное описание припадка во всей его ужасающей неординарности становится способом автора объяснить уникальность персонажа. Миф формируется постепенно, но вполне целенаправленно.

---

<sup>1</sup> Справедливости ради отметим, что эта датировка признается не всеми исследователями, например, современник Достоевского С.Д. Яновский указывает, что приступы падучей случались в Петербурге «за три, а может быть, и более лет до арестовывания его по делу Петрашевского» [28. С. 431]. В официальных бумагах и письмах Достоевского семипалатинского периода делается упор на «падучую», вероятно, по двум причинам: в связи с усилением болезни и в связи с надеждой писателя использовать это как весомый аргумент для отъезда в столицу. Поэтому, обозначив 1850 г. точкой условного рождения этой проблемы, постараемся воздержаться от искушения напрямую связывать специфику восприятия эпилепсии Достоевским с биографическим эпизодом его жизни в восточном про странстве Сибири и казахской степи.

Идентификационная функция этого мифологического мотива определяет остальные: нарративную (участие в развитии сюжетных линий), интертекстуальную (связь с другими текстами Достоевского и с литературными традициями России, Востока и Запада), философскую (новый взгляд на пространственно-временную организацию мира) и этическую (участие в решении проблем истинных и ложных высказываний). О комплексе этих функций, прямо связанных одна с другой, следует сказать подробно, опираясь на тексты Достоевского в широком литературном контексте. Так, князь Мышкин, прежде чем упомянуть кувшин Магомета, рассуждает об эпилептическом приступе, актуализируя важность философской категории мгновения («минута», «секунда»), «за которые можно отдать жизнь». Позволим себе привести пространную цитату, вполне иллюстрирующую не только клиническую картину ауры, предшествующей эпилептическому припадку, но и философско-этическое восприятие этой ситуации Достоевским:

Ощущение жизни, самосознания почти удесятерилось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной, гармоничной радости и надежды, полное разума и окончательной причины. Но эти моменты, эти проблески были еще только предчувствием той окончательной секунды (никогда не более секунды), с которой начинался самый припадок. Эта секунда была, конечно, невыносима. <...> Ведь не видения же какие-нибудь снились ему в этот момент, как от хашиша, опиума или вина, унижающие рассудок и искажающие душу, ненормальные и несуществующие? Об этом он здраво мог судить по окончании болезненного состояния. Мгновения эти были именно одним только необыкновенным усилением самосознания, – если бы надо было выразить это состояние одним словом, – самосознания и в то же время самоощущения в высшей степени непосредственного <...> это та же самая секунда, в которую не успел пролиться опрокинувшийся кувшин с водой эпилептика Магомета, успевшего, однако, в ту самую секунду обозреть все жилища Аллаховы [31. С. 188–189].

В эпизоде встречи на лестнице князя Мышкина и Рогожина, замыслившего его убийство, приступ падучей чрезвычайно важен и как сюжетный ход (Рогожин в испуге бежит от бьющегося в кон-

вильсиях князя, не совершив его убийства), и как повод к философскому обобщению. По этой причине Достоевский последовательно изучает припадок: каким его видят люди, а также то, что ощущает сам человек:

Затем вдруг как бы что-то разверзлось пред ним: необычайный *внутренний* свет озарил его душу. Это мгновение продолжалось, может быть, полсекунды; но он, однако же, ясно и сознательно помнил начало, самый первый звук своего страшного вопля, который вырвался из груди его сам собой и который никакою силой он не мог бы остановить. Затем сознание его угасло мгновенно, и наступил полный мрак. <...> В это мгновение вдруг чрезвычайно искажается лицо, особенно взгляд. Конвульсии и судороги овладевают всем телом и всеми чертами лица. Страшный, невообразимый и ни на что не похожий вопль вырывается из груди; в этом вопле вдруг исчезает как бы всё человеческое, и никак невозможно, по крайней мере очень трудно, наблюдателю вообразить и допустить, что это кричит этот же самый человек. Представляется даже, что кричит как бы кто-то другой, находящийся внутри этого человека. Многие, по крайней мере, изъясняли так свое впечатление, на многих же вид человека в падучей производит решительный и невыносимый ужас, имеющий в себе даже нечто мистическое [31. С. 195].

Мотив внутреннего света, выделенного здесь Достоевским курсивом, имел чрезвычайное значение для автора. Он описывал это как внутренний очевидец подобных событий, сближая прозрение, наступающее в минуту эпилептического припадка, с понятием прозрения, имеющего место в минуту поэтического вдохновения, только описывая прозрение в припадке как более сильное и «мистическое». При этом Достоевский чувствует необходимость провести параллель (хотя бы и в формуле отрицания) с наркотическим опьянением от «хашиша, опиума или вина» [31. С. 188], формируя в тексте дополнительный восточный мотив: употребление гашиша и опиума обычно связывалось с восточным образом жизни. Таким образом, «усиление самосознания» и «необычайный внутренний свет» становятся критерием важнейшего события внутренней жизни творческого человека – «негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни» [31. С. 188], без чего немислимо рождение подлинной художественности.

В романе «Бесы» мотив кувшина Магомета также появляется в контексте «падучей». Кириллов признается Шатову, что у него



один раз в три дня или в неделю случаются «минуты вечной гармонии». Кириллов описывает свое состояние, почти дословно повторяя ощущения князя Мышкина:

Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть, Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда. Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: «да, это правда, это хорошо». Это... это не умиление, а только так, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то что любите, о – тут выше любви! Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд – то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит [32. С. 450].

Если допустить, что мысль об эпилепсии как мифологическом знаке и не была инициирована жизнеописаниями «эпилептика Магомета», а явилась собственным убеждением Достоевского, вероятно, после 1850 г., то даже в таком случае образ Магомета будет важен как еще одно подтверждение особой роли этого недуга в истории и культуре разных народов и стран.

Присутствие Магомета в цепочке знаменитых эпилептиков от Цезаря до Наполеона привносит в автометаописания Достоевского профетический код, независимо от этических и конфессиональных оценок его личности. В тексте Ирвинга мы можем обнаружить несколько упоминаний о падучей болезни Магомета, но главное – в контексте первого провозглашения архангелом Гавриилом Магомета как пророка. При этом в тексте возникает семантика яркого света: «Тогда Магомет внезапно почувствовал, что ум его озарился небесным светом, и он прочел письма на шелковой ткани, которые содержали в себе веления Божии, провозглашенные после в Коране. Когда он дочел, божественный посланник возвестил ему: “О Магомет! Воистину ты пророк Божий, а я Гавриил, Его ангел!”» [23. С. 38]. Ирвинг, со ссылкой на вопрос о падучей болезни, поставленный в жизнеописании Магомета Г. Вейля, настаивает на том, что только таким образом можно объяснить происхождение откровений мусульманского пророка [23. С. 39–40].

Этому провозглашению пророка и внезапному «озарению» Магомета во многих жизнеописаниях предшествует указание на то, что ангел Гавриил сжимал грудь перепуганного араба и требовал прочесть предлагаемый свиток. Тот отказывался, ссылаясь на свою неграмотность, и так повторялось трижды. Таким образом, прозрению бытия, этой вселенской гармонии откровения непременно предшествует физическая боль. И если в мифологическом нарративе эта боль – следствие насильственных действий ангела, то в медицинском ключе – это вероятные признаки какой-то патологии.

Поскольку первым, кто фундаментально ввел Коран и его автора в русскую высокую словесность, был А.С. Пушкин («Подражания Корану», «Пророк»), столь значимый для мировоззрения Достоевского, имеет смысл указать на тот факт, что мотив кувшина Магомета может быть концептуально связан с пушкинской связкой мотивов Магомета, Корана, прозрения бытия, поэтического вдохновения, а также проблемы назначения творчества. Мало кто обращал внимание на то, что натуралистическое превращение обычного человека в того, кто будет «жечь глаголом сердца людей» в стихотворении «Пророк», чрезвычайно напоминает эпилептический припадок. Приведем это стихотворение, выделив курсивом слова, соответствующие в своей совокупности концепции припадка «падучей» у Достоевского и Ирвинга:

Перстами легкими как *сон*  
Моих зениц коснулся он:  
*Отверзлись* вещие зеницы,  
Как у *испуганной* орлицы.  
Моих ушей коснулся он,  
И их наполнил *шум и звон*:  
И внял я неба *содроганье*,  
И горний ангелов *полет*,  
И гад морских подводный ход,  
И дольней лозы прозябанье.  
И он к устам моим приник,  
И *вырвал грешный мой язык*,  
И празднословный и лукавый,  
И жало мудрыя змеи  
В уста *замершие* мои  
Вложил десницею кровавой.  
И он мне *грудь рассек мечом*,  
И сердце трепетное вынул,

И уголь, пылающий огнем,  
Во грудь отверстую водвинул.  
*Как труп* в пустыне я лежал... [33. С. 304].

Итак, мы видим, что конструируется нарратив физических, весьма мучительных изменений состояния тела и психики персонажа, в общих чертах сходных с описаниями восторженной (экстатической) ауры, характерной при височной эпилепсии, и ее последствий у Достоевского (более подробно этот вопрос был рассмотрен в работах Дж. Райса [34] и Ф. Фари [35]): ужас, боль в груди, звон в ушах, прозрения всех сфер бытия, невозможность говорить и, наконец, обморочное (полумертвое) состояние. Ирвинг, как мы помним, приводил легенду о ритуальном рассечении груди Магомета [23. С. 18], а также со ссылкой на Вейля указывал, что звон в ушах – вернейший признак эпилептического припадка [23. С. 40]. Оставив за скобками вопрос о том, какую роль Пушкин отводил «падучей» в репрезентации коранической темы, отметим, что пространство и время в продолжение приступа не одинаковы для эпилептика и его наблюдателей, поэтому концепт длительного мгновения, когда человек успевал облететь небо, земной и подземный мир, вполне органичен и художественному миру пушкинского пророка, и художественному миру путешествующего на седьмое небо Магомета из повествования Ирвинга, и внутренним ощущениям Мышкина и Кириллова.

Ирвинг, разумеется, не верил в божественную миссию Магомета, ежеминутно разоблачая его как лжепророка, однако в заключение именно эпилепсия позволяет Ирвингу сделать невероятный вывод о самосознании Магомета, который так понравился Н.А. Добролюбову и вполне мог быть по достоинству оценен Достоевским:

Как скоро он раз убедился, что ему сам Бог повелел идти и проповедовать веру, то уже и все свои последующие сны и побуждения он мог относить к тому же источнику; все он мог почитать за внушения той же Божественной воли, различными путями ему посланные как пророку. Мы видим, что он, когда был особенно чем-нибудь взволнован, или убежден, нередко подвергался припадкам иступления; тогда он опять мог думать, что он в общении с Божеством, и почти всегда за такими припадками следовало то, что Магометане называют откровением.

Вся сущность его поступков, до самого бегства из Мекки, обличает энтузиаста, который находился в каком-то умственном ослеплении и был убежден глубоко, что он послан для преобразования

веры: и есть что-то разительное и высокое в той дороге, которую его восторженный дух пробил себе сквозь запутанный лабиринт противоположных вер и диких преданий... [23. С. 255–256].

В приведенном отрывке из сочинения Ирвинга решается еще одна проблема, сформированная вокруг образа Магомета на Западе и значимая также для художественного мира Достоевского – проблема лжепророчества. Если до Ирвинга в подавляющем большинстве исследований считалось, что Магомет осознавал себя лжепророком, т.е. обманывал аравитян целенаправленно, то Ирвинг и вслед за ним Добролюбов и, наконец, Достоевский утвердили в русской словесности мысль о том, что Магомет был глубоко убежден в божественном источнике своей миссии. Невзирая на аспекты тирании, варварства и конфессиональной чуждости, которые обязательно сопутствовали его образу, Магомет получил более сложную интерпретацию в русской литературе второй половины XIX в., выйдя за пределы не только религиозной критики, но и поэтической условности.

#### *Литература*

1. *Futrell M.* Dostoyevsky and Islam (And Chokan Valikhanov) // *The Slavonic and East European Review*. 1979. Vol. 57. No. 1. P. 16–31.
2. *Thompson D.O.* Islamic motifs in Dostoevsky's Literary Works, 1846-1866 // *F.M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues*. Budapest: ELTE PhD Programme «Russian Literature and Literary Studies», 2009. P. 480–491.
3. *Young S.* Buddhism in Dostoevsky: Prince Myshkin and the True Light of Being // *Dostoevsky on the Threshold of Other Works: Essays in Honour of Malcolm V. Jones*. Nottingham: Bramcote Press, 2005. P. 220–229.
4. *Kuzma E.* Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze polskiej XIX–XX wieku. Szczecin: Wydaw. Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Szczecinie, 1980. 320 s.
5. *Poźniak T.* Dostojewski i Wschód. Szkice z pogranicza kultur. Wrocław: Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, 1992. 147 s.
6. *Волгин И.Л.* Нравственные основы публицистики Достоевского: (Восточный вопрос в «Дневнике писателя») // *Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз.* 1971. № 4. С. 312–324.
7. *Фокин П.Е.* К вопросу о генезисе «Дневника писателя» за 1876–1877 гг.: (Историко-литературный аспект) // *Достоевский: Материалы и исследования*. СПб., 1996. Т. 13. С. 120–130.
8. *Кочуков С.А.* Ф.М. Достоевский и русско-турецкая война 1877–1878 годов // *Изв. Саратов. гос. ун-та*. 2010. Т. 10. Сер. История. Международные отношения. Вып. 2. С. 69–73.
9. *Шаваринская С.Ф.* Достоевский и Толстой: диалог о русско-турецкой войне 1877–1878 гг. // *Вестн. КГУ им. Н.А. Некрасова*. 2012. № 5. С. 142–145.
10. *Милойкович-Джурич Е.* Ответ Толстого и Достоевского на «восточный вопрос», 1875–1877. Образы себя и других // *Российско-сербские связи в области науки*

и образования: XIX – первая половина XX века / отв. ред. Э.И. Колчинский, А. Петрович; ред.-сост. М.В. Лоскутова, М.В. Хартанович. СПб., 2009. С. 47–55.

11. *Уразаева К.* Философская публицистика Федора Достоевского и статьи Чокана Валиханова: евразийство и отнология русскости // *Cuadernos de Rusística Española*. 2014. № 10. P. 111–122.

12. *Алексеев П.В.* Мусульманский Восток в поэтике Ф.М. Достоевского // *Вестн. Ом. ун-та*. 2013. № 4. С. 298–301.

13. *Алексеев П.В.* Восток в творческом сознании Ф.М. Достоевского периода Крымской войны // *Имагология и компаративистика*. 2016. № 1 (5). С. 30–43.

14. *Алексеев П.В.* Концептосфера ориентального дискурса в русской литературе первой половины XIX века: от А.С. Пушкина к Ф.М. Достоевскому. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2015. 348 с.

15. *Фридендер Г.М.* Новые материалы из рукописного наследия художника и публициста // *Литературное наследство*. М., 1971. Т. 83. Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. С. 93–122.

16. *Weil G.* Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart: Merzler'schen Buchhandlung, 1843. 450 s.

17. *Carlyle T.* On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. London: Chapman and Hall Limited, 1840. 303 p.

18. Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés. Paris, Amsterdam, Leyde, etc. chez les libraires associés, 1786. 516 p.

19. *Алексеев П.В.* «Le Coran» Савари как источник «Подражаний Корану» А.С. Пушкина // *Сибирский филологический журнал*. 2013. № 3. С. 36–43.

20. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972. Т. 1. 519 с.

21. *Irving V.* Mahomet and his successors. New York; London: The Co-operative Publication Society, 1849. 616 p.

22. *Lacina R.G.* Inconsistencies in Washington Irving's characterization of Mahomet in the first volume of Mahomet and His Successors // *Retrospective Theses and Dissertations*. 1990. Paper 58. 48 p.

23. *Жизнь Магомета*. Сочинение Вашингтона Ирвинга / пер. с англ. П. Киреевского. М., 1857. 290 с.

24. *Книжный вестник*. Журнал книжно-литературной деятельности в России. 1864. № 17. 15 сент.

25. *Добролюбов Н.А.* Собрание сочинений: в 9 т. М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1962. Т. 2. 499 с.

26. *Добролюбов Н.А.* Собрание сочинений: в 9 т. М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1962. Т. 3. 485 с.

27. *Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского*: в 3 т. СПб.: Гуманитарное Агентство «Академический проект», 1999. Т. 1. 543 с.

28. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1985. Т. 28, кн. 1. 552 с.

29. *Волгин И.* Поверх барьеров. Загадка «Дневника писателя» // *Достоевский Ф.М. Дневник писателя*: в 2 т. М., 2011. Т. 1. С. 5–40.

30. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1980. Т. 20. 432 с.

31. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 8. 511 с.

32. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1974. Т. 10. 518 с.
33. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Л.: Наука, 1977. Т. 2. 399 с.
34. Rice J.L. Dostoevsky's medical history: Diagnosis and dialectic // *The Russian Review*. 1983. Vol. 42. № 2. P. 131–161.
35. Fari F. Epilepsy and Literary creativeness: Fyodor M. Dostoevsky // *Friulian Journal of Science*. 2003. Vol. 3. P. 51–67.

#### F.M. DOSTOEVSKY AND MAHOMET'S PITCHER

*Imagologiya i komparativistika – Imagology and Comparative Studies*, 2017, 1(7), pp. 126–141. DOI: 10.17223/24099554/7/8

Pavel V. Alekseev, Gorno-Altai State University (Gorno-Altai, Russian Federation). E-mail: conceptia@mail.ru

**Keywords:** Dostoevsky, Irving, Pushkin, Dobrolyubov, Russian Orientalism, Mahomet, epilepsy, motif, pitcher.

The paper is supported by RHSF Grant no. 15-34-01258 “The Orient in the Prose and Journalism of F.M. Dostoevsky”.

The paper examines the genesis and functions of the Oriental motif of Mahomet's pitcher in his perception of epilepsy. Mahomet's pitcher is one of the most remarkable Oriental images, representing the specificity of Dostoevsky's Orientalism. In his works this image appears explicitly in *The Idiot* (1868) and *Demons* (1871–1872), implicitly in his notebooks of 1864s–1865s years, and as a hidden motif in the image of Smerdyakov in *The Brothers Karamazov* (1879–1880), which, without doubts, is indicative of a well-established literary motif. The main sources for this motif were *Mahomet and His Successors* (1849) by W. Irving in the Russian translation of 1857, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* (1843), by G. Weil, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1841) by T. Carlyle. The underlying source for the motif complex of epilepsy, Mahomet and the epiphany of existence in Russian literature was A. Pushkin's poem *The Prophet* (1826). In this paper the author makes an assumption about the proximity between the images of Mahomet and the persona in *The Prophet* in terms of epilepsy literary reception, which was very important for Dostoevsky. The most important function of this motif is that of identification. In its turn, it determines the others: narrative (participation in the development of storylines), intertextual (linking with other Dostoevsky's works and Russia, Oriental and Western literary traditions), philosophical (a new look at the spatial-temporal organization of the world) and ethical (participation in solving the problem of true and false statements).

#### References

1. Futrell, M. (1979) Dostoyevsky and Islam (And Chokan Valikhanov). *The Slavonic and East European Review*. 57(1). pp. 16–31.
2. Thompson, D.O. (2009) Islamic motifs in Dostoevsky's Literary Works, 1846–1866. In: Kroó, K. & Szabó, T. (eds) *F.M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues*. Budapest: ELTE PhD Programme “Russian Literature and Literary Studies”. pp. 480–491.

3. Young, S. (2005) Buddhism in Dostoevsky: Prince Myshkin and the True Light of Being. In: Young, S. and Milne, L. (eds) *Dostoevsky on the Threshold of Other Works: Essays in Honour of Malcolm V. Jones*. Nottingham: Bramcote Press. pp. 220–229.
4. Kuzma, E. (1980) *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze polskiej XIX–XX wieku* [The Myth of Orient and Western Culture in Polish Literature of the Nineteenth–Twentieth Century]. Szczecin: Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Szczecinie.
5. Poźniak, T. (1992) *Dostojewski i Wschód. Szkice z pogranicza kultur* [Dostoyevsky and the East. Cross-border sketches of cultures]. Wrocław: Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
6. Volgin, I.L. (1971) Nравственные основы публицистики Достоевского (Восточный вопрос в “Дневнике писателя”) [The moral bases of Dostoevsky’s journalism (The Eastern question in “A Writer’s Diary”)]. *Izvestiya AN SSSR. Ser. literatury i yazyka*. 4. pp. 312–324.
7. Fokin, P.E. (1996) K voprosu o genezise “Дневника писателя” за 1876–1877 гг. (Историко-литературный аспект) [On the genesis of “A Writer’s Diary” for 1876–1877]. In: Budanova, N.F. & Fridlender, G.M. (eds) *Dostoevskiy: Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky: Materials and Research]. Vol. 13. St. Petersburg: Nauka. pp. 120–130.
8. Kochukov, S.A. (2010) F.M. Dostoevskiy i russko-turetskaya voyna 1877–1878 godov [F.M. Dostoevsky and the Russian-Turkish War of 1877–1878]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Istoriya. Mezhdunarodnye otnosheniya – Izvestiya of Saratov University. history. International Relations*. 10(2). pp. 69–73.
9. Shavarinskaya, S.F. (2012) Dostoevskiy i Tolstoy: dialog o russko-turetskoy voyne 1877–1878 gg. [Dostoevsky and Tolstoy: A dialogue about the Russian-Turkish war of 1877–1878]. *Vestnik KGU im. N.A. Nekrasova*. 5. pp. 142–145.
10. Milojkovic-Djuric, E. (2009) Otvét Tolstogo i Dostoevskogo na “vostochnyy vopros”, 1875–1877. Obrazy sebya i drugikh [The answer of Tolstoy and Dostoevsky to the Oriental question, 1875–1877. Images of self and others]. In: Kolchinskiy, E.I. & Petrovich, A. (eds) *Rossiysko-serbskie svyazi v oblasti nauki i obrazovaniya: XIX – pervaya polovina XX veka* [Russian-Serbian ties in science and education: the 19th – early 20th centuries]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya. pp. 47–55.
11. Urazaeva, K. (2012) Filozofskaya publitsistika Fedora Dostoevskogo i stat’i Chokana Valikhanova: evraziystvo i otnologiya russkosti [Philosophical publicism of Fyodor Dostoevsky and the article by Chokan Valikhanov: Eurasianism and the attitude of Russianness]. *Cuadernos de Rusística Española*. 10. pp. 111–122.
12. Alekseev, P.V. (2013) Musul’ manskyy Vostok v poetike F.M. Dostoevskogo [The Muslim East in F.M. Dostoevsky’s poetics]. *Vestnik Omskogo universiteta*. 4. pp. 298–301.
13. Alekseev, P.V. (2016) The Orient in the creative mind of Fyodor Dostoevsky during the Crimean war. *Imagologiya i komparativistika – Imagology and Comparative Studies*. 1(5). pp. 30–43. DOI: 10.17223/24099554/5/2
14. Alekseev, P.V. (2015) *Kontseptosfera oriental’nogo diskursa v russkoy literature pervoy poloviny XIX veka: ot A.S. Pushkina k F.M. Dostoevskomu* [The concept sphere of oriental discourse in the Russian literature of the first half of the 19th century: From A.S. Pushkin to F.M. Dostoevsky]. Tomsk: Tomsk State University.
15. Fridlender, G.M. (1971) Novye materialy iz rukopisnogo naslediya khudozhnika i publitsista [New materials from the manuscript heritage of the artist and publicist]. In: Zilbershteyn, I.S. & Rozenblyum, L.M. (eds) *Literaturnoe nasledstvo. Neizdannyy Dostoevskiy. Zapisnye knizhki i tetradi 1860–1881 gg.* [Literary heritage. Unpublished Dostoevsky. The notebooks of 1860–1881]. Vol. 83. Moscow: Nauka. pp. 93–122.

16. Weil, G. (1843) *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* [Mohammed the Prophet, his life and his doctrine]. Stuttgart: Merzlerschen Buchhandlung.
17. Carlyle, T. (1840) *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. London: Chapman and Hall Limited.
18. Savari, M. (ed.) (1786) *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés* [The Koran, translated from Arabic, accompanied by notes, and preceded by an abridgment of the life of Mahomet, taken from the most esteemed Oriental writers]. Paris, Amsterdam, Leyde: [s.n.].
19. Alekseev, P.V. (2013) "Le Coran" Savari kak istochnik "Podrazhaniy Koranu" A.S. Pushkina ["Le Coran" by Savary as a source of "Imitations of the Koran" by A.S. Pushkin]. *Sibirskiy filologicheskii zhurnal – Siberian Journal of Philology*. 3. pp. 36–43.
20. Dostoevsky, F.M. (1972) *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t.* [Complete Works: In 30 vols]. Vol. 1. Leningrad: Nauka.
21. Irving, W. (1849) *Mahomet and his successors*. New York; London: The Co-operative Publication Society.
22. Laciná, R.G. (1990) Inconsistencies in Washington Irving's characterization of Mahomet in the first volume of "Mahomet and His Successors". *Retrospective Theses and Dissertations*. Paper 58.
23. Irving, W. (1857) *Zhizn' Magometa. Sochinenie Vashingtona Irvinga* [The life of Mohammed. By Washington Irving]. Translated from English by P. Kireyevsky. Moscow: V Universitetskoy Tipografii.
24. *Knizhnyy vestnik. Zhurnal knizhno-literaturnoy deyatel'nosti v Rossii*. (1864). 17.
25. Dobrolyubov, N.A. (1962a) *Sobranie sochineniy: v 9 t.* [Collected Works: In 9 vols]. Vol. 2. Moscow; Leningrad: Gos. izd-vo khud. literaturey.
26. Dobrolyubov, N.A. (1962b) *Sobranie sochineniy: v 9 t.* [Collected Works: In 9 vols]. Vol. 3. Moscow; Leningrad: Gos. izd-vo khud. literaturey.
27. Yakubovich, I. & Ornatskaya, T. (eds) (1999) *Letopis' zhizni i tvorchestva F.M. Dostoevskogo: v 3 t.* [The Chronicle of Life and Creativity of F.M. Dostoevsky: In 3 vols]. Vol. 1. St. Petersburg: Akademicheskii projekt.
28. Dostoevsky, F.M. (1985) *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t.* [Complete Works: In 30 vols]. Vol. 28. Leningrad: Nauka.
29. Volgin, I. (2011) Poverkh bar'erov. Zagadka "Dnevnika pisatelya" [Over the Barriers. The riddle of "A Writer's Diary"]. In: Dostoevsky, F.M. *Dnevnik pisatelya: v 2 t.* [A Writer's Diary: In 2 vols]. Vol. 1. Moscow: Knizhnyy klub 36.6. pp. 5–40.
30. Dostoevsky, F.M. (1980) *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t.* [Complete Works: In 30 vols]. Vol. 20. Leningrad: Nauka.
31. Dostoevsky, F.M. (1973) *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t.* [Complete Works: In 30 vols]. Vol. 8. Leningrad: Nauka.
32. Dostoevsky, F.M. (1974) *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t.* [Complete Works: In 30 vols]. Vol. 10. Leningrad: Nauka.
33. Pushkin, A.S. (1977) *Polnoe sobranie sochineniy: v 10 t.* [Complete Works. In 10 vols]. Vol. 2. Leningrad: Nauka.
34. Rice, J.L. (1983) Dostoevsky's medical history: Diagnosis and dialectic. *The Russian Review*. 42(2). pp. 131–161.
35. Fari, F. (2003) Epilepsy and Literary creativeness: Fyodor M. Dostoevsky. *Friulian Journal of Science*. 3. pp. 51–67.