

Социалистическая эсхатология: приношение Достоевского поздним славянофилам

Достоевский отредактировал в мессианском смысле славянофильское представление о русском народе. А. И. Кошелев воспринял эту инновацию как ошибку, но многие славянофилы пошли за Достоевским, связав с ним новый этап развития учения. Из современников Достоевского никто, даже проницательный Леонтьев, не подозревал, что русский мессианизм является у Достоевского частью его эсхатологических верований. Их главным источником был христианский социализм Пьера Леру и Жорж Санд, но место мессианского народа в нем занял русский народ в этническом смысле. В качестве ближайшей типологической параллели можно назвать представления Адама Мицкевича о мессианстве польского народа. Что касается любимого Достоевским термина *millenium* (всегда латинскими буквами именно в такой орфографии), то этот псевдо-латинизм был придуман английскими протестантами на рубеже XVI и XVII вв. и вошел в английский социалистический жаргон у Роберта Оуэна и его последователей, откуда он и мог стать известным Достоевскому.

Socialistic Eschatology: Dostoevsky's Offering for the Later Slavophiles

Dostoevsky edited the Slavophile conception of Russian people in a messianic sense. The Slavophile A. I. Koshelev considered this move as a mistake, whereas many later Slavophiles followed Dostoevsky as a reformer of the old doctrine. Nobody of the contemporaries (nor perspicacious Leontiev) realised that Dostoevsky spoke from his strong eschatological convictions, mainly borrowed in the Christian socialism by Pierre Leroux and George Sand but replacing there the messianic people with the Russian people in the ethnic sense. The closest typological parallel is the ethnic Polish messianism by Adam Mickiewicz. As for Dostoevsky's beloved pseudo-Latinism *millenium* (sic), it was invented by English protestants ca 1600 and was adapted to the jargon of English-speaking socialists by Robert Owen, thus becoming available to Dostoevsky.

Достоевский, поздние славянофилы, милленаризм, христианский социализм, Пьер Леру, Жорж Санд, «Спиридион»

Dostoevsky, later Slavophiles, millenarianism, Christian socialism, Pierre Leroux, George Sand, "Spiridion"

Окончательное присоединение Достоевского к славянофилам произошло посмертно. В славянофильстве рубежа XIX и XX веков, уже не имевшем общепризнанного лидера¹, каким был после смерти Ю. Ф. Самарина (1819–1876) И. С. Аксаков (1823–1886), ярче всех выделялось направление, которое встало на сторону Достоевского в его расхождениях с современными ему славянофилами и даже поставило поэтому Достоевского рядом с Хомяковым среди славянофильских учителей. Эти славянофилы были благодарны Достоевскому за привнесение в старое славянофильство эсхатологической перспективы и мессианского воодушевления. Они полагали, что Достоевский, подобно Хомякову, стал реципиентом соответствующего божественного откровения.

Оставляя в стороне вопрос о божественности соответствующего откровения и заметив, что Хомяков получил свое откровение через посредство европейской интеллектуальной моды 1830-х гг.², мы

¹ См. классификацию славянофильских направлений по состоянию на начало XX века в брошюре одного из героев нашей статьи, славянофила барона Михаила Фердинандовича Таубе (1855–1924): Таубе М. Ф. Славянофильство и его определения. Харьков, 1905. В это время почти все, кто называл себя славянофилами, имели непрерывное идейное преемство от Хомякова и, несмотря на разногласия, ощущали между собой идейную общность. Вскоре после 1917 г. даже такая неоднородная славянофильская традиция прекращается.

² Подробно о месте идей Шеллинга и, в связи с ними, европейской внеконфессиональной мистики, восходящей к «теософии» Якоба Бёме, в богословии Хомякова см. комментарии В. М. Лурье в: Хомяков А. С.

постараемся показать, что и Достоевский получил свое откровение не без посредства европейской интеллектуальной моды — но чуть более поздней, 1840-х гг., и чуть более экзотической — французского религиозного социализма, к 1870-м годам забытого почти всеми, но только не Достоевским.

«Народ-церковь»

В русском националистическом богословии XX века была популярна идея «народа-церкви», которая обычно считалась унаследованной от славянофилов³. Легко убедиться, что у славянофилов как при жизни А. С. Хомякова (1804–1860), так и некоторое время спустя такой идеи не было. Приоритет в ее формулировке принадлежит Достоевскому. Собственно термина «народ-церковь» еще нет даже у него, но сама концепция уже сформулирована: «Церковь — весь народ — признано восточными патриархами весьма недавно в 48 году, в ответе папе Пию IX-му» (27, 57)⁴. Эти слова из черновых тетрадей к не написанному февральскому выпуску «Дневника писателя» за 1881 год были впервые опубликованы в 1883 году Н. Н. Страховым в книге, которую современникам невозможно было воспринять иначе как духовное завещание Достоевского⁵.

В тех же заметках к февральскому «Дневнику писателя» у Достоевского встречается знаменательная фраза: «Что такое Церковь — из Хомякова» (27, 68)⁶. Она доказывает, что ссылка Достоевского на Окружное послание Восточных патриархов 1848 года вдохновлена А. С. Хомяковым, поскольку именно для Хомякова это послание играло совершенно исключительную роль (единственный документ, на который он мог опереться в доказательство того, что его богословие имеет какое-то отношение к православной традиции, а не является исключительно его личной выдумкой⁷). Тем не менее, Достоевский придает этому посланию тот смысл, который в него не вкладывали ни авторы, ни Хомяков⁸.

В главе 17 Окружного послания было сказано только лишь то, что не одна лишь церковная иерархия, а все вообще верующие составляют в православии коллективного «защитника религии»: «у нас ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести что-либо новое, потому что защитник религии у

Полное собрание сочинений и писем в 12 томах / Под ред. А. П. Дмитриева. Т. 9. СПб., 2021; Т. 10, ч. 1. СПб. (в печати). Хомяков относился отрицательно к аскетической стороне этой традиции, но находился в фарватере ее богословия и философии (онтологии).

³ В качестве позднейшего и особенно зрелого плода этой традиции можно назвать *opus magnum* эмигрантского богослова Петра Константиновича Иванова (1876–1956) «Тайна святых. Введение в Апокалипсис» (Париж, 1949; много переизданий), где концепция народов-церквей положена в основу «историцирующего» толкования на Апокалипсис.

⁴ По свидетельству В. С. Соловьева, Достоевский собирался развить эту тему в новом романе, продолжении «Братьев Карамазовых»; см.: Лурье В. М. «Братья Карамазовы». «Дневник писателя». Дополнения к комментарию. 1. «Прилог по Дамаскину». 2. «Церковь — весь народ» // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. СПб., 1991. С. 246–249, особ. 248–249.

⁵ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского / [Изд. Н. Н. Страхов]. СПб., 1883. С. 372 второй пагинации.

⁶ В издании Н. Н. Страхова эта фраза исключена без обозначения пропуска, хотя сохранен весь остальной текст соответствующего раздела: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С. 360 второй пагинации. Похоже, что Страхов не хотел указывать на зависимость Достоевского от Хомякова. Вопреки тексту Полного собрания сочинений в 30 томах, восстанавливаю написание слова «Церковь» с прописной буквы на основании рукописи Достоевского, воспроизведенной в: Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради. 1860—1881 гг. / Под ред. И. С. Зильберштейна и Л. М. Розенблюм. М., 1971 (Литературное наследство, т. 83). С. 681; в публикации этого текста (Л. М. Розенблюм) на с. 682 прописная буква заменена на строчную.

⁷ Подробно о значении этого Окружного послания в произведениях Хомякова см. мои комментарии в: Хомяков А. С. Полное собрание сочинений и писем в 12 томах / Под ред. А. П. Дмитриева. Т. 8, 9. СПб., 2021. Т. 10, ч. 2. СПб. (в печати), *passim*.

⁸ *Lourié B. Alexei Khomiakov and the Slavophiles* // *Wiley-Blackwell Companion to Conciliarity in Modern Orthodox Christianity* / Eds. I. Paert, A. Kolosova, A. Shishkov. Oxford (forthcoming).

нас самое тело Церкви, то есть самый народ»⁹. Это утверждение было направлено против католического разделения Церкви на две части — клир как «Церковь учащую» и народ как «Церковь поучаемую». Русское академическое богословие тут следовало католицизму и потому восприняло Послание с недовольством¹⁰, тогда как Хомякову оно подошло идеально. Достоевский, однако, переворачивает формулировку Послания: как будто не только весь церковный народ является «телом Церкви», но и народ сам по себе — Церковь. Выражаясь языком логики, Достоевский понял Послание так, как будто условие принадлежности к Церкви совпадает с условием принадлежности к народу. Понятно, что речь идет о так называемых православных народах, но от этого прочтение Достоевского не становится корректным. Условия принадлежности человека к Церкви следуют из богословия и формулируются в канонах; совпадать с условиями принадлежности человека к народу они не могут заведомо. В исторически «православных» народах очень многие (а если по строгости канонов, то и большинство) к Церкви не принадлежали. Это было ясно не только для авторов Послания¹¹, но и для Хомякова. Достоевский же вывел из Послания, будто существуют народы, у которых условия принадлежности к ним совпадают с условиями принадлежности к Церкви.

Славянофильское богословие Ю. Ф. Самарина

Достоевский читал Послание в цитатах у Хомякова и в контексте богословия Хомякова, но пришел к оригинальному богословскому выводу. Впрочем, этот вывод был оригинальным только наполовину. Почва для него была подготовлена той рецепцией богословия Хомякова, которую создал в 1860-е годы Ю. Ф. Самарин¹² и популяризировал в 1870-е годы И. С. Аксаков¹³.

Ю. Ф. Самарин придумал термин «соборность» и вставил его трижды в свой перевод с французского языка главных богословских произведений Хомякова, тем самым сделав Хомякова в глазах потомков автором какого-то учения о «соборности». Впервые «соборность» появляется у Самарина чуть раньше переводов Хомякова в программной статье 1863 г. «Современный объем польского вопроса», где она получает нечто вроде определения по аналогии с введенным им же понятием общинности: «...среда, в которой предназначено было развиваться историческим силам славянства, <...> предопределилась внутренним сродством двух <...> начал — общинности и соборности»; «общинность» — это «характеристическая племенная особенность славянства»¹⁴. Как «общинность» не является эмпирическим фактом наличия у славян крестьянских общин, а является, по Самарину, особым свойством этих народов образовывать такие общины, так и «соборность» является в Церкви ее особым свойством соединять людей.

⁹ Ἐγκύκλιος τῆς μιᾶς, ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἀπανταχοῦ Ὀρθοδόξους [Окружное послание единыя, святыя, соборныя и апостольския Церкви ко иже повсюду Православным]; современное стандартное издание Иоанна Кармириса: Ἰ. Καρμίρης. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνῆμεια τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἔκδ. δευτέρα, ἐπιρρυθμμένη καὶ βελτιωμένη. 2 τόμοι. Τ. II. Graz, 1968. Σ. 902–925, цит. σ. 920: παρ' ἡμῖν οὐτὲ Πατρίάρχαι οὐτὲ Σύνοδοι ἐδυνήθησάν ποτε εἰσαγαγεῖν νέα, διότι ὁ ὑπερασπιστὴς τῆς θρησκείας ἐστὶν αὐτὸ τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, ἥτοι αὐτὸς ὁ λαός.

¹⁰ См. подробно (в том числе, об отрицательной реакции митр. Филарета (Дроздова)) в прим. В. М. Лурье в: Хомяков. Полное собрание сочинений и писем. Т. 8. С. 345–352.

¹¹ «Послание» было издано от имени патриархов и всех епископов трех из четырех существовавших тогда патриархатов (почему-то без Александрийского), но имело одного автора — выдающегося богослова своего времени бывшего патриарха Константинопольского (1834–1835), а на тот момент архиепископа Синайского Константия I (1779–1859).

¹² См. подробно: Лурье В. М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // Studia Religiosa Rossica. 2020. № 1. С. 72–88; перепечатано: Хомяков. ПССиП, т. 8, с. 177–190.

¹³ См. подробно: Lourié B. Alexei Khomiakov and the Slavophiles.

¹⁴ Самарин Ю. Ф. Собрание сочинений в пяти томах / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. Т. I. СПб., 2013. С.

Самарин был уверен, что словом «соборность» он выражает мысль Хомякова, но Хомяков так и не остановился ни на какой концепции единства Церкви, меняя свои взгляды весьма радикально¹⁵. Самарин, однако, не допускал мысли о возможности каких бы то ни было богословских колебаний и неясностей у Хомякова и поэтому так легко позволил себе «дописать» его текст, придумав специальное нематериальное сцепляющее «начало», которое он назвал «соборностью». Заметим, что эта самаринская «соборность» не идентична ни Духу Святому, ни Телу Христову, а требует для себя какого-то особого обозначения. И заметим также, что это «начало» имеет «внутреннее», — а не какое-нибудь внешнее — «сродство» с «общинностью» славян. Самарин имел в виду, что в Церкви люди становятся причастны некоему «началу», родственному тому, что славяне имеют в силу своей принадлежности к своим народам.

Повторим, что от Хомякова подобные богословские идеи были далеки. На это обратил внимание бывший славянофил художник Э. А. Дмитриев-Мамонов, вступивший в крайне резкую полемику с И. С. Аксаковым¹⁶. Однако ко времени полемики Дмитриев-Мамонов уже оставил всякую институциональную религию и присоединился к русской революционной эмиграции, поэтому люди верующие не проявили к его статьям интереса. Насколько можно судить, они не привлекли и внимания Достоевского. Дмитриев-Мамонов, хорошо знавший Хомякова и как человека, и как богослова, возмущался подменой его учения каким-то богословием народа, в котором народу атрибутировалась догматическая непогрешимость в точном соответствии с католическим догматом о непогрешимости Папы Римского *ex cathedra*.

Такое богословие народа и на самом деле следовало из «соборности», придуманной Самариным: ведь если Церковь непогрешима, и она непогрешима в лице церковного народа как целого, то объявив принцип единства этого народа «внутренне сродным» с принципом единства народов славянских, мы получаем если и не прямо непогрешимый народ, то народ, «внутренне сродный» с непогрешимостью. Дмитриев-Мамонов опровергал Самарина и Аксакова приемом *reductio ad absurdum*, но из их учения (которое они приписывали Хомякову) не могла не следовать какая-то особая прирожденная церковность (а тогда и догматическая непогрешимость) тех народов, которым присуща «общинность», и, в этом смысле, богоизбранность таких народов. Для старых славянофилов такой полемический прием работал: они не хотели принимать такой вывод из собственного учения, и поэтому статьи Дмитриева-Мамонова переживались Аксаковым как оскорбление. А для Достоевского это уже не так. Он сам с удовольствием делает подобные выводы из учения Хомякова в переработке Самарина. Для него это не абсурд, а доказательство того мессианского значения русского народа, о котором он говорил в «Пушкинской речи» в июне 1880 г., и которое ему теперь понадобилось защищать в развернувшейся после «Речи» полемике.

Иванов 16-й — за Достоевского

Чтобы ощутить чисто богословское измерение этой впервые сформулированной Достоевским идеи церковности целого народа, нужно проследить ее рецепцию у более поздних авторов сходного направления. С 1890-х годов славянофильство окончательно перестает быть единым, но в нем можно выделить направление, оказавшееся под влиянием Достоевского¹⁷.

¹⁵ См. комментарии В. М. Лурье к «Церковь одна» и ко второй и третьей французским богословским брошюрам: *Хомяков. ПССиП*, тт. 8 и 9. Об отношении Самарина (и И. С. Аксакова) к Хомякову как к непогрешимому во всех своих писаниях Отцу Церкви, см.: *Loulié B. Alexei Khomiakov and the Slavophiles*.

¹⁶ *Дмитриев-Мамонов Э. А. Славянофилы. Историко-критический очерк. (По поводу статьи г-на Пыпина) // Русский Архив. 1873. Т. II. Стлб. 2488–2508; Аксаков И. С. Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи // Ibid. Стлб. 2508–2529; Дмитриев-Мамонов Э. А. Наука и предание // Отечественные записки. 1875. № 8. Современное обозрение. С. 245–265; № II. Современное обозрение. С. 30–37. Об этой полемике см.: *Loulié B. Alexei Khomiakov and the Slavophiles*.*

¹⁷ Обобщающего исследования позднего славянофильства (считая славянофилами тех, кто сам себя так называл между, условно говоря, 1890 и 1920 гг.) до сих пор не существует, хотя уже появляются работы, посвященные отдельным деятелям.

Полемику против «старых» славянофилов в защиту взглядов Достоевского (пусть и не названного по имени) можно найти у ученика И. С. Аксакова, но при этом вполне оригинального «позднего» славянофила Сергея Федоровича Шарапова (1855–1911). В 1907–1909 гг. он опубликовал, под псевдонимом Лев Семенов, утопию о победе славянофильства в России — четыре повести от том, как Россия спасается от революционной смуты благодаря диктатуре полковника Иванова 16-го, которому Государь вручил для этого всю полноту власти. Во второй повести цикла («Иванов 16-й и Соколов 18-й. Политическая фантазия. Продолжение “Диктатора”», 1907 г.) описывается проект церковной реформы, которую диктатор проводит после совещания со светскими богословами и церковными деятелями, включая славянофилов Д. А. Хомякова (старшего сына А. С. Хомякова и также мыслителя-славянофила), Ф. Д. Самарина (племянника Ю. Ф. Самарина) и генерала А. А. Киреева, но без участия духовенства, потерявшего доверие церковных людей. «Хомяков» и «Самарин» в повести — это, конечно, не только Д. А. и Ф. Д., но и реинкарнации А. С. и Ю. Ф.

В Древней Руси, по мнению диктатора, «и государство, и народ составляли Церковь, жили в ней. Ячейкой всего быта народного был приход». Необходимо вернуть церковному приходу его значение общины как основы экономической и политической жизни народа. На это (воображаемые) Д. А. Хомяков и Ф. Д. Самарин возражают, что таким образом Церковь окажется вмешанной в мирские дела, — показав себя таким образом скептиками и рационалистами. Ответ диктатора исполнен религиозной веры и важен тем, что показывает собственно богословскую сторону проблемы: «...я моим непосредственным чувством иду в самую глубину вопроса, куда проникнуть вам мешает ваш научный балласт. Простите эту самоуверенность, но я думаю, что опасности омирщения Церкви не существует. Что-нибудь одно. Или еще в русском народе сохранилась его вера и духовные идеалы, или он уже их потерял. Если случилось последнее, то все наши заботы о Церкви <...> — ложь, пережиток невозвратно минувшего прежнего <...>. Но если вера жива, если <...> русский народ свои идеалы хранит <...>, тогда не бойтесь за Церковь, не опекайте и не изолируйте ее. Не Церковь омирщится от прикосновения к мирскому, а это мирское одухотворится! *Если возможна церковная община, если наша русская общественная связь есть связь братства о Христе, то эта община будет и судиться о Христе, и самоуправляться о Христе, и землю пахать о Христе, и даже кредит давать и торговлю вести о Христе.* Я чувствую глубокую фальшь в том, что вы словно боитесь за Христа, что Он не справится <...>»¹⁸.

Шарапов готов поставить под сомнение степень духовной сохранности русского народа, но это не влияет на его веру в главный принцип: светской и церковной общинам русского народа надлежит быть идентичными, а всякое отклонение от их идентичности является разрушением того и другого. Нельзя не заметить сходства такого устройства мирской жизни с монастырским, но монашеская община изначально создается изнутри Церкви и *вопреки* мирским интересам народов вокруг, пусть даже и христианских. Шарапов же верил, что община русского народа какая-то особенная, и от нее надо ожидать следования монашеским по своей сути принципам. Тут он следовал и самаринскому учению о «внутреннем сродстве» «общинности» славянских народов и «соборности», но еще ближе — Достоевскому с его прямым утверждением о церковности русского народа как такового.

Чтобы оценить инновацию, внесенную в славянофильское богословие Достоевским, эксплицируем учение Ю. Ф. Самарина в четырех тезисах:

1. Все народы как коллективные сущности обладают реальным существованием, а не являются умственными конструктами. Таково было общее мнение эпохи, и оно не имеет отношения к богословию.
2. Для славянских народов, особенно для русского, свойственен принцип «общинности». Это утверждение, специфическое для славянофилов, но оно также не является богословским.
3. Принцип единства Церкви состоит в некоей «соборности», которая не является просто Богом и не сводится ни к каким богословским категориям, известным прежде 1863 г., когда «соборность» была придумана Ю. Ф. Самариним.

¹⁸ Шарапов С. Ф. Россия будущего / Сост., предисл., примеч., именной словарь А. Д. Каплина. М., 2011 (Русская цивилизация). С. 433–435. Курсив мой. Шарапов употребляет церковнославянский предлог «о», который соответствует русским предлогам «в», «посредством».

4. Славянская «общинность» и церковная «соборность» имеют «внутреннее сродство». Это еще один богословский принцип Ю. Ф. Самарина.

Достоевский не рассуждал о «соборности», но сделал следующий шаг: принцип единства общины у него не просто имеет «внутреннее сродство» с принципом единства Церкви, а ему идентичен. У Самарина «соборность» и «общинность» хотя бы различались. У Достоевского это различие потеряно. Отдельная «соборность» ему не нужна.

Воображаемый спор Шарапова («Иванова 16-го») с «Хомяковым» и «Самариным» как раз и возникает на месте этого разрыва между представлениями Достоевского и старого славянофильства.

Старые славянофилы в споре о Достоевском: А. И. Кошелев и И. С. Аксаков

В действительности реальной, а не воображаемой, старое славянофильство в лице А. И. Кошелева (ближайшего друга и соратника Хомякова, разделявшего с Ю. Ф. Самариным авторство славянофильского культа Хомякова как Учителя Церкви) успело высказать Достоевскому свое недоумение по поводу тех мессианских представлений о русском народе, которые Достоевский сформулировал в «Пушкинской речи».

Не видя со стороны Достоевского богословской аргументации в пользу подобного мессианства, которой в «Пушкинской речи» еще не было, Кошелев не мог поверить, что речь идет о действительно глубоком расхождении, и ему хочется исправить недоразумение: «Если мы, немногие из народа, под час и лелеим [*так! Кошелев следует церковнославянской грамматике*] мысли о всемирности и всечеловечности в будущем, то в этом вовсе не заключается отличительной черты нашего народного духа. Вполне признаем и убеждены, что славянскому племени и русскому православному народу в особенности предстоит великая будущность, что ему предлежат к разрешению великие задачи и что ему суждено, в свое время, вложить свою лепту в общечеловеческую сокровищницу; но никак не можем согласиться, чтобы такое стремление составляло отличительную черту нашего народного духа. Поэтому, быть может, и предстоит ему совершить многое, что скромны его желания и требования»¹⁹. Реакция Достоевского на эту критику показывает, что для него тут речь шла далеко не о второстепенных подробностях учения²⁰.

Не менее характерна реакция И. С. Аксакова, который защищал Достоевского от критики Кошелева, подменяя тезис, но искренне не замечая подмены и настаивая на мнимом единомыслии Достоевского с учением старых славянофилов. «Но Вы едва ли не ошибаетесь, смешивая “всецеловечность” с безличностью с одной стороны и с напыщенным притязанием на первенство [притязанием на первенство *вставлено вместо зачеркнутого* самомнением] — с другой. Я понимаю это в таком смысле, что для русского народа определение национальности *совпадает с христианством* (которое он понимает только под видом православия). Кровное племенное родство для него почти ничего не значит, а единоверие почти все»²¹, — пишет он Кошелеву около 14 июля 1880 г. по поводу его уже написанной, но еще не изданной статьи о «Пушкинской речи». Самому Достоевскому он пишет похоже (20 августа 1880 г.): «Для русского человека родство племенное, физиологическое очень мало значит <...>. Одним словом, для него определение его национальности совпадает с православием, другими словами, с Христианством, ибо в другой форме он его не знает»²². — Аксаков корректно эксплицирует упомянутую нами выше логическую конструкцию «условие принадлежности к (русскому) народу идентично условию принадлежности к Церкви», а также корректно делает вывод, что

¹⁹ Кошелев А. Отзыв по поводу слова, сказанного Ф. М. Достоевским на Пушкинском торжестве // Русская мысль. 1880. № 10. С. 1–6, цит. с. 4.

²⁰ «Кстати, Кошелева статью в “Русской мысли” до сих пор не читал. И не хочу. Известно, что *свои-то* первыми и нападают на своих же»; письмо к И. С. Аксакову от 4 ноября 1880 г. (30, 227); подчеркнуто Достоевским. Из этого отзыва видно, что он представлял себе содержание статьи, не читая.

²¹ Бадалян Д. А. Неопубликованные письма И. С. Аксакова о Пушкинских торжествах 1880 г., участия в них Ф. М. Достоевского и М. Н. Каткова // Соловьевские исследования. 2023. Вып. 3 (79). С. 40–73, цит. с. 58.

²² Волгин И. Л. Письма И. С. Аксакова к Ф. М. Достоевскому // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1972. Т. 31. Вып. 4. С. 349–362, цит. с. 354.

в этом случае русским будет считаться всякий православный, даже пусть и самый не русский, а русский католик считается русским не будет (эти примеры Аксаков также приводит в обоих цитированных письмах). Далее Аксаков утверждает, что русский народ именно по такому критерию отличает чужого от своего. Но затем происходит подмена тезиса: ведь речь идет не о том, кого сам русский народ принимает за своего, а о том, кого считает русским Достоевский. Православный немец из примера Аксакова для Достоевского не превращается в православного русского, а остается православным немцем. Для обсуждения тезиса Достоевского совершенно безразличен вопрос о самоидентификации русского народа. Важно, как идентифицирует народ Достоевский (а он это делает вполне традиционно, т.е. в этнических границах), и в какое отношение к Церкви ставится этот народ Достоевским же.

Аксакову очень хотелось, чтобы Достоевский разделял славянофильское учение Самарина, но все-таки прав был Кошелев, который увидел у Достоевского нечто иное. Впрочем, даже Кошелев не мог оценить истинного масштаба расхождений. Аксаков, однако, смог внушить Достоевскому надежду, что именно в богословии Хомякова тот найдет выход из богословского тупика, в который его загнали критики «Пушкинской речи». Позиция Аксакова, публично выражавшего свою полную солидарность с «Пушкинской речью»²³, повлияла на восприятие Достоевского теми, кто, как С. Ф. Шарапов, учился славянофильству у Аксакова. В их глазах Достоевский был сопричислен к славянофилам.

Барон Таубе о Достоевском как втором учителе славянофильства

Еще более видный, чем С. Ф. Шарапов теоретик позднего славянофильства М. Ф. Таубе²⁴ не просто займет сторону Достоевского в его споре со старыми славянофилами, но объявит Достоевского вторым после Хомякова теоретиком славянофильства. Существенное различие позиций сторон представляло собой факт, а дальше возникал вопрос о его интерпретации: нужно ли отлучать Достоевского от славянофилов или, напротив, объявить новый этап развития славянофильства, открытый Достоевским? Таубе провозгласил второе.

Для определения места Достоевского в новом славянофильстве Таубе показалось достаточно статьи «Три идеи» из «Дневника писателя» за январь 1877 г. Он эксплицирует то, о чем Достоевский готовился сказать прямо только в «Пушкинской речи». По мнению Таубе, Достоевский «влил душу живу в учение Данилевского о типах»²⁵, развив его «с самой глубокой внутренней стороны, со стороны духовной. Одна из главок здания и храма славянофильства и притом срединная и самая высокая, хотя и не самая обширная, принадлежит Ф. М. Достоевскому»²⁶.

²³ См. подробно: Бадалян. Непубликованные письма И. С. Аксакова.

²⁴ Крайние взгляды Таубе в сочетании с очень своеобразным языком его публицистики помешали серьезному изучению его взглядов. Илона Светликова в своей важной работе уделила Таубе значительное место, но, не будучи историком логики, заменила анализ его логическо-философских идей несколькими ироническими фразами: *Svetlikova I. The Moscow Pythagoreans: Mathematics, Mysticism, and Anti-Semitism in Russian Symbolism. New York, 2013. P. 117–124 et passim*. По мнению автора этих строк, именно Таубе принадлежит приоритет в формулировании неконсистентных логик (т.е. логик, допускающих противоречия). См.: Лурье В. М. «Психологика» и «металогика» барона Таубе: первое описание паракомплектной и параконсистентной логик в 1909 году (в печати).

²⁵ Таубе М. Ф. Достоевский как Славянофил // *Idem*. Памятка о Ф. М. Достоевском. Харьков, 1906 (Отдельные оттиски из журнала «Мирный Труд» за 1906 г.). С. 1–14, цит. с. 12. Имеется в виду книга Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому» (1869) с изложенной в ней теорией культурно-исторических типов. Данилевского и Достоевского объединяло как петрашевское прошлое, так и последующая революция мировоззрения.

²⁶ *Ibid.* С. 9. Две другие главки — это А. С. Хомяков и епископ Феофан Затворник (Говоров; 1815–1894). Ср.: «В недрах самого славянофильства, Достоевский — выразитель второй ступени после Хомякова и его друзей в развитии полноты школы, а именно душевного ее проникновения. Так как с одной стороны Достоевский имеет предшественником Хомякова, домостроителя тела школы, а Епископа Феофана завершителя и духовного поборника школы, с другой» (*Ibid.* С. 13). Заметим, что в вышеприведенной цитате Достоевский развивал славянофильство со стороны духовной, а в этой цитате духовное перешло к еп. Феофану, а Достоевскому осталось душевное.

Не ограничиваясь пространной цитатой из Достоевского, Таубе договаривает его мысль от себя: «Вероисповедная сила, оставаясь отчасти преобладающею в типе романо-германском, утрачена в большой доле типом англо-американским; в противоположность, эта духовная сила есть преобладающая суть в типе греко-славянском, и она должна составить основу грядущего европо-славяно-азиатского мира — Света — Востока — вот почему с полною основательностью называем мы тип этот “Святорусским миродержавством”, ибо срединная, коренная часть его — Русь, которая по своей духовности получила искони признание Святой»²⁷. Тут с мессианским значением русского народа всё настолько понятно, насколько Достоевский решится сформулировать только в «Пушкинской речи». У читателя «Дневника писателя» за 1877 г. еще могли бы оставаться сомнения в правоте интерпретации Таубе, но у читателя «Дневника писателя» за 1880 год (единственный выпуск которого составила «Пушкинская речь» с сопроводительными статьями) и за январь 1881 г. таких сомнений бы не осталось.

Итак, в новом славянофильстве русскому народу приписывается особенная «духовная сила» и, сообразное ей, всемирное мессианское назначение. Приоритет в формулировке этой мысли признается за Достоевским: «Тесная связь Достоевского с коренным славянофильством, его предводительское место на ряду с другими исполнителями этого славянофильского просвещения и даже первенство по силе дарования и душевной глубине взгляда делают то, что без Ф. М. не достигло-бы полноты славянофильское направление, единство которому заложил Хомяков, и цельность которого ждет своего исполнителя»²⁸.

Церковь мессианского народа

Почти до конца жизни Достоевский избегал богословских рассуждений не только в печати, но даже в переписке. Он рассуждал о богословии сам с собой, и это отразилось в его записных книжках, но для публичных высказываний он предпочитал язык художественного произведения или светской публицистики²⁹. Тем не менее, на волне обсуждений «Пушкинской речи» он начал отступать от своего правила. В январском выпуске «Дневника писателя» за 1881 год (единственном вышедшем) он позволил себе довольно пространное рассуждение о некоей еще не сформированной Церкви будущего и особой миссии русского народа по ее созданию. В свете этого рассуждения «Пушкинская речь» читается задним числом как намек именно на такую идею. В январе 1881 г. Достоевский гораздо более эксплицитен и не уклоняется от использования богословских понятий:

Я знаю, надо мною смеялись наши интеллигентные люди: «той идеи» даже и признавать они не хотят в народе, указывая <...> на индифферентность будто бы народа к религии, а иные даже воображают, что русский народ просто-напросто атеист. Вся глубокая ошибка их в том, что они не признают в русском народе Церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский «социализм» теперь говорю (и это обратно противоположное Церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждилась³⁰ еще Церковь вполне, уже не в молитве одной, а

²⁷ Ibid. С. 12.

²⁸ С. 12–13. Отметим, что учение славянофилов мыслится не законченным, хотя чуть ниже на той же странице еп. Феофан был назван его «завершителем» (см. цитату в прим. 25).

²⁹ Поэтому богословие Достоевского невозможно пересказать цитатами из его произведений. Требуется анализ, причем, не столько публицистических, сколько художественных высказываний. Особенно убедительным примером такого анализа служит недавняя монография: Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М., 2019 (Русская литература и философия: пути взаимодействия).

³⁰ В академическом издании вместо «созиждилась» (как было написано у автора — в согласии с грамматикой церковнославянского и русского языков, от глагола «(со)зидати») почему-то исправлено на «созижделась»; также восстанавливаю написание в этом отрывке слова «Церковь» с прописной буквы; ср.: Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Ежемесячное издание. 1881. Январь. СПб., 1881. С. 14.

на деле, то все-таки инстинкт этой Церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов [*было в черновике, но исключено из публикации:* церковным] *всесветным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм! Вот над присутствием в народе русском этой высшей единительно-«церковной» идеи вы и смеетесь, господа европейцы наши (27, 18–19, 225).

В этом отрывке отразились сразу две богословских идеи, в представлении Достоевского следующих одна из другой. Первая идея: впереди должно быть «всесветное единение во имя Христово» в какую-то до сих пор не осуществившуюся Церковь. Вторая идея: существует некий народ, который, в силу своих особенных свойств, это единение осуществит. Можно в качестве третьей идеи назвать то, что мессианским народом оказывается именно русский, но если принять во внимание происхождение двух первых идей, то, как мы увидим, будет вернее сказать, что подобным мессианским народом всегда оказывался тот самый народ, к которому принадлежал проповедник его мессианского значения.

Кошелеву и Аксакову не хватило богословской эрудиции, чтобы идентифицировать такое учение, потому что о русском народе так никто больше не говорил. Мысль Достоевского им казалась оригинальной. Однако оригинальным в ней был лишь выбор значения переменной в известной религиозно-идеологической формуле (которую мы подробно рассмотрим ниже).

Сама же формула была такой: впереди человечество ожидает новая и уже окончательная всеобщая Церковь (религия), к этой цели его поведет коллективный мессия — получивший особое откровение Божие народ *x* (тот самый, к которому принадлежит очередной проповедник формулы). Если коротко, то эта формула предполагала третье откровение (после Ветхого и Нового Заветов), поэтому и третья Церковь, и соответствующее этому откровению мессию, но обязательно коллективного — целого народа. Достоевский внес в эту формулу значение *x* = русский народ.

Достоевский, конечно, настаивал, что это чаяние новой Церкви, которая еще «не созиждилась», называется православием, тогда как его предшественники, отталкивавшиеся от католичества, не стеснялись назвать ее чем-то вполне новым.

Возраст «Миллениума»

Обе упомянутые в январе 1881 г. идеи — о Церкви, которая еще только имеет осуществиться, и о мессианском народе, который это осуществит, — подразумевались еще в «Пушкинской речи» 1880 года, но не эксплицировались ни в самой речи, ни в последовавшей за ней полемике в «Дневнике писателя» за 1880 год. В тот раз Достоевский едва удержался, чтобы не начать спорить о богословии в ответе А. Д. Градовскому, которому бросилось в глаза несоответствие этих мечтаний Достоевского общеизвестной христианской эсхатологии. В черновике у Достоевского содержалось рассуждение, которое он решил не включать в печатную версию своего ответа ему, несмотря даже на то, что сам же назвал этот ответ своим *profession de foi*³¹ («исповеданием веры»):

Вы вот в победоносной иронии вашей насчет [того, что я] моих слов в моей Речи о том, что мы, может быть, изречем слово «окончательной гармонии» в человечестве, бросаетесь на Апокалипсис и ядовито [пишете] восклицаете:

«Словом, совершите то, чего не предсказывает и Апокалипсис! Напротив, тот предвещает не «окончательное согласие», а окончательное «несогласие» с пришествием Антихриста. Зачем же приходить Антихристу, если мы изречем слово «окончательной гармонии»».

Ужасно остроумно, только вы тут передернули. Вы верно не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что [после] во вре<мя> самых сильных несогласий не Антихрист, придет Христос и устроит царство свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскрешении первом, то есть в этом царстве. Ну вот в

³¹ В письме к К. П. Победоносцеву от 25 июля 1880 г. (30., 204).

это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи. Вы [удивитесь моему мистицизму] опять скажете, что это фантастично, закричите, что это уже мистика. А не суйтесь [сами] в Апокалипсис, не я начинал, **вы** начали» (26, 323).

Для кого-то такой аргумент был бы убедителен³², но Достоевский все же проявил осторожность, решив его исключить. Исповеданная в процитированном выше пассаже вера в «тысячелетнее царствие» Христово на земле не могла вызвать одобрения его церковных друзей. Скорее всего, Достоевский и сам это почувствовал.

Вера в «тысячелетнее царствие» была популярна у многих христианских авторов до начала IV в., из числа которых одни ее разделяли сами (как, например, Ириней Лионский; ок. 135–ок. 200), другие считали допустимым мнением (как, например, Юстин Философ; ок. 100–165), хотя и тогда уже находились третьи, которые считали ее иудейским заблуждением, цепляющимся за букву Писания и отказывающимся от его глубинного символического смысла (как, например, Ориген; ок. 185–253/254)³³. Начиная с IV в., на византийском востоке и на латинском западе был достигнут консенсус в понимании слов Апокалипсиса Иоанна о тысячелетнем царствии в смысле времени, которое уже наступило, — когда на земле существует Церковь Христова, и в ней совершается пир Евхаристии. Как написал об этом в начале VII в. Андрей Кесарийский (точное время жизни неизвестно; автор наиболее авторитетного с тех пор в Византии, а затем и на Руси толкования на Апокалипсис), «*тысяча лет* — это время от вочеловечения Господня [*в части рукописей*: Христова] до пришествия антихриста»³⁴. Тем не менее,

³² А. Г. Гачева, справедливо отметив, что этот аргумент был бы «кульминационным», даже посчитала его «разящим не в бровь, а в глаз»: Гачева А. Г. Царствие Божие на земле в понимании Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. Вып. 7: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 4. Петрозаводск, 2005. С. 312–323, цит. с. 313. Ее поддержал, но не безоговорочно, А. В. Золотарев, который признал «частичную справедливость леонтьевской критики «утопизма» Достоевского», но отказался видеть у Достоевского «гуманистическую теорию прогресса» на том основании, что, как ему кажется, эта теория должна была обязательно исповедовать «первичность общественного строя» по отношению к «нравственному состоянию» человечества (замечу, что это верно для теорий Сен-Симона или Маркса, но неверно для многих других вполне «гуманистических» и современных им теорий прогресса, особенно религиозных, которые только и могли вдохновлять Достоевского); в то же время, Золотарев ставит свой собственный вопрос к Достоевскому: «...не окажется ли оно [*“созданное людьми <...> и на земле Царство Божие”*] царством Великого Инквизитора?»: Золотарев А. В. Спор Леонтьева с Достоевским о хилиазме: вхождение темы Апокалипсиса в круг проблем русской религиозной философии // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 150–160, цит. с. 156 (курсивы автора). Леонтьев в посвященной «Пушкинской речи» статье «О всемирной любви» отчетливо оговаривал то различие, на которое указывает Золотарев: «Демократический и либеральный прогресс верит больше в принудительную и постепенную исправимость всецелого человечества, чем в нравственную силу лица. Мыслители или моралисты, подобные автору “Карамазовых”, надеются, по-видимому, больше на сердце человеческое, чем на переустройство обществ. *Христианство же не верит безусловно ни в то, ни в другое <...>*» (Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. Т. 9. Литературно-критические статьи и рецензии 1860–1890 годов / Тексты подготовили и комментарии составили В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб., 2014. С. 199; курсив Леонтьева).

³³ О словах Апокалипсиса см. классический труд: Bietenhard H. Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie. 2. Aufl. Zürich, 1955; современное введение в ту же проблематику: Webb Mealy J. After the Thousand Years: Resurrection and Judgment in Revelation 20. Sheffield, 1992 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 70). В качестве популярного введения в христианские традиции миллениаризма (хилиазма) см.: Tabor J. D. Ancient Jewish and Early Christian Millennialism // Oxford Handbook of Millennialism. Ed. by Catherine Wessinger. Oxford, 2011. P. 252–266; Court J. M. The Apocalypse: A Short History of Christian Millenarianism. London — New York, 2008; Erdmann M. The Millennial Controversy in the Early Church. Eugen, OR, 2005. Более подробно о патристическом понимании: Daley B. E. The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991. Сохраняет значение богатая материалом монография: Gry L. Le millénarisme dans ses origines et son développement. Paris, 1904.

³⁴ Андрей Кесарийский, Толкование на Апокалипсис. Слово 20, гл. 60; Schmid J. Studien zu Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. I. Teil: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text. München, 1955 (Münchener theologische Studien, 1). S. 216.13–15: *χίλια ἔτη τοῖνυν ὁ ἀπὸ τῆς τοῦ κυρίου [в части рукописей: христού] ἐνανθρωπίσεως χρόνος μέχρι τῆς τοῦ ἀντιχρίστου ἐλεύσεως*. Первый русский перевод (протоиерея Михаила Симоновича

отброшенное святоотеческим консенсусом понимание «тысячелетнего царствия» как некоторого периода земной истории никогда не было осуждено как ересь.

Современники Достоевского, однако, могли думать иначе. В 1853 г. в своем «Догматическом богословии» (многократно переиздававшемся и имевшем в XIX в. репутацию справочника по догматике) митрополит Макарий (Булгаков) воспроизвел распространенное в то время среди ученых ошибочное мнение об осуждении хилиазма (миллениаризма) на Втором Вселенском соборе (381 г.), и до начала XX века его ошибка не была исправлена в русской богословской печати³⁵. На Макария сослался и Константин Леонтьев:

«Любовь» же (или проще и яснее: *доброту, милосердие, справедливость*) надо *проповедовать*, ибо ее мало у людей, и она легко гаснет у них; но не должно *пророчить* ее *воцарение на земле*. — Это *психологически, реально* невозможно; и *теологически* — непозволительно; — ибо — *давно осуждено церковью*, как своего рода *ересь* (*хилиазм* — т. е. 1000-летнее Царство Христа на земле, *перед концом света*). — Смотри «Богословие» Макария, т. V-й, стр. 225; изд. 1853 г.³⁶

Показательно, что Леонтьев почувствовал эту приверженность Достоевского к хилиазму, хотя ему не было известно ни одно из его эксплицитных высказываний на эту тему, поскольку все они остались в черновиках, не публиковавшихся при жизни Леонтьева.

Для самого Достоевского хилиастическая трактовка Апокалипсиса была к 1880 году давним убеждением. Как обратила внимание А. Г. Гачева, те же самые мысли о «тысячелетнем царствии» находятся в записных тетрадях к «Бесам» лета 1870 года (11, 167; 177; 182; 187–188)³⁷. Часто употребляемое в этих записях слово *millenium* (11, 182 [два раза], 183, 187, 188; всегда в таком написании вместо этимологически правильного *millennium*) исключает мысль о том, что Достоевский пришел к своему миллениаризму в результате только лишь собственных размышлений над Апокалипсисом³⁸ или хотя бы чтения западных средневековых авторов вроде Иоахима Флорского или литературы о них³⁹. Дело в том,

Боголюбского; 1826–1902) был издан только в 1882 г., уже после смерти Достоевского. Достоевскому *Толкование* Андрея Кесарийского теоретически могло быть (но не стало) доступным в переводах на церковнославянский язык и пересказах в современной ему богословской литературе, включая русскую.

³⁵ См.: Дунаев А. Г. Предисловие [к разделу «Папий Иерапольский»] // Писания мужей апостольских / Сост. А. Г. Дунаев. Изд. 2-е. М., 2008 (Творения святых отцов и учителей Церкви). С. 429–445, особ. 436–437.

³⁶ Письмо к В. В. Розанову от 8 мая 1891 г.; Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. Т. 12. Кн. 3. Письма 1891 года. Дополнения / Тексты подготовили и комментарии составили В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб., 2021. С. 106–107; ср. с. 532 (прим. с полной цитатой из Макария).

³⁷ А. Г. Гачева. Царствие Божие на земле в понимании Ф. М. Достоевского. С. 316–317.

³⁸ А. Г. Гачева говорит о «явившемся» Достоевскому «понимании истории» и о его «духовно-творческой работе», в процессе которой «он и приходит к идее “миллениума”» (*Ibid.* С. 316). Происхождение термина заставляет заключить, что Достоевский если и «приходит» к идее «миллениума», то отнюдь не без помощи поводырей из числа европейских современников.

³⁹ При этом влияние на Достоевского Иоахима Флорского отрицать невозможно, вопрос только в определении путей этого влияния. Ниже мы подтвердим сделанный в 1930-е гг. вывод И. В. Пузыны о том, что оно было опосредовано Жорж Санд и Пьером Леру. Статья Э. Ренана, на которую указывает В. А. Котельников (*Renan E. Joachim de Flore et l'Évangile éternel // Revue des Deux Mondes. 1866. 2^e période. Т. 64. Р. 94–142; ср.: Котельников В. А. Ф. М. Достоевский на пути к «окончательному идеалу» // Русско-византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 11–25, особ. с. 16*), вероятно, была прочитана Достоевским, но она не содержала сколько-нибудь заразного религиозного пафоса; гораздо важнее, что Ренан вспомнил в ней о романе Жорж Санд «Спиридион» (*ibid.*, р. 142, note 1), который в его собственной молодости радикально повлиял на его решение оставить католицизм и на дальнейший выбор жизненного и научного пути (о влиянии Жорж Санд на Ренана см.: *Pommier J. George Sand et le rêve monastique. Spiridion. Paris, 1966. Р. 94–109*); это могло стать важным напоминанием и для Достоевского. О значении романа «Спиридион» для Достоевского см. ниже. Ср. также: Котельников В. А. Средневековые Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 16. СПб., 2001. С. 23–31, особ. с. 26–27; *idem.* Апокалиптика и эсхатология у Достоевского // Русская литература. 2011. № 3. С. 51–67; *idem.* Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красиньского // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 122–127 (последняя статья интересна тем, что впервые поставлен вопрос о типологическом сходстве между мессианскими эсхатологиями

что «псевдо-латинское», как назвал его А. фон Гарнак⁴⁰, слово *millen(n)ium* было придумано лишь в начале XVII в., в англоязычной литературе стало получать распространение только с середины того же столетия, в немецкоязычной — с первой половины XVIII в., а во франкоязычной — со второй половины XVIII столетия (после «Энциклопедии»)⁴¹. Очевидно английское и именно протестантское происхождение термина, который становится привычным в английском языке уже во второй половине XVII в., а во французском и немецком получает широкое распространение лишь в первой половине XIX века⁴².

Написание *millenium*, которое всегда использует Достоевский, в английском постепенно стало преобладать по сравнению с первоначальным *millennium*, но во второй половине XIX в. стало вновь уступать ему место и теперь воспринимается как устаревшее. Оно сохранилось в качестве нормативного во французском языке, и во времена Достоевского не требовало обязательного *accent aigu* (*millénium*).

Этот экскурс в историю термина доказывает, что размышления Достоевского о «миллениуме» не могли питаться никакой сколько-нибудь давней христианской традицией, а были навеяны чем-то европейским и не очень давним. Написание *millenium*, — пусть и возможное в XVII в., но все же редкое — говорит, скорее, в пользу XVIII в. в качестве *terminus ante quem non* для его источников.

Впрочем, для такого вывода было бы достаточно современных знаний о истории идей. Буквальная вера в тысячелетнее царствие Христова на земле появляется в Новое время в качестве религиозного коррелята к материалистической философии, хотя видимым образом эти направления мысли были враждебны друг другу. В качестве общего знаменателя их объединяла вера в прогресс. Религия одобряла материальные достижения цивилизации и становилась все более материалистичной сама. Но и материализм перенимал чисто религиозное отношение к своим успехам и, экстраполируя их на бесконечность, получал квази-религиозную веру в будущее вечное царство справедливости⁴³. Удивление Э. Тьювсона (Ernest Lee Tuveson; 1915–1996) от собственных выводов хочется процитировать — настолько точно они соответствуют представлениям К. Н. Леонтьева: «Я прослеживаю <...> одно из

Достоевского и современных ему идеологов польского мессианизма, хотя и только на одном и не самом близком примере). Хилязм Достоевского привлекает довольно заметное внимание в современной российской научной литературе, но почти никто не догадывается о его социалистических истоках; ср.: Золотарев А. В. Своеобразие хилястической утопии Достоевского // Русско-византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 12–26 (с библиографией). Тем не менее, некоторый отдаленный отзвук исследований И. В. Пузыны, уже без имени автора и через третьи-четвертые руки (Н. Лобковица, который ссылается на А. де Любака; о его работе см. ниже), отразился в недавней работе В. А. Котельникова (Котельников. Ф. М. Достоевский на пути к «окончательному идеалу». С. 16 и прим. 9; Лобковиц Н. Иоахим Флорский и Миллениум / Пер. с нем. Д. Атласа // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 55–68, особ. с. 65, прим. 48; название доклада нельзя признать удачным, поскольку термина «миллениум» у Иоахима Флорского не было и даже быть не могло). В западной историографии наблюдения И. В. Пузыны не совсем забыты, благодаря Анри де Любаку (см. ниже).

⁴⁰ А. На. [von Harnack C. G. A.]. Millennium // Encyclopaedia Britannica. Vol. 18. London, 1911. P. 461–463, цит. р. 461: «a pseudo-Latin word formed on the analogy of *biennium*, *triennium*». Настоящие средневековые латинские слова для обозначения периода в тысячу лет — *millenarium* (наиболее употребительное) и *millearium*. См.: *du Cange Ch. et al. Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Éd. augm. 10 tomes. Niort, 1883–1887. Т. 5. Col. 389ab; *Niermeyer J. F. Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden, 1976. P. 681; *Maigne d'Arnis W.-H. Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. Paris, 1866 [репринт: Hildesheim—New York, 1977]. Col. 1440.

⁴¹ В этимологических словарях английского языка слово обычно датируется 1630-ми годами. Наиболее точные исторические данные по частоте употребления любого слова во многих языках сейчас можно получить при помощи использованного нами сервиса Google Books Ngram Viewer.

⁴² Насколько мне известно, до сих пор не существует исследования о происхождении и ранней истории термина *millen(n)ium*.

⁴³ См. особенно классические теперь работы: *Cohn N. The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Revised and Expanded Edition. Oxford, 1970; *Tuveson E. L. Idem, Millennium and utopia: a study in the background of the idea of progress*. 2nd ed. New York, 1964. См. также его же работу об американском мессианизме, который имел те же самые идейные корни, что и русский: *Tuveson E. L. Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*. Chicago, 1968; сравнение с русским см.: *Rowley D. G. "Redeemer Empire": Russian Millenarianism // The American Historical Review*. 1999. Vol. 104. No. 5. P. 1582–1602.

наиболее удивительных событий в истории мысли — совпадение двух великих идей, кажущихся совершенно различными и даже антагонистичными, которое произвело глубокую революцию в общественных позициях и убеждениях. Новая [т.е. материалистическая] Философия и возрождение верования в понятый буквально миллениаристский конец истории, сойдясь вместе, произвели Идею Прогресса. <...> без сочетания этих двух великих идеологий вера в секулярный миллениаризм, который мы знаем как Прогресс, никогда бы не смогла возникнуть»⁴⁴. Источники миллениаристских идей Достоевского нам надо будет искать в этих процессах — то есть именно там, куда указывал Леонтьев.

Из факта исключения Достоевским пассажа с буквальным толкованием Апок. 20, 2-6 видно, насколько неуверенно он себя чувствовал на богословской почве еще в августе 1880 г., и как он до последнего старался на нее не ступать в публичных дискуссиях. Также из этого пассажа видно, что нарушить это казавшееся пожизненным табу провоцировал Достоевского Градовский. Ниже мы подтвердим справедливость недавнего вывода А. В. Викторovichа: «Так получается, что мы должны быть благодарны А. Д. Градовскому: его системно аргументированное неприятие “Пушкинской речи” вызвало в ответ “окончательное” и “непокрытое” высказывание Достоевского. Другие критики <...> не смогли вызвать такую реакцию».⁴⁵ Добавим только, что эта реакция не ограничилась двумя статьями 1880 года, но продолжалась и в следующем году — в высказываниях еще более «окончательных» и «непокрытых».

Желание Достоевского продолжать полемику возникло не только потому, что, как не раз отмечалось, за спиной у Градовского возник куда более серьезный оппонент, Константин Леонтьев, но и потому, что у него в руках появилось новое для него оружие — богословие Хомякова, т.е. его интерпретация у Ю. Ф. Самарина и И. С. Аксакова.

Когда понадобился Хомяков

В 1860-е гг. Достоевский, уже пережив около 1862 г. увлечение общественно-политическими работами Хомякова, не проявлял к его богословию никакого интереса — несмотря даже на влияние Аполлона Григорьева, который не разделял религиозных интересов Хомякова, но относился к его богословским брошюрам с восхищением⁴⁶. После выхода в 1868 г. тома богословских произведений Хомякова на русском языке в Праге А. Н. Майков пишет Достоевскому восторженное письмо с настойчивой рекомендацией их прочитать⁴⁷. Достоевский в своем ответе (от 11 (23) декабря) не реагирует на рекомендацию, но зато приписывает Хомякову чересчур своеобразное высказывание о

⁴⁴ «I trace <...> one of the most fascinating events in the history of thought—the coincidence of two great ideas, apparently entirely divergent and even antagonistic, to produce a profound revolution in social attitudes and beliefs. The coming together of the New Philosophy and the revival of the belief in a literal millennial end to history produced the Idea of Progress. <...> without the combination of these two great ideologies, the faith in the secular millennialism that we know as Progress could never have arisen»; *Tuveson. Millennium*. P. vi (курсив автора).

⁴⁵ В. А. Викторovich. «Схватка с Градовским»: причины и следствия // *Неизвестный Достоевский*. 2022. 9 (4). С. 231–261, цит. с. 233.

⁴⁶ См. подробно прим. В. М. Лурье в: *Хомяков А. С. Полное собрание сочинений и писем в 12 томах*. Т. 9. С. 519–532, особ. с. 528–532 (в частности, критика мнения В. А. Викторovichа о том, что Достоевский изучал богословские сочинения Хомякова уже в первой половине 1860-х гг.; это мнение нельзя опровергнуть логически строго, но оно недоказуемо, и против него есть ряд косвенных доводов); *Лурье В.* Анонимная рецензия на *Стихотворения А. С. Хомякова: Аполлон Григорьев или Ф. М. Достоевский?* // *Russian Literature*. 2022. Vol. 134. P. 73–95. К. А. Баршт, несмотря на свое доверие к упомянутому выше выводу В. А. Викторovichа, подчеркивает интерес Достоевского к тем аспектам учения Хомякова, которые максимально сближали Хомякова с христианскими социалистами, о которых мы скажем ниже: *Баршт К. А.* О концепте почва в трудах старших славянофилов и в творчестве Ф. М. Достоевского 1860–1870-х гг. // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература*. 2022. Т. 19. Вып. 1. С. 4–28.

⁴⁷ От 28 ноября 1868 г. Изд.: *Ашимбаева Н. А.* Майков. Письма к Достоевскому. 1867–1878 // *Ашимбаева Н. Достоевский: контекст творчества и времени*. Сб. статей. СПб., 2005 (Б-ка альманаха «Достоевский и мировая культура»). С. 91–168, особ. с. 134.

иконе (будто икона аккумулирует «силу» от обращенных к ней молитв и затем излучает ее обратно), которое в действительности принадлежало И. В. Киреевскому (28², 33)⁴⁸.

В тех самых подготовительных материалах к «Бесам» 1870 г., где встречается слово *millenium*, Достоевский оставляет несколько отрицательных отзывов о славянофильском православии⁴⁹. Тут он уже вспоминает, что неудачное высказывание об иконе принадлежало Киреевскому, но это не придает в его глазах Хомякову какой-либо привлекательности. Все эти упоминания связаны с иконой, т.е. все тем же высказыванием Киреевского: «Славянофилы — барская затея. <...> Слова Киреевского об иконе» (11, 64); две реплики от имени Шатова: «Они [*речь о славянофилах*] не веруют (Киреевск<ий>, икона)» (11, 185), «славянофилы — барская затея, *икона* ((Киреевск<ий>)). Никогда они не могут верить непосредственно» (11, 186); ср. также реплику Князя (Ставрогина) из диалога с Шатовым, указывающую на то же самое высказывание Киреевского: «Мы веру из политики принимаем. Славянофилы и образа — надо православной дисциплиной и смирением» (11, 177). В окончательный текст «Бесов» вошел эпизод с иконой, где она также выступает индикатором веры или неверия (10, 252–254)⁵⁰.

Церковные позиции Достоевского и славянофилов сильно разошлись и по вопросу о болгарском расколе 1872 г., но богословские импликации этой темы требуют отдельного изучения.

Во время пушкинских торжеств в июне 1880 г. у Достоевского установились неожиданно теплые личные отношения с И. С. Аксаковым⁵¹, и в том же году том богословских сочинений Хомякова был впервые издан в России. Достоевский поручил купить эту книгу Анне Григорьевне, о чем она отчитывалась ему из Петербурга в Старую Руссу 11 августа: «Купила Хомякова»⁵². К этому времени Достоевский уже не должен был считать славянофилов неверующими.

Из той же поездки в Петербург Анна Григорьевна привезла в Руссу часть статьи Леонтьева «О всемирной любви» — вторую из трех, опубликованную 7 августа в № 169 газеты «Варшавский дневник»⁵³. Номер газеты передал через нее, вместе со своим письмом от 12 августа, К. П. Победоносцев⁵⁴. Таким образом, не ранее 13 августа (следующего дня после посещения А. Г. Достоевской

⁴⁸ Достоевский о нем узнал от Герцена («Былое и думы», ч. IV, гл. 30); ср. комм. Т. И. Орнатской (28², 490, прим. 35).

⁴⁹ Эти отзывы обычно выпадают из поля зрения тех исследователей, которые настаивают на религиозном преемстве между Достоевским с старшими славянофилами. См., напр.: *Hudspith S. Dostoevsky and the Idea of Russianness: A new perspective on unity and brotherhood*. London—New York, 2004.

⁵⁰ По всей видимости, роль И. В. Киреевского в формировании взглядов Достоевского нуждается в более пристальном изучении. К. А. Баршт обратил внимание на отражение в записях Достоевского разного времени, начиная с 1860-х гг., мыслей Киреевского, с которыми он мог познакомиться по двухтомному изданию А. И. Кошелева (*Киреевский И. В. Полное собрание сочинений* / Изд. А. И. Кошелев. 2 тома. М., 1861); речь идет о сочинениях Киреевского дославянофильского периода: *Баршт К. А. Философская теология Ф. Шлейермахера и религиозное реформаторство в произведениях И. В. Киреевского и Ф. М. Достоевского* // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2021. Т. 4. № 1. С. 57–59. В частности, из описания у Киреевского (в письме к родным от 3/15 марта 1830 г.: *Киреевский*. Полное собрание сочинений. Т. I. С. 42) лекции Шлейермахера с рассуждениями о возможности гнилых изменений в мертвом теле Христа мог возбудиться интерес к этой проблеме у Достоевского (хотя Киреевский считал этот вопрос неважным), который дальше скажется на его интересе к картине Гольбейна «Мертвый Христос». Ради нее он специально посетит Базель в 1867 г., и затем эта картина займет свое место в сюжете романа «Идиот» (*Баршт*. Философская теология. С. 67–68). О значении этой картины для формирования религиозных воззрений Достоевского см. также: *Лурье В. М. Догматика «религии любви»*. Догматические представления позднего Достоевского // *Христианство и русская литература*. Сб. 2. СПб., 1996. С. 290–309, особ. с. 299–300.

⁵¹ *Бадалян*. Неопубликованные письма И. С. Аксакова.

⁵² *Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г. Переписка* / Изд. подготовили С. В. Белов и В. А. Туниманов. Л., 1976 (Литературные памятники). С. 349. Из лаконизма фразы видно, что это сообщение о выполненном поручении. Второй том второго издания сочинений Хомякова находился в библиотеке Достоевского: Библиотека Ф. М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание / Отв. ред. Н. Ф. Буданова. СПб., 2005. С. 146, № 107.

⁵³ Статья печаталась в трех номерах: 162, 169 и 173, от 29 июля, 7 и 12 августа, соответственно.

⁵⁴ Победоносцев в своем письме рекомендует статью вниманию Достоевского, прибавляя: «Если у Вас нет, то я пришлю Вам этот №» (*Гроссман Л. Достоевский — реакционер. Достоевский и правительственные круги 1870-х годов. Письма консерваторов к Достоевскому* / Науч. ред. О. Золотко. М., 2015. С. 110; ср. комм. Л. П. Гроссмана, с.

Победоносцева в Ораниенбауме) и не позднее 16 августа (даты ответного письма Достоевского к Победоносцеву) в руки Достоевского попадают одновременно центральная часть статьи Леонтьева о «Пушкинской речи» и богословский том Хомякова с «Предисловием» Ю. Ф. Самарина о Хомякове как учителе Церкви. О том, как и когда Достоевский познакомился с двумя остальными частями статьи Леонтьева, точных сведений нет, но, судя по тому, что он собирался ответить на нее в февральском выпуске «Дневника писателя» за 1881 г., он должен был прочитать статью Леонтьева полностью⁵⁵.

Статья Леонтьева оскорбила Достоевского еще сильнее, чем статья Градовского. Сам Леонтьев, вероятно, не ожидал такой резкой реакции. Он писал свою статью в надежде предостеречь Достоевского от некоторых перспектив развития его учения, а такая надежда подразумевала, что перспективы пока что не реализовались. Леонтьев не мог знать с уверенностью, что предостережения опоздали, т.к. Достоевский совершенно сознательно исповедует миллениаризм.

Как раз в той, второй части статьи, которая попала в руки Достоевского первой, Леонтьев прослеживал его эволюцию: от «Мертвого Дома» до «Карамазовых» — Достоевский «приближался все больше и больше к Церкви». «И вдруг эта речь! <...> Опять это “последнее слово всеобщего примирения!” <...> И ты тоже, Брут! Увы, и ты тоже!..»⁵⁶.

Леонтьев мягко, но недвусмысленно намекнул, что своеобразная эсхатология Достоевского на грани ереси — очевидно, имея в виду миллениаризм: «Он тогда как будто хотел *только усилить* теплоту любви своим потрясающим влиянием; он не мечтал еще, по-видимому, в то время⁵⁷ о *невозможной реально, о чуть не еретической церковно кристаллизации* этой теплоты в *форме здания всечеловеческой жизни*». ⁵⁸ Достоевского эти слова сильно задели, как видно из его уже упомянутого письма Победоносцеву от 16 августа: «Леонтьев в конце концов немного *еретик* — заметили Вы это?» (30, 210; подчеркнуто Достоевским). Достоевскому могло быть особенно досадно, что его только что⁵⁹ совершенная маленькая хитрость с исключением миллениаристского пассажа из ответа Градовскому не помогла: миллениаризм всё равно себя выдал. Деликатность тона Леонтьева («чуть не еретической» вместо прямого и грубого «еретической») могла в глазах Достоевского выглядеть угрозой — требованием отступить, чтобы не оказаться обвиненным уже по всей форме.

Отказ Леонтьева видеть в проповеди Достоевского нечто церковное или хотя бы русское, а не повторение общих мест определенного направления европейской мысли⁶⁰ должен был быть ему особенно обидным из-за специфического указания на Жорж Санд: «Все эти надежды на земную любовь и на мир земной можно найти и в песнях Беранже, и еще больше у Ж. Санд и у многих других»⁶¹. Леонтьев, конечно, не знал тех подробностей, к которым мы перейдем ниже, но особое значение Жорж Санд почувствовал точно.

11). Но, судя по ответному письму Достоевского от 16 августа, это письмо было передано Достоевскому через жену, и Победоносцев сразу приложил к нему номер газеты: ««Жена передала мне о том, как Вы ее любезно приняли. — Благодарю за присылку “Варшавского дневника”» (30, 210).

⁵⁵ Ср. также комм. в: *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. Т. 9. С. 807–808.

⁵⁶ *Ibid.* С. 205–209, цит. с. 208, 209 (курсивы Леонтьева).

⁵⁷ Речь идет сразу о довольно разных временах — создания «Записок из Мертвого дома» (1860–1862) и «Преступления и наказания» (1865–1866). Эти произведения разделены религиозным обращением Достоевского в 1864 году, о чем Леонтьев не знал. Ср.: *Касаткина Т. А.* «Записки из подполья» и «Маша лежит на столе...»: Опыт медленного чтения в ближайшем контексте // *Достоевский и мировая культура.* 2018. № 1. С. 121–147.

⁵⁸ *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. Т. 9. С. 205–206 (курсивы Леонтьева).

⁵⁹ Ответ Градовскому был дописан 17 июля; см. прим. Г. М. Фридлендера и Е. И. Кийко в (27, 473).

⁶⁰ «Слишком розовый оттенок, вносимый в Христианство *этою* речью г. Достоевского, есть *новшество* по отношению к Церкви, от человечества ничего особенно благотворного в будущем не ждущей; но этот оттенок не имеет в себе ничего — ни особенно русского, ни особенно нового по отношению к преобладающей европейской мысли XVIII и XIX веков»; *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. Т. 9. С. 210. Ср. процитированный выше вывод Э. Тьювсона.

⁶¹ *Ibid.* С. 210.

Достоевский увидел, что Леонтьев понял его глубже, чем он сам решился высказаться. Тогда он решил ответить Леонтьеву прямо, вступив на богословскую почву. Цитированные нами выше слова «Что такое Церковь — из Хомякова» появляются в заметках к этому неосуществленному ответу. Они свидетельствуют о сложившемся у Достоевского плане построить славянофильское (в смысле Самарина и Аксакова) представление о народе и Церкви в собственную хилиастическую веру.

Идея будет подхвачена теми из поздних славянофилов, которые захотят построить в старое славянофильство мессианство и светское подобие хилиазма. Надо все же оговориться, что в позднем славянофильстве не было ни одного милленариста в строго религиозном смысле (в то время настоящий религиозный милленаризм был достоянием В. С. Соловьева и его последователей). Утопия Шарапова тем и отличается от религиозной веры Достоевского, что она — утопия, и ее автор сохранял к ней отношение как к собственной выдумке. У Достоевского никакого критического отношения к идее «миллениума» нет, и поэтому неверно ее называть утопией: это предмет религиозной веры, то есть то, что принимается за реальность, пусть и отнесенную в будущее. Достоевский за нее держится и пытается ее защитить как важнейшую часть собственной жизни.

Жорж Санд, Пьер Леру и «Спиридион»

О том, что Достоевский почерпнул свой милленаризм от Жорж Санд (1804–1876) и ее друга и наставника Пьера Леру (Pierre Leroux; 1797–1871), написал впервые профессор Католического института в Париже, специалист по истории западного христианства и коммунизма русский католик Иван Владимирович Пузына (1888–1961). Его пионерскую статью, опубликованную в 1933 г. в не слишком известном католическом журнале⁶², заметил Л. П. Гроссман, но в дальнейшем его наблюдения «выпали» из советской историографии⁶³. Основную работу Пузыны, опубликованную в 1939 г. в солидном иезуитском журнале *Études*⁶⁴ (основанном в 1856 г. Иваном Сергеевичем (Иоанном Ксаверием) Гагариным, О.И.), в Советском Союзе не знали.

Все наблюдения Пузыны строились вокруг поразительного сюжетного сходства между романами «Братья Карамазовы» и «Спиридион» Жорж Санд⁶⁵. Оба романа посвящены обновлению христианства, которое созревает в монастыре, но вопреки мнению монашеского большинства, — с тем, однако, отличием, что у Жорж Санд процесс растягивается на три поколения (покойный монах Спиридион, его успевший состариться ученик Алексей и молодой ученик Алексея Ангел), а не на два (Зосима и Алеша); у обоих авторов проникнутый новым пониманием христианства ученик должен выйти из монастыря в мир, причем, в обоих случаях непонятно, что он там будет делать (правда, Достоевский, в отличие от Жорж Санд, надеялся разъяснить это в продолжении романа). В настоящее

⁶² *Puzyna I. Dostoiewsky und das Evangelium Aeternum // Die christliche Frau. 1933. Jg. 31. S. 42–47* (мне недоступно).

⁶³ *Гроссман Л. Последний роман Достоевского // Достоевский Ф. М. «Братья Карамазовы». М., 1935. С. 3–51, особ. с. 11–12; те же наблюдения, но уже без ссылки на Пузыну (в популярной серии, где библиографического аппарата не предполагалось): Гроссман Л. П. Достоевский. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., 1965 (Жизнь замечательных людей. Вып. 4 (357)). С. 441–442. Работы Пузыны и роман «Спиридион» не упоминаются в: Кийко Е. И. Достоевский и Жорж Санд // Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae. 1982. Т. 24. № 1–2. Р. 65–85, и в комментариях к «Братьям Карамазовым» в Полном собрании сочинений в 30 томах. Работ Пузыны не знал также и Джозеф Франк, который, однако, самостоятельно догадался о возможном влиянии романа «Спиридион» на «Братья Карамазовы», указав на наиболее очевидные сюжетные параллели и на известный факт увлечения Белинского этим романом: *Frank J. Dostoevsky: The Seeds of Revolt. 1821–1849. 2nd printing, with corrections. Princeton, 1977. Р. 130.**

⁶⁴ *Puzyna I. George Sand et Dostoïevsky. La parenté littéraire des Frères Karamazov et du Spiridion // Études. 1939. Т. 238. Р. 345–360.*

⁶⁵ Критическое изд.: *George Sand. Œuvres complètes / Sous la direction de Béatrice Didier. 1939. Spiridion / Édition critique par Isabelle Hoog Naginski, notes en collaboration avec Marie-Jacques Hoog. Paris, 2018 (Textes de littérature moderne et contemporaine, 197)* (мне недоступно). Первый опубликованный русский перевод (только редакции 1842 г.): *Жорж Санд. Спиридион / Пер. В. А. Мильчиной. М., 2012* (впервые издано в 2004). См. также: *Мильчина В. А. О романе «Спиридион» // Ibid. С. 293–318.*

время наблюдения Пузыны о сюжетном сходстве двух романов (поддержанные еще в их первом наброске Л. П. Гроссманом) продолжены и уточнены Франсуазой Женевре⁶⁶, и едва ли могут вызывать сомнение, но не могут не вызывать вопросов. Особенно неясной остается пока именно та тема, которая интересует нас больше всего (и которой не касается Ф. Женевре в своей выдающейся книге), — рецепции Достоевским миллениаризма Поля Леру.

Знакомство Достоевского с романом «Спиридион» Пузына доказывал тем, что, как вспоминал сам Достоевский⁶⁷, он впервые прочитал роман Жорж Санд (это был «Ускок») в возрасте «лет шестнадцати» — значит, в журнальной публикации *Revue des Deux Mondes*, в котором этот роман печатался с апреля по июль (Достоевскому, впрочем, уже исполнилось семнадцать). Однако в октябре того же года в том же журнале началась публикация «Спиридиона», закончившаяся в январе 1839 г. По мнению Пузыны, Достоевский был знаком только с этой, первой редакцией романа, и поэтому ничего не знал о вдохновенности автора идеями Иоахима Флорского, чье имя в первой редакции не упоминалось⁶⁸. Впрочем, в первой редакции не содержалось никаких специальных рассуждений о «тысячелетнем царствии», как нет их и в «Братьях Карамазовых».

Первая редакция «Спиридиона» была создана Жорж Санд в 1837–1838 гг. хотя и под сильным влиянием Пьера Леру, но еще без его прямого участия, с которым создавалась вторая редакция (1842 г.)⁶⁹. Только вторая редакция завершается длинным богословским трактатом, основанном, якобы, на (в реальности не существовавшем) «Введении в Вечное Евангелие» ученика Иоахима Флорского Иоанна Пармского. В первой редакции не было не только этого трактата, но и вообще никаких отсылок к иоакимитской традиции.

О статьях Пузыны напомнил один из самых крупных католических богословов XX века Анри де Любак (Henri de Lubac; 1896–1991) в своем фундаментальном труде о духовной традиции, прямо или косвенно связанной с именем Иоахима Флорского⁷⁰ (эта традиция понималась будущим кардиналом как постоянный темный спутник христианства, подменяющий его духовный смысл земными иллюзиями). Де Любак был близок к журналу *Études* даже не просто как его постоянный автор в 1940-е годы, но и как лидер той группы иезуитов, которую журнал, в меру сил, поддерживал даже во время репрессий 1950-х гг. (после энциклики Пия XII *Humani generis*, 1950 г.; прямым адресатом содержащихся в ней обличений, хотя и не названным, был де Любак), но которая в 1962–1965 гг. определила курс Второго Ватиканского собора. В глазах этой группы Достоевский, несмотря на его антикатолицизм, был едва ли не ближе к христианству, нежели официальное католическое богословие эпохи борьбы с «модернизмом»⁷¹.

⁶⁶ *Genevray F.* George Sand et ses contemporains russes. Audience, échos, réécritures. Paris—Montréal, 2000 (Des idées et des femmes). P. 309–323. Влияние на Достоевского социализма Жорж Санд и Леру, будь то в связи с романом «Спиридион» или иначе, совершенно выпало из поля зрения О. Б. Кафановой (*Кафанова О. Б.* Жорж Санд и русская литература XIX века. (Мифы и реальность). 1830–1860 гг. Томск, 1998).

⁶⁷ В июльском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. (23, 33).

⁶⁸ Сравнение двух редакций (точнее, разных окончаний романа): *Hoog Naginski I.* George Sand mythographie. Clermont-Ferrand, 2007 (Cahiers romantiques). P. 183–196.

⁶⁹ *Karénine W.* George Sand, sa vie et ses œuvres. T. 3. Paris, 1899. P. 217–244 *et passim* (Wladimir Karénine, Владимир Каренин — псевдоним Варвары Дмитриевны Комаровой, урожд. Стасовой; 1862–1943); *Pommier.* George Sand et le rêve monastique; *Bowman F.* George Sand, le Christ et le Royaume // Cahiers de l'Association internationale des études françaises. 1976. No. 28. P. 243–262; *Reeves M., Gould W.* Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century. 2nd ed. Oxford, 2001. P. 100–131 (ch. 4. Pierre Leroux, Georges Sand, and their Circle) [Марджори Ривс (Marjorie Reeves; 1905–2003) была крупнейшим в мире специалистом по Иоахиму Флорскому]; *Henriet P.* George Sand et l'Église de l'avenir. À propos de *Spiridion* et de quelques autres œuvres // Archives des sciences sociales des religions. 2020. T. 190. P. 143–161.

⁷⁰ *de Lubac H.* La Postérité spirituelle de Joachim de Flore. 2 vols. Paris, 1979–1981. Vol. 2. P. 402–405.

⁷¹ Отношение к Достоевскому как к выразителю актуальных для современного католичества богословских идей было задано другим крупнейшим католическим богословом XX в., относившимся к более старшему поколению, — Романо Гуардини (Romano Guardini; 1885–1968) — в его книге: *Guardini R.* Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen, Leipzig, 1932, а затем и в других публикациях и лекциях. Работы Гуардини о Достоевском породили, в свою очередь, обширную научную и богословскую литературу, но до сих пор не существует работы о месте богословских идей Достоевского во

Де Любак полностью принял фактические данные Пузыны, но отверг его интерпретацию (Пузына считал, что Достоевский, в основном, принял также и богословские идеи Жорж Санд). При этом он сам представил Достоевского как последовательного христианина и оппонента социализма (в духе ставшей привычной после Гуардини христианской апологии Достоевского). Ф. Женевре справедливо оспорила обе крайние позиции — и Пузыны, и де Любака — и, главное, посмотрела на проблему в контексте всего творчества Достоевского, а не только одного романа «Братья Карамазовы», призвав не отрицать, но и не преувеличивать влияние на него «Спиридиона»⁷².

Нас, однако, интересует не история романа «Братья Карамазовы», а источник веры Достоевского в «миллениум». Первая редакция «Спиридиона» таким источником точно быть не могла⁷³, а знакомство Достоевского со второй редакцией пока не доказано. Мне представляется, что можно его доказать если не вполне достоверно, то с очень значительной вероятностью, но, в то же время, это и не так важно, поскольку Достоевский читал и самого Пьера Леру. Но все-таки второй редакцией «Спиридиона» пренебрегать не следует, поскольку она, в любом случае, повлияла на Достоевского через Белинского.

Белинский

В том самом «Письме Белинского к Гоголю» 1847 года, за распространение которого Достоевский едва не был расстрелян, содержится, своего рода, богословский пассаж. По его поводу Ф. Женевре имела все основания заявить, что «Белинский присвоил слова *Спиридиона*, осуждающие церкви за то, что они забыли, сокрыли и предали первоначальный христианский идеал»⁷⁴. Однако, она не нашла убедительного решения одной проблемы: ее наблюдение верно применительно только ко второй редакции «Спиридиона», тогда как, по ее мнению, Панаев переводил для Белинского окончание романа в первой редакции. Действительно, если верить хронологическому указанию самого Панаева, то эти переводы делались в 1841 г., когда второй редакции еще не существовало⁷⁵. Однако еще И. Г. Ямпольский указал на хронологическую ошибку мемуариста, писавшего через, без малого, двадцать лет

внутрикатолических богословских дискуссиях эпохи официального «антимодернизма», открытой в 1907 г. энцикликой Пия X *Pascendi Dominici gregis*. Ср.: Корбелла К. Романо Гуардини: присутствие Христа в текстах Достоевского // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2. С. 147–159.

⁷² *Genevray*. George Sand. P. 312–323. Автор учитывает критику Достоевского Леонтьевым, по поводу которой замечает: «Leont'ev accentue le dilemma que voudra minimiser le cardinal de Lubac: christianisme noir ou rose? "Vrai" christianisme ou religion humanitaire?» (*ibid.* P. 318; «Леонтьев подчеркивает дилемму, которую хотел бы минимизировать кардинал де Любак: христианство черное или розовое? "Истинное" христианство или гуманистическая религия?»).

⁷³ В первом издании у Жорж Санд еще даже нет характерного для «иоакимитской» традиции термина «Вечное Евангелие», а вместо него появляется лишь какое-то «новое»: Спиридион приходил к выводу, что задача Христа выполнена, и теперь вместо Нового Завета должен явиться какой-то новейший, «новый мессия должен восстать, новое евангелие появиться» («...qu'un nouveau messie devait se lever, un nouvel évangile surgir...»); *Sand G. Spiridion. Dernière partie // Revue des Deux Mondes*. 1839. Série 4. T. 17. P. 204–240, цит. с. 231–232; *George Sand. Spiridion*. Berlin—Leipzig, 1839. P. 321.

⁷⁴ *Genevray*. George Sand. P. 141: «Belinskij a fait siens les mots de *Spiridion* condamnant les églises qui ont oublié, occulté, trahi le premier idéal chrétien». О французском религиозном социализме Леру и Жорж Санд как источнике обсуждаемых взглядов Белинского впервые написал историк французского религиозного социализма Жак Виар (создавший в 1985 г. «Ассоциацию друзей Пьера Леру» и вдохнувший новую жизнь в изучение этого полузабытого направления социалистической мысли): *Viard J. Socialistes chrétiens: George Sand, Dostoïevsky et Péguy // Études*. 1974. T. 341. P. 389–413, особ. p. 394.

⁷⁵ *Genevray*. George Sand. P. 121. См.: Панаев И. И. Литературные воспоминания / Вступ. статья и комм. И. Г. Ямпольского. М., 1988 (Литературные воспоминания). С. 278 («я перевел нарочно для него конец "Спиридиона"») и 279 (дата: зима 1841 г.). Женевре пытается выйти из затруднения через предположение о том, что Панаев знакомил Белинского с прочими сочинениями Леру (*Genevray*. George Sand. P. 121–122). Е. И. Кийко в комментарии к очерку «Старые люди» (в «Дневнике писателя» за 1873 г.) считает, что Панаев переводил для Белинского финал первой редакции, где революционные солдаты громят монастырь, но ошибочно полагает, что этот текст «редактировал» Леру, не зная о различии двух редакций романа (21, 378).

после событий: речь идет о периоде, когда Белинский переселился в дом Лопатина на углу Невского и Фонтанки, а это произошло только в 1842 г.⁷⁶ Поэтому панаевский перевод конца «Спиридиона» нужно все-таки датировать 1843-м годом и относить ко второй редакции. И действительно, в этой редакции концовка представляет собой самостоятельный трактат, который имело бы смысл переводить для Белинского, тогда как концовка первой редакции не требовала бы столь глубокого изучения.

Сравнение текста письма Белинского к Гоголю⁷⁷ и второй редакции «Спиридиона»⁷⁸ см. в таблице; цитата из романа Жорж Санд начинается с текста «Введения в Вечное Евангелие», которое читает Алексей; выделения полужирным шрифтом мои.

Белинский	Жорж Санд	Перевод с французского
Что Вы подобное учение опираете на православную церковь — это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма; но Христа-то зачем Вы примешали тут? Что Вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было <i>спасением</i> людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. <...> Но смысл учения Христова открыт философским движением прошлого века.	«<...> Le règne du Saint-Esprit a été prédit par Saint Jean, et c'est ce règne qui va succéder à la religion chrétienne, comme la religion chrétienne a succédé à la loi mosaïque.» — Quoi! s'écria Alexis, est-ce ainsi qu'il faut entendre le développement des paroles de Jésus à la Samaritaine: L'heure vient que vous n'adorerez plus le Père ni à Jérusalem, ni sur cette montagne, mais que vous l'adorerez en Esprit et en Vérité? Oui, la doctrine de l'Évangile éternel! cette doctrine de liberté, d'égalité et de fraternité <...> l'a entendu ainsi.	«<...> Царствие Святаго Духа было предсказано святым Иоанном, и это то царствие, которое сейчас наследует христианской религии, как и христианская религия наследовала закону Моисееву». — Как! — воскликнул Алексей, — это значит, что именно таким образом нужно понимать выражение Иисуса, обращенное к Самарянке: <i>Грядет час, егда ни в Иерусалимех, ни в горе сей поклонитесь Отцу, но поклонитесь ему в Дусе и в Истине</i> (ср.: Ин. 4; 21, 23)? Да, учение вечного Евангелия! — Это учение свободы, равенства и братства <...> поняло это так.

Объявить учение XVIII века о «свободе, равенстве и братстве» учением Христа могли только французские религиозные социалисты круга Пьера Леру⁷⁹. И, насколько сейчас известно, только вторая редакция «Спиридиона» могла стать тем произведением, в котором Белинский мог прочесть прямое заявление об этом.

Знал ли Достоевский, распространяя письмо Белинского, о том, что оно вдохновлено представлением о христианстве, почерпнутом из «Спиридиона»? Если он сам перечитывал «Спиридион» в редакции 1842 года, то должен был узнать те же мысли. Если Панаев именно с этого

⁷⁶ См. его прим. 250 в: Панаев. Литературные воспоминания. С. 399; ср. с. 277.

⁷⁷ Белинский В. Г. Полное собрание сочинений в 13 томах / Гл. ред. Н. Ф. Бельчиков. Т. 10. М., 1956. С. 214.

⁷⁸ George Sand. Œuvres. Nouvelle édition revue par l'auteur. II. Lélia. III. Spiridion. Paris, 1842. P. 429. Перевод мой.

⁷⁹ Разумеется, уже поздний Сен-Симон (1760–1825), отказавшийся от своей научной религии с культом Ньютона, в своем предсмертном и незавершенном произведении «Новое христианство» представил религиозное и мессианское учение, но с особым упором только на один принцип братства, что соответствовало его социальным воззрениям: «Dieu a dit: *Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres*; ce principe sublime renferme tout ce qu'il y a de divin dans la religion chrétienne» (*de Saint-Simon H. Nouveau christianisme, dialogues entre un Conservateur et un Novateur. Premier dialogue. Paris, 1825. P. 2*; «Бог сказал: *Люди должны вести себя как братья по отношению друг ко другу*; этот возвышенный принцип включает все, что есть божественного в христианской религии»). Ср. изложение этого учения в: [М. В. Буташевич-Петрашевский]. Нео-христианизм // Словарь иностранных слов, вошедших в состав Русского языка / Издаваемый Н. Кириловым. СПб., 1845. С. 239. Очевидно, что не этой традиции следует Белинский.

издания делал перевод для Белинского, то это означало популярность «иоакимитского» трактата Жорж Санд в той среде, к которой принадлежал и Достоевский. Его знакомство с Белинским состоялось несколько позже (в середине 1845 г.), но в очерке «Старые люди» («Дневник писателя» за 1873 г.) он еще вспоминал о Белинском того периода, когда тот «более всего уважал» Жорж Санд, Кабе, Леру и Прудона (21, 11).

Также мы знаем, что для Достоевского имело особенную важность выражение «вечное Евангелие». По крайней мере, он его подчеркнул карандашом и поставил на полях лигатуру NB в своем экземпляре Нового Завета на русском языке⁸⁰. Это выражение встречается в Апок. 14, 6, где его значение никак не разъясняется. Пометка Достоевского (датировать которую сколько-нибудь точно мы не можем) показывает, что для него какое-то разъяснение существовало, причем, такое, что делало это выражение особенно важным. Это однозначно указывает на то, что Достоевский узнал в нем «иоакимитский» термин. Прочитать об этом термине Достоевский мог в разных источниках, но прочитать и признать очень важным — только в немногих и только связанных с важной для него религиозной традицией Жорж Санд и Леру. Поэтому самым вероятным источником тут представляется «Спиридион» в редакции 1842 года.

Наконец, как отметил еще И. В. Пузына⁸¹, в своем некрологе в «Дневнике писателя» за июль 1876 г. Достоевский определяет значение Жорж Санд как выходящее далеко за пределы литературы: «...к половине сороковых годов слава Жорж Занда и вера в силу ее гения стояли так высоко, что мы, современники ее, все ждали от нее чего-то несравненно большего в будущем, неслыханного еще нового слова, даже чего-нибудь разрешающего и уже окончательного» (23, 36). Такие ожидания могли казаться уместными именно от автора «Спиридиона», особенно второй редакции. Эти ожидания не сбылись, но Достоевский признаётся, что до сих пор солидарен с ее идеалом будущего: «Жорж Занд не мыслитель, но это одна из самых ясновидящих предчувственниц (если только позволено выразиться такою кудрявою фразою) более счастливого будущего, ожидающего человечество, в достижение идеалов которого она бодро и великодушно верила всю жизнь, и именно потому, что сама, в душе своей, способна была воздвигнуть идеал. Сохранение этой веры до конца обыкновенно составляет удел всех высоких душ, всех истинных человеколюбцев» (23, 36–37). Здесь Достоевский говорит не только о Жорж Санд, но и о своей собственной религиозной вере в «счастливое будущее». Он только умалчивает, что и у него, как и у Жорж Санд, эта вера была хилиастической.

Пьер Леру

Не так давно было отмечено, что влияние на Достоевского религиозных социалистических мыслителей и, в частности, Пьера Леру изучалось недостаточно⁸². Но эти направления мысли и сами по себе изучались мало, будучи вытеснены своими атеистическими конкурентами не только из политической жизни, но и из поля зрения историков.

Говоря о влиянии на Достоевского Пьера Леру, нужно добавить к его социалистическому «иоакимизму», выраженному в «Спиридионе», еще, как минимум, два момента. Первый и главный — интерес к толкованию Апокалипсиса в хилиастическом смысле. Достоевский излагает суть подобного толкования в черновике ответа Градовскому, но, очевидно, имел это в виду уже в записях 1870 года. В «Спиридионе» рассуждений на эту тему нет, но зато их излагает самым подробным образом Пьер Леру в труде, который считался в середине 1840-х гг. его главной работой и поэтому не мог пройти мимо внимания Достоевского, — «О человечестве, его начале и его будущем, включая изложение истинного

⁸⁰ Коган Г. Ф. Вечное и текущее. (Евангелие Достоевского и его значение в жизни и творчестве писателя) // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 3. М., 1994. С. 27–42, особо. с. 29. Речь идет о подаренном Достоевскому в январе 1850 г. женами декабристов экземпляре издания: Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет. СПб., 1823. С. 604; см. скан этого экземпляра: https://fedordostoevsky.ru/pdf/evangelie_original.pdf

⁸¹ Пузына. George Sand et Dostoïevsky. P. 346.

⁸² Кибальник С. А. К вопросу о влиянии на Достоевского французской социально-утопической мысли и литературы (Достоевский и Этьен Кабе) // Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore / A cura di Stefano Aloe. Napoli, 2012, pp. 87–108, особ. p. 88.

определения религии и объяснение смысла, последовательности и взаимосвязи религии Моисеевой и христианства» (1840 г.; Достоевскому могло быть более доступно второе издание 1845 г.)⁸³. В этом произведении разбор соответствующего места Апокалипсиса⁸⁴ был подан в контексте подробнейшего анализа миллениаристских верований раннехристианского времени. Леру не был самостоятельным ученым, но в качестве автора как издававшейся им «Новой энциклопедии», так и своего труда «О человечестве» был компетентным компилятором научных данных, и поэтому история раннехристианского миллениаризма в его изложении не выглядит слишком устаревшей даже сегодня. Для неосведомленной аудитории миллениаризм в изложении Леру мог выглядеть как основное направление христианства, против которого никогда не выдвигали серьезных возражений. Повидимому, так его и воспринял Достоевский.

Второй момент — это вера в прогресс как в религию. Особенно яркая формулировка этой веры была дана Леру в программной статье, опубликованной в основанном Леру, Жорж Санд и Луи Виардо журнале *La Revue indépendante*, за которым внимательно следили в круге Белинского: «Есть нечто в нашем веке, что производит философов и уничтожает их, если они не хотят идти до конца. Это религия прогресса, религия человеческого равенства, религия будущего»⁸⁵. Достоевский мог прочитать эту статью через несколько лет после публикации, но даже если и не прочитал, то эхо этих и подобных слов до него докатилось. Слова Леонтьева о том, что православие Достоевского оказывается разновидностью религии прогресса, должны были казаться особенно обидными потому, что понятие «религии прогресса» для всех вокруг было лишь ироническим выражением, нарочито абсурдным, а для Достоевского — не было: это была настоящая вера его молодости. Достоевский не переставал ею дорожить, как видно из его слов памяти Жорж Санд.

Мессианский народ

«Иоахимитский» социализм Пьера Леру требовал учения о мессии, и этот мессия понимался в социалистическом духе — как мессия коллективный. Леру и Жорж Санд не делали ставок ни на какой конкретный народ, но в эпоху расцвета национальных движений было невозможно избежать, чтобы от этого воздерживались также и их друзья и ученики.

В истории социалистического движения особенно памятен случай Джузеппе Мадзини (Giuseppe Mazzini; 1805–1872), который узнал от своих друзей Леру и Жорж Санд об Иоахиме Флорском, вдохновился «Спиридионом» и вскоре стал сам пророком и апостолом «иоахимитского» откровения о Третьем Риме и объединении Италии, народ которой должен был стать мессией для всех остальных народов⁸⁶. Новое духовное состояние принесло ему значительный успех в политике, т.к. его роль в объединении Италии оказалась велика. В то же время, оно осложнило его положение в социалистическом движении и рассорило с Бакуниным⁸⁷. Прямых связей между Мадзини и Достоевским нет, но на существовании типологической параллели можно настаивать.

⁸³ *Leroux P.* De l'humanité, de son principe, et de son avenir; où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Mosaïsme et du Christianisme. 2 tomes. Deuxième éd. Paris, 1845. Интересно, что эта книга вышла с посвящением Беранже — которого Леонтьев упомянул рядом с Жорж Санд в своей статье «О всемирной любви».

⁸⁴ *Ibid.* Т. 2. Р. 193–194.

⁸⁵ «Ce quelque chose, en notre siècle, qui fait les philosophes et les défait quand ils ne veulent pas marcher jusqu'au bout, c'est la religion du progrès, la religion de l'égalité humaine, la religion de l'avenir»; *Leroux P.* Du cours de philosophie de Schelling. Aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne // *La Revue indépendante*. 1842. Т. 3. Р. 289–348, цит. р. 334.

⁸⁶ Подробно, с дальнейшей библиографией, см. монографию Софии Алюнни: *Alunni S.* Secolarizzazione gioachimita e teologia politica. Il messianismo di Giuseppe Mazzini. Roma, 2018.

⁸⁷ В своей брошюре «Политическая теология Мадзини и Интернационал» Бакунин определяет веру Мадзини как «la foi dans la prédestination messianique de l'Italie, reine des nations, avec Rome, capitale du monde» («вера в мессианское предназначение Италии, царицы народов, вместе с Римом, столицей мира»; *Bakounine M.* La théologie politique de Mazzini et l'Internationale. Neuchâtel, 1871. Р. 3).

Случай Адама Мицкевича⁸⁸ (1798–1855) может быть к Достоевскому ближе, хотя Мицкевич был просто другом Жорж Санд и Леру⁸⁹, не разделяя их увлечения социализмом. Жорж Санд и Мицкевич познакомились в 1836 г. О репутации Мицкевича в окружении Леру свидетельствует Мадзини: «Мицкевич для нас больше, чем поэт: он пророк, как и великие поэты Израиля, с которыми он имеет так много сходных черт»⁹⁰.

В 1843 г. Жорж Санд посетила несколько лекций Мицкевича о славянах и славянских литературах в Collège de France. Это был третий из четырех сезонов и первый, когда Мицкевич стал сильно отклоняться в политику и религию. В четвертом сезоне это отклонение стало настолько заметным, что ему отказали от чтения. Лекции пришлось на тот период (1841–1845), когда Мицкевич верил в мессианское и апостольское призвание Анджея Товяньского (Andrzej Towiański; 1799–1878) и был членом его религиозного кружка.

Плодом посещения лекций стала статья Жорж Санд, вышедшая в 1843 г. в *La Revue indépendante*, которую совершенно точно прочитали внимательно в Петербурге, так что либо ее текст, либо какие-то мысли из нее могли дойти и до Достоевского. Статья представляла собой небольшое предисловие за подписью G. S., после которого следовало много выдержек из курса Мицкевича⁹¹.

Жорж Санд пишет о Мицкевиче как об очень близком идейно мыслителе, но понимает его мессианство как индивидуалистическое (возможно, тут влияли не столько слова Мицкевича, сколько его принадлежность к кружку Товяньского). Поэтому она формулирует в качестве альтернативного понимание своего собственного кружка: «одним словом, мы веруем, что наш мессия — это народ, и что идея воплотится не в одном человеке, но в миллионах людей»⁹². В то же время, она оговаривается, что для славянских народов это может быть не так, как для французского: если во Франции «учение вечного Евангелия» («la doctrine de l'Évangile éternel»; курсивом выделено имя собственное, «иоахимитский» термин) уже не требует той мистической формы, в которую его облекали наши отцы, то «из этого не следует, что такая форма стала бесполезна для славянской расы, у которой нет таких же путей и таких же средств для развития» («il ne s'en suit pas qu'elle soit inutile à la race slave, qui n'a pas les mêmes voies et le même moyens de développement»)⁹³.

В следующем сезоне лекций Мицкевич решил заговорить прямо о мессианском значении славянских народов, особенно одного из них. Наступает новая эпоха, и лучше всего ее приближение ощущают те народы, кто не имеют, за что держаться на земле, — какова славянская раса. «Вот почему вся славянская раса, у которой нет почти ничего на земле, и чьи желания, все надежды покоятся в Боге, была избрана, чтобы первой узнать новое откровение. И потому же самому часть этой расы — народ, который в среде этой расы то же самое, что Франция в расе романской — <...> польская нация, была

⁸⁸ О польском мессианизме и месте в нем (почти во всех отношениях — главном) Адама Мицкевича см., прежде всего, работы Анджея Валицкого (1930–2020), начиная с первой и основополагающей: *Walicki A. The Paris Lectures of Mickiewicz and Russian Slavophilism* // *The Slavonic and East European Review*. 1968. Vol. 46. P. 155–175 (здесь впервые сделан вывод о наличии типологической параллели в образе мысли Мицкевича и польских мессианских мыслителей, с одной стороны, и славянофилов, с другой), и кончая итоговой: *Walicki A. Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*. Warszawa, 2006. См. также: *Rojek P. Mesjanizm integralny* // *Pressje*. 2011. No. 26. S. 20–49 (классификация польских мессианских концепций XIX в.).

⁸⁹ См.: *Markiewicz Z. Mickiewicz i George Sand: dzieje przyjaźni i jej odbicie w literaturze* // *Pamiętnik Literacki*. 1961. T. 52. No. 3. S. 51–76; *Dorota I. Les cours d'Adam Mickiewicz au Collège de France, vus par George Sand* // *Les amis de George Sand*. 2007. No. 29. P. 41–58.

⁹⁰ [Mazzini G.] *Adam Mickiewicz* // *The Polish Monthly Magazine* [London]. 1838. No. 2, November. P. 100–113, цит. pp. 100–101: «...for us, Mickiewicz is more than a poet, — he is a prophet, like the great poets of Israel, with whom he has so many points of resemblance». Авторство статьи установлено на основании переписки Мадзини; см., в частности: *Naliwajek Z. Romain Rolland et la littérature polonaise* // *Revue de littérature comparée*. 2003. No. 3 (307). P. 325–338, особ. p. 326.

⁹¹ G. S.<and>. De la littérature slave, par M. Adam Mickiewicz // *La Revue indépendante*. 1843. T. 7. P. 378–383 (вступительная статья), 383–401 (выписки из лекций).

⁹² Ibid. P. 381: «nous croyons, en un mot, que notre messie, c'est le peuple, et que l'idée s'incarnera, non dans un homme, mais dans des millions d'hommes» (курсив Жорж Санд).

⁹³ Ibid. P. 383.

расчленена, стерта с карты Европы, брошена блуждать по земному шару. <...> Эти люди, у которых больше нет ничего на земле, суть единственные, кто должны первыми понять то, что однажды должно воплотиться на земле»⁹⁴. Развивая свою мысль, Мицкевич уточнил, что «Польша была предназначена воплотить новое откровение; Франция предназначена первой его принять»⁹⁵. Тут интересно, что рассматривается «воплощение» некоего откровения в народе, который благодаря этому и становится мессианским. В византийском церковном учении похожим образом интерпретируется Церковь как Тело Христово, то есть тот народ Божий, в которого воплотился Логос. У Мицкевича на месте Церкви стоит народ в этническом смысле.

Чуть позже в этих же лекциях Мицкевич заявил: «я провозглашаю себя перед лицом неба живым свидетелем нового откровения» («je me proclame à la face du ciel le témoin vivant de la révélation nouvelle»), — и обратился к аудитории с предложением сказать, кто из слушателей тоже познал это откровение (тут многие встали и ответили «Да»)⁹⁶. Нельзя удивляться, что вскоре после подобных акций Collège de France постарался распрощаться с лектором.

При всех различиях, Мицкевич и Достоевский в «Пушкинской речи» типологически близки: наша нация самая бедная (в случае русских, речь, конечно, идет не о государстве, а о культурных традициях), но потому и избранная для того, чтобы осчастливить человечество. То, что человечеству надлежит быть осчастливленным, является презумпцией, которую не полагается обсуждать. И всё это произносится так, что аудитория отвечает восторгом.

Откуда все же «millenium»?

Если по существу хилиастические взгляды Достоевского происходят от Жорж Санд и Поля Леру, то это ставит перед нами вопрос, откуда у него взялся термин *millenium*. Французские социалисты им не пользовались, и в начале XIX в. этот термин был экзотическим за пределами англоязычной среды. Но мы уже знаем, что искать надо у социалистов. И действительно, этот термин постоянно использовал Роберт Оуэн (Robert Owen; 1771–1858), сделав его даже названием своего журнала⁹⁷. Оуэн был атеистом и считал религию для человечества крайне вредной. Тем не менее, он верил в социализм как неизбежно имеющую наступить новую эру, которую любил называть термином, заимствованным от английских протестантов, — *millen(n)ium*. Устроенные им коммуны также воплощали то, что он называл этим термином. Не обязательно было читать Оуэна (которого, впрочем, читали в кружке Петрашевцев⁹⁸), чтобы запомнить это слово.

⁹⁴ Mickiewicz A. L'Église et le Messie. II. Cours de littérature slave du Collège de France. (1843–1844). Publié d'après les notes sténographiques. Deuxième partie. Religion et politique. Paris, 1845. P. 206–207: «Voilà pourquoi la race slave entière, qui n'a presque rien sur la terre, et dont tous les désirs, toutes les espérances reposent en Dieu, a été choisie pour reconnaître la première la nouvelle révélation; et pourquoi aussi une fraction de cette race, le peuple qui, au milieu de la race slave, est ce qu'est la France dans la race romane, <...> la nation polonaise, a été démembrée, effacée de la carte de l'Europe, jetée errante sur le globe. <...> Ces hommes, qui n'ont plus rien sur la terre, sont les seuls qui doivent comprendre les premiers ce qui doit un jour régner sur la terre». Заметим, что критического издания лекционного курса Мицкевича нет до сих пор, т.к. на его пути стоят весьма сложные текстологические проблемы.

⁹⁵ Ibid. P. 269: «La Pologne était destinée à incarner la révélation nouvelle; la France est destinée à la recevoir la première».

⁹⁶ Ibid. P. 209.

⁹⁷ Claeys G. Machinery, Money and the Millennium: From Moral Economy to Socialism, 1815–1860. Princeton, 1987; Royle E. Robert Owen and the commencement of the millennium: A study of the Harmony community. Manchester—New York, 1998.

⁹⁸ Ср.: [М. В. Буташевич-Петрашевский]. Овенизм // Словарь иностранных слов, вошедших в состав Русского языка / Издаваемый Н. Кириловым. СПб., 1845. С. 363–366. Термин «овенизм», как и упоминавшийся выше «нео-христианизм» были выдуманы Петрашевским ради создания соответствующих словарных статей. Из библиотеки кружка Петрашевцев книгу то ли самого Оуэна, то ли о нем брал читать А. Н. Плещеев (Семевский В. И. Собрание сочинений. Т. 2. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы / Под ред. В. Водовозова. Ч. 1. М., 1922. С. 169) — друг Достоевского, который и привел его в этот кружок в 1846 г.

Заключение

Инновация Достоевского по отношению к славянофильству состояла в придании русскому народу мессианского значения и помещении его истории в эсхатологическую перспективу. Это замечали все заинтересованные современники (кроме И. С. Аксакова, которому очень уж не хотелось замечать). Кто-то, как поздние славянофилы, увидел в этом развитие славянофильского учения, а кто-то, как А. И. Кошелев, уклонение от него.

Современники не догадывались, что эсхатологическая перспектива у Достоевского милленаристская. Не догадывался даже Леонтьев, который безошибочно идентифицировал милленаристскую тенденцию, но все-таки так никогда и не мог подумать, будто Достоевский следует ей совершенно сознательно. Возможно, Достоевский собирался открыть свои милленаристские карты в февральском «Дневнике писателя» 1881 года, но теперь об этом остается только гадать.

Милленаризм был хотя и сокровенным, но твердым верованием Достоевского. Источник его определяется совершенно однозначно: это религиозный социализм Пьера Леру и Жорж Санд. Инициацией в это учение послужил роман Жорж Санд «Спиридон», первую редакцию которого Достоевский должен был прочитать в семнадцатилетнем возрасте. Глубоко проникнуться учением Леру Достоевский должен был в середине 1840-х годов, в круге общения Белинского и в кружке Петрашевского.

Сам полюбившийся ему термин *millenium* Достоевский мог заимствовать от Роберта Оуэна, но не обязательно из чтения его сочинений. Достаточно было и общения среди друзей-петрашевцев.

Наше источниковедческое исследование подтвердило вывод Леонтьева о том, что Достоевский следует современным европейским и вовсе не христианским мечтаниям о всеобщем благоденствии. Леонтьев, однако, не мог указать источник этих идей, поскольку они расходились с тем образом социализма, который стал привычным в 1870-е годы, когда Пьер Леру и весь религиозный социализм были забыты. Леонтьев был младше Достоевского на десять лет, но интеллектуальной моды на религиозный социализм уже не застал.

Истоки милленаризма Достоевского отсылают нас к истокам социализма. Сам термин «социализм» фиксируется впервые в 1827 г. в материале анонимного автора в англоязычном журнале, находившемся под влиянием Роберта Оуэна⁹⁹, а широкую известность он получил после того, как в 1832 г. его независимо впервые употребил по-французски Пьер Леру. Леру и, может быть, Оуэн оказываются авторами близких Достоевскому социалистических идей. В истории социалистических учений эти идеи обычно рассматриваются как рано умершие, но будет вернее сказать, что, перейдя к Достоевскому и к великому множеству тех, кто пытался после него примирить христианство с социализмом, эти идеи просто изменили способ своего бытия.

Библиографический список

Аксаков И. С. Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи // Русский Архив. 1873. Т. 11. Стлб. 2508–2529.

Ашимбаева Н. А. Майков. Письма к Достоевскому. 1867–1878 // Ашимбаева Н. Достоевский: контекст творчества и времени. Сб. статей. СПб., 2005 (Б-ка альманаха «Достоевский и мировая культура»). С. 91–168.

Бадалян Д. А. Неопубликованные письма И. С. Аксакова о Пушкинских торжествах 1880 г., участии в них Ф. М. Достоевского и М. Н. Каткова // Соловьевские исследования. 2023. Вып. 3 (79). С. 40–73.

Баршт К. А. О концепте *почва* в трудах старших славянофилов и в творчестве Ф. М. Достоевского 1860–1870-х гг. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. 2022. Т. 19. Вып. 1. С. 4–28.

⁹⁹ Вопреки часто встречающемуся утверждению о приоритете Леру. См.: Beer M. A History of British Socialism. Vol. 1. London—New York, 2002. P. 187 (впервые издано в 1919 г.).

- Баршт К. А. Философская теология Ф. Шлейермахера и религиозное реформаторство в произведениях И. В. Киреевского и Ф. М. Достоевского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4. № 1. С. 57–59.
- Белинский В. Г. Полное собрание сочинений в 13 томах / Гл. ред. Н. Ф. Бельчиков. Т. 10. М., 1956. 474 с.
- Библиотека Ф. М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание / Отв. ред. Н. Ф. Буданова. СПб., 2005. 336 с.
- Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского / [Изд. Н. Н. Страхов]. СПб., 1883. 839 с.
- [Буташиевич-Петрашевский М. В.]. Нео-христианизм // Словарь иностранных слов, вошедших в состав Русского языка / Издаваемый Н. Кириловым. СПб., 1845. С. 239.
- [Буташиевич-Петрашевский М. В.]. Овенизм // Словарь иностранных слов, вошедших в состав Русского языка / Издаваемый Н. Кириловым. СПб., 1845. С. 363–366.
- Викторович В. А. «Схватка с Градовским»: причины и следствия // Известный Достоевский. 2022. 9 (4). С. 231–261.
- Волгин И. Л. Письма И. С. Аксакова к Ф. М. Достоевскому // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1972. Т. 31. Вып. 4. С. 349–362.
- Гачева А. Г. Царствие Божие на земле в понимании Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. Вып. 7: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 4. Петрозаводск, 2005. С. 312–323.
- Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет. СПб., 1823. XVI, 620 с. Скан экземпляра Ф. М. Достоевского: https://fedordostoevsky.ru/pdf/evangelie_original.pdf
- Гроссман Л. Достоевский — реакционер. Достоевский и правительственные круги 1870-х годов. Письма консерваторов к Достоевскому / Науч. ред. О. Золотко. М., 2015. 140 с.
- Гроссман Л. П. Достоевский. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., 1965 (Жизнь замечательных людей. Вып. 4 (357)). 605 с.
- Гроссман Л. Последний роман Достоевского // Достоевский Ф. М. «Братья Карамазовы». М., 1935. С. 3–51.
- Дмитриев-Мамонов Э. А. Наука и предание // Отечественные записки. 1875. № 8. Современное обозрение. С. 245–265; № 11. Современное обозрение. С. 30–37.
- Дмитриев-Мамонов Э. А. Славянофилы. Историко-критический очерк. (По поводу статьи г-на Пыпина) // Русский Архив. 1873. Т. 11. Стлб. 2488–2508.
- Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Ежемесячное издание. 1881. Январь. СПб., 1881. 32 с.
- Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г. Переписка / Изд. подготовили С. В. Белов и В. А. Туниманов. Л., 1976 (Литературные памятники). 483 с.
- Дунаев А. Г. Предисловие [к разделу «Папий Иерапольский»] // Писания мужей апостольских / Сост. А. Г. Дунаев. Изд. 2-е. М., 2008 (Творения святых отцов и учителей Церкви). С. 429–445.
- Золотарев А. В. Своеобразие хилиастической утопии Достоевского // Русско-византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 12–26.
- Золотарев А. В. Спор Леонтьева с Достоевским о хилиазме: вхождение темы Апокалипсиса в круг проблем русской религиозной философии // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 150–160.
- Иванов П. К. Тайна святых. Введение в Апокалипсис. Париж, 1949. 606 с.
- Касаткина Т. А. «Записки из подполья» и «Маша лежит на столе...»: Опыт медленного чтения в ближайшем контексте // Достоевский и мировая культура. 2018. № 1. С. 121–147.

- Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М., 2019 (Русская литература и философия: пути взаимодействия). 335 с.
- Кафанова О. Б. Жорж Санд и русская литература XIX века. (Мифы и реальность). 1830–1860 гг. Томск, 1998. 410 с.
- Кибальник С. А. К вопросу о влиянии на Достоевского французской социально-утопической мысли и литературы (Достоевский и Этьен Кабе) // Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore / A cura di Stefano Aloe. Napoli, 2012, pp. 87–108.
- Кийко Е. И. Достоевский и Жорж Санд // Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae. 1982. Т. 24. № 1–2. Р. 65–85.
- Киреевский И. В. Полное собрание сочинений / Изд. А. И. Кошелев. 2 тома. М., 1861.
- Коган Г. Ф. Вечное и текущее. (Евангелие Достоевского и его значение в жизни и творчестве писателя) // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 3. М., 1994. С. 27–42.
- Корбелла К. Романо Гуардини: присутствие Христа в текстах Достоевского // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2. С. 147–159.
- Котельников В. А. Апокалиптика и эсхатология у Достоевского // Русская литература. 2011. № 3. С. 51–67.
- Котельников В. А. Средневековье Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 16. СПб., 2001. С. 23–31.
- Котельников В. А. Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красиньского // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 122–127.
- Котельников В. А. Ф. М. Достоевский на пути к «окончательному идеалу» // Русско-византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 11–25.
- Кошелев А. Отзыв по поводу слова, сказанного Ф. М. Достоевским на Пушкинском торжестве // Русская мысль. 1880. № 10. С. 1–6.
- Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. Т. 9. Литературно-критические статьи и рецензии 1860–1890 годов / Тексты подготовили и комментарии составили В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб., 2014. 974 с.
- Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. Т. 12. Кн. 3. Письма 1891 года. Дополнения / Тексты подготовили и комментарии составили В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб., 2021. 808 с.
- Лобковиц Н. Иоахим Флорский и Миллениум / Пер. с нем. Д. Атласа // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 55–68.
- Лурье В. Анонимная рецензия на Стихотворения А. С. Хомякова: Аполлон Григорьев или Ф. М. Достоевский? // Russian Literature. 2022. Vol. 134. Р. 73–95.
- Лурье В. М. Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. 2. СПб., 1996. С. 290–309.
- Лурье В. М. «Братья Карамазовы». «Дневник писателя». Дополнения к комментарию. 1. «Прилог по Дамаскину». 2. «Церковь — весь народ» // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. СПб., 1991. С. 246–249.
- Лурье В. М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // Studia Religiosa Rossica. 2020. № 1. С. 72–88.
- Мильчина В. А. О романе «Спиридон» // Жорж Санд. Спиридон / Пер. В. А. Мильчиной. М., 2012. С. 293–318.
- Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради. 1860—1881 гг. / Под ред. И. С. Зильберштейна и Л. М. Розенблюм. М., 1971 (Литературное наследство, т. 83). 727 с.
- Панаев И. И. Литературные воспоминания / Вступ. статья и комм. И. Г. Ямпольского. М., 1988 (Литературные воспоминания). 448 с.

- Самарин Ю. Ф. Собрание сочинений в пяти томах / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. Т. I. СПб., 2013. 527 с.
- Санд, Жорж. Спиридион / Пер. В. А. Мильчиной. М., 2012. 320 с.
- Семевский В. И. Собрание сочинений. Т. 2. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы / Под ред. В. Водовозова. Ч. 1. М., 1922. 217 с.
- Таубе М. Ф. Достоевский как Славянофил // *Idem*. Памятка о Ф. М. Достоевском. Харьков, 1906 (Отдельные оттиски из журнала «Мирный Труд» за 1906 г.). С. 1–14.
- Таубе М. Ф. Славянофильство и его определения. Харьков, 1905. 28 с.
- Хомяков А. С. Полное собрание сочинений и писем в 12 томах / Под ред. А. П. Дмитриева. Т. 8. СПб., 2021. 413 с.; Т. 9. СПб., 2021. 784 с.; Т. 10, ч. 1. СПб. (в печати).
- Шарапов С. Ф. Россия будущего / Сост., предисл., примеч., именной словарь А. Д. Каплина. М., 2011 (Русская цивилизация). 720 с.
- A. Ha. [von Harnack C. G. A.]. Millennium // *Encyclopaedia Britannica*. Vol. 18. London, 1911. P. 461–463.
- Alunni S. Secolarizzazione gioachimita e teologia politica. Il messianismo di Giuseppe Mazzini. Roma, 2018. 323 p.
- Bakounine M. La théologie politique de Mazzini et l'Internationale. Neuchâtel, 1871. 111 p.
- Beer M. A History of British Socialism. Vol. 1. London—New York, 2002. xxiv, 364 p.
- Bietenhard H. Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie. 2. Aufl. Zürich, 1955. 174 S.
- Bowman F. George Sand, le Christ et le Royaume // *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*. 1976. No. 28. P. 243–262.
- Claeys G. Machinery, Money and the Millennium: From Moral Economy to Socialism, 1815–1860. Princeton, 1987. xxx, 245 p.
- Cohn N. The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Revised and Expanded Edition. Oxford, 1970. 412 p.
- Court J. M. The Apocalypse: A Short History of Christian Millenarianism. London—New York, 2008. xv, 231 p.
- Daley B. E. The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991. xiv, 303 p.
- de Lubac H. La Postérité spirituelle de Joachim de Flore. 2 vols. Paris, 1979–1981.
- de Saint-Simon H. Nouveau christianisme, dialogues entre un Conservateur et un Novateur. Premier dialogue. Paris, 1825. viii, 91 p.
- Dorota I. Les cours d'Adam Mickiewicz au Collège de France, vus par George Sand // *Les amis de George Sand*. 2007. No. 29. P. 41–58.
- du Cange Ch. et al. Glossarium mediae et infimae latinitatis. Éd. augm. 10 tomes. Niort, 1883–1887.
- Erdmann M. The Millennial Controversy in the Early Church. Eugen, OR, 2005. xxv, 229 p.
- Frank J. Dostoevsky: The Seeds of Revolt. 1821–1849. 2nd printing, with corrections. Princeton, 1977. 424 p.
- Genevray F. George Sand et ses contemporains russes. Audience, échos, réécritures. Paris—Montréal, 2000 (Des idées et des femmes). 413 p.
- Gry L. Le millénarisme dans ses origines et son développement. Paris, 1904. 144 p.
- Guardini R. Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen, Leipzig, 1932. 377 S.
- Henriet P. George Sand et l'Église de l'avenir. À propos de *Spiridion* et de quelques autres œuvres // *Archives des sciences sociales des religions*. 2020. T. 190. P. 143–161.

- Hoog Naginski I. George Sand mythographe. Clermont-Ferrand, 2007 (Cahiers romantiques). 273 p.
- Hudspith S. Dostoevsky and the Idea of Russianness: A new perspective on unity and brotherhood. London—New York, 2004. x, 228 p.
- Karénine W. George Sand, sa vie et ses œuvres. T. 3. Paris, 1899. VI, 696 p.
- Leroux P. De l'humanité, de son principe, et de son avenir; où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Mosaïsme et du Christianisme. 2 tomes. Deuxième éd. Paris, 1845.
- Leroux P. Du cours de philosophie de Schelling. Aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne // La Revue indépendante. 1842. T. 3. P. 289–348.
- Lourié B. Alexei Khomiakov and the Slavophiles // Wiley-Blackwell Companion to Conciliarity in Modern Orthodox Christianity / Eds. I. Paert, A. Kolosova, A. Shishkov. Oxford (forthcoming).
- Maigne d'Arnis W.-H. Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Paris, 1866 [репринт: Hildesheim—New York, 1977]. 2336 col.
- Markiewicz Z. Mickiewicz i George Sand: dzieje przyjaźni i jej odbicie w literaturze // Pamiętnik Literacki. 1961. T. 52. No. 3. S. 51–76.
- [Mazzini G.] Adam Mickiewicz // The Polish Monthly Magazine [London]. 1838. No. 2, November. P. 100–113.
- Mickiewicz A. L'Église et le Messie. II. Cours de littérature slave du Collège de France. (1843–1844). Publié d'après les notes sténographiques. Deuxième partie. Religion et politique. Paris, 1845. XVI, 304 p.
- Naliwajek Z. Romain Rolland et la littérature polonaise // Revue de littérature compare. 2003. No. 3 (307). P. 325–338.
- Niermeyer J. F. Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Leiden, 1976. XIX, 1138 p.
- Pommier J. George Sand et le rêve monastique. *Spiridion*. Paris, 1966. 124 p.
- Puzyna I. Dostoevsky und das Evangelium Aeternum // Die christliche Frau. 1933. Jg. 31. S. 42–47.
- Puzyna I. George Sand et Dostoïevsky. La parenté littéraire des *Frères Karamazov* et du *Spiridion* // Études. 1939. T. 238. P. 345–360.
- Reeves M., Gould W. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century. 2nd ed. Oxford, 2001. 448 p.
- Renan E. Joachim de Flore et l'Évangile éternel // Revue des Deux Mondes. 1866. 2^e période. T. 64. P. 94–142.
- Rojek P. Mesjanizm integralny // Pressje. 2011. No. 26. S. 20–49.
- Rowley D. G. "Redeemer Empire": Russian Millenarianism // The American Historical Review. 1999. Vol. 104. No. 5. P. 1582–1602.
- Royce E. Robert Owen and the commencement of the millennium: A study of the Harmony community. Manchester—New York, 1998. xi, 274 p.
- S<and> G. De la littérature slave, par M. Adam Mickiewicz // La Revue indépendante. 1843. T. 7. P. 378–401.
- Sand G. Œuvres. Nouvelle édition revue par l'auteur. II. Lélia. III. Spiridion. Paris, 1842. 444 p.
- Sand G. Spiridion. Berlin—Leipzig, 1839. 368 p.
- Sand G. Spiridion. Dernière partie // Revue des Deux Mondes. 1839. Série 4. T. 17. P. 204–240.
- Sand G. Œuvres complètes / Sous la direction de Béatrice Didier. 1939. Spiridion / Édition critique par Isabelle Hoog Naginski, notes en collaboration avec Marie-Jacques Hoog. Paris, 2018 (Textes de littérature moderne et contemporaine, 197). 601 p.

Schmid J. Studien zu Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. I. Teil: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text. München, 1955 (Münchener theologische Studien, 1). [5], 296 S.

Svetlikova I. The Moscow Pythagoreans: Mathematics, Mysticism, and Anti-Semitism in Russian Symbolism. New York, 2013. x, 184 p.

Tabor J. D. Ancient Jewish and Early Christian Millennialism // Oxford Handbook of Millennialism. Ed. by Catherine Wessinger. Oxford, 2011. P. 252–266.

Tuveson E. L. Idem, Millennium and utopia: a study in the background of the idea of progress. 2nd ed. New York, 1964. 254 p.

Tuveson E. L. Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role. Chicago, 1968. 252 p.

Viard J. Socialistes chrétiens: George Sand, Dostoïevsky et Péguy // Études. 1974. T. 341. P. 389–413.

Walicki A. Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej. Warszawa, 2006. 281 s.

Walicki A. The Paris Lectures of Mickiewicz and Russian Slavophilism // The Slavonic and East European Review. 1968. Vol. 46. P. 155–175.

Webb Mealy J. After the Thousand Years: Resurrection and Judgment in Revelation 20. Sheffield, 1992 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 70). 250 p.

Καρμίρη Ί. Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνήμεια τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἔκδ. δευτέρα, ἐπιρρυθμμένη καὶ βελτιωμένη. 2 τόμοι. Τ. II. Graz, 1968. Σ. X, 435–1055.

Aksakov I. S. Pis'mo k izdatel'û po povodu predydušej stat'i // Russkij Arhiv. 1873. T. 11. Stlb. 2508–2529.

Ašimbaeva N. A. Majkov. Pis'ma k Dostoevskomu. 1867–1878 // Ašimbaeva N. Dostoevskij: kontekst tvorčestva i vremeni. Sb. statej. SPb., 2005 (B-ka al'manaha «Dostoevskij i mirovaâ kul'tura»). S. 91–168.

Badalân D. A. Neopublikovannye pis'ma I. S. Aksakova o Puškinskih toržestvah 1880 g., učastii v nih F. M. Dostoevskogo i M. N. Katkova // Solov'evskie issledovaniâ. 2023. Vyp. 3 (79). S. 40–73.

Baršt K. A. O koncepte počva v trudah starših slavânofilov i v tvorčestve F. M. Dostoevskogo 1860–1870-h gg. // Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Âzyk i literatura. 2022. T. 19. Vyp. 1. S. 4–28.

Baršt K. A. Filozofskaâ teologijâ F. Šlejermahera i religioznoe reformatorstvo v proizvedenijah I. V. Kireevskogo i F. M. Dostoevskogo // Filozofičeskie pis'ma. Russko-evropejskij dialog. 2021. T. 4. № 1. S. 57–59.

Belinskij V. G. Polnoe sobranie sočinenij v 13 tomah / Gl. red. N. F. Bel'čikov. T. 10. M., 1956. 474 s.

Biblioteka F. M. Dostoevskogo. Opyt rekonstrukcii. Naučnoe opisanie / Otv. red. N. F. Budanova. SPb., 2005. 336 s.

Biografijâ, pis'ma i zametki iz zapisnoj knižki F. M. Dostoevskogo / [Izd. N. N. Strahov]. SPb., 1883. 839 s. [Butaševič-Petraševskij M. V.]. Neo-hristianizm // Slovar' inostrannyh slov, vošedših v sostav Russkogo âzyka / Izdavaemyj N. Kirilovym. SPb., 1845. S. 239.

[Butaševič-Petraševskij M. V.]. Ovenizm // Slovar' inostrannyh slov, vošedših v sostav Russkogo âzyka / Izdavaemyj N. Kirilovym. SPb., 1845. S. 363–366.

Viktorovič V. A. «Shvatka s Gradovskim»: pričiny i sledstviâ // Neizvestnyj Dostoevskij. 2022. 9 (4). S. 231–261.

Volgin I. L. Pis'ma I. S. Aksakova k F. M. Dostoevskomu // Izvestiâ AN SSSR. Seriâ literatury i âzyka. 1972. T. 31. Vyp. 4. S. 349–362.

Gačeva A. G. Carstvie Božie na zemle v ponimanii F. M. Dostoevskogo // Problemy istoričeskoj poëtiki. Vyp. 7: Evangel'skij tekst v russkoj literature HVIII–HH vekov: citata, reminiscenciâ, motiv, sūžet, žanr. Vyp. 4. Petrozavodsk, 2005. S. 312–323.

Gospoda našego Iisusa Hrista Novyj Zavet. SPb., 1823. XVI, 620 c. Skan èkzemplâra F. M. Dostoevskogo: https://fedordostoevsky.ru/pdf/evangelie_original.pdf

Grossman L. Dostoevskij — reakcioner. Dostoevskij i pravitel'stvennye krugi 1870-h godov. Pis'ma konservatorov k Dostoevskomu / Nauč. red. O. Zolot'ko. M., 2015. 140 s.

- Grossman L. P. Dostoevskij. Izd. 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe. M., 1965 (Žizn' zamečatel'nyh lûdej. Vyp. 4 (357)). 605 s.
- Grossman L. Poslednij roman Dostoevskogo // Dostoevskij F. M. «Brat'â Karamazovy». M., 1935. S. 3–51.
- Dmitriev-Mamonov È. A. Nauka i predanie // Otečestvennye zapiski. 1875. № 8. Sovremennoe obozrenie. S. 245–265; № 11. Sovremennoe obozrenie. S. 30–37.
- Dmitriev-Mamonov È. A. Slavânofily. Istoriko-kritičeskij očerk. (Po povodu stat'i g-na Pypina) // Russkij Arhiv. 1873. T. 11. Stlb. 2488–2508.
- Dostoevskij F. M. Dnevnik pisatelâ. Ežemesâčnoe izdanie. 1881. Ânvar'. SPb., 1881. 32 c.
- Dostoevskij F. M., Dostoevskaâ A. G. Perepiska / Izd. podgotovili S. V. Belov i V. A. Tunimanov. L., 1976 (Literaturnye pamâtniki). 483 s.
- Dunaev A. G. Predislovie [k razdelu «Papij Ierapol'skij»] // Pisaniâ mužej apostol'skih / Sost. A. G. Dunaev. Izd. 2-e. M., 2008 (Tvorenâ svâtyh otcov i učitelej Cerkvi). S. 429–445.
- Zolotarev A. V. Svoeobrazie hiliastičeskoj utopii Dostoevskogo // Russko-vizantijskij vestnik. 2022. № 3 (10). S. 12–26.
- Zolotarev A. V. Spor Leont'eva s Dostoevskim o hiliazme: vhoždenie temy Apokalipsisa v krug problem russkoj religioznoj filosofii // Hristianskoe čtenie. 2018. № 4. S. 150–160.
- Ivanov P. K. Tajna svâtyh. Vvedenie v Apokalipsis. Pariž, 1949. 606 c.
- Kasatkina T. A. «Zapiski iz podpol'â» i «Maša ležit na stole...»: Opyt medlennogo čtenâ v bližajšem kontekste // Dostoevskij i mirovaâ kul'tura. 2018. № 1. S. 121–147.
- Kasatkina T. A. Dostoevskij kak filosof i bogoslov: hudožestvennyj sposob vyskazyvaniâ. M., 2019 (Russkaâ literatura i filosofîâ: puti vzaimodejstviâ). 335 s.
- Kafanova O. B. Žorž Sand i russkaâ literatura XIX veka. (Mify i real'nost'). 1830–1860 gg. Tomsk, 1998. 410 s.
- Kibal'nik S. A. K voprosu o vliânii na Dostoevskogo francuzskoj social'no-utopičeskoj mysli i literatury (Dostoevskij i Èt'en Kabe) // Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore / A cura di Stefano Aloe. Napoli, 2012, pp. 87–108.
- Kijko E. I. Dostoevskij i Žorž Sand // Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae. 1982. T. 24. № 1–2. P. 65–85.
- Kireevskij I. V. Polnoe sobranie sočinenij / Izd. A. I. Košelev. 2 toma. M., 1861.
- Kogan G. F. Večnoe i tekušee. (Evangelië Dostoevskogo i ego značenie v žizni i tvorčestve pisatelâ) // Dostoevskij i mirovaâ kul'tura. Al'manah. № 3. M., 1994. S. 27–42.
- Korbella K. Romano Guardini: prisutstvie Hrista v tekstah Dostoevskogo // Dostoevskij i mirovaâ kul'tura. 2019. № 2. S. 147–159.
- Kotel'nikov V. A. Apokaliptika i èshatologîâ u Dostoevskogo // Russkaâ literatura. 2011. № 3. S. 51–67.
- Kotel'nikov V. A. Srednevekov'e Dostoevskogo // Dostoevskij. Materialy i issledovaniâ. T. 16. SPb., 2001. S. 23–31.
- Kotel'nikov V. A. Teologiâ istorii Ioahima Florskogo v recepciâh F. Dostoevskogo i Z. Krasin'skogo // Voprosy filosofii. 2011. № 4. S. 122–127.
- Kotel'nikov V. A. F. M. Dostoevskij na puti k «okončatel'nomu idealu» // Russko-vizantijskij vestnik. 2022. № 2 (9). S. 11–25.
- Košelev A. Otzyv po povodu slova, skazannogo F. M. Dostoevskim na Puškinskom toržestve // Russkaâ mysl'. 1880. № 10. C. 1–6.
- Leont'ev K. N. Polnoe sobranie sočinenij i pisem v dvenadcati tomah. T. 9. Literaturno-kritičeskie stat'i i recenzii 1860–1890 godov / Teksty podgotovili i kommentarii sostavili V. A. Kotel'nikov, O. L. Fetisenko. SPb., 2014. 974 s.
- Leont'ev K. N. Polnoe sobranie sočinenij i pisem v dvenadcati tomah. T. 12. Kn. 3. Pis'ma 1891 goda. Dopolneniâ / Teksty podgotovili i kommentarii sostavili V. A. Kotel'nikov, O. L. Fetisenko. SPb., 2021. 808 s.
- Lobkovic N. Ioahim Florskij i Millenium / Per. s nem. D. Atlasa // Voprosy filosofii. 2002. № 3. S. 55–68.
- Lur'e V. Anonimnaâ recenziâ na Stihotvorenâ A. S. Homâkova: Apollon Grigor'ev ili F. M. Dostoevskij? // Russian Literature. 2022. Vol. 134. P. 73–95.
- Lur'e V. M. Dogmatika «religii lûbvi». Dogmatičeskie predstavlenâ pozdnego Dostoevskogo // Hristianstvo i russkaâ literatura. Sb. 2. SPb., 1996. S. 290–309.

- Lur'e V. M. «Brat'â Karamazovy». «Dnevnik pisatelâ». Dopolneniâ k kommentariû. 1. «Prilog po Damaskinu». 2. «Cerkov' — ves' narod» // Dostoevskij. Materialy i issledovaniâ. T. 9. SPb., 1991. S. 246–249.
- Lur'e V. M. «Sobornost'»: poâvlenie termina i ponâtiâ v trudah Psevdo-Homâkova // Studia Religiosa Rossica. 2020. № 1. S. 72–88.
- Mil'čina V. A. O romane «Spiridion» // Žorž Sand. Spiridion / Per. V. A. Mil'činoj. M., 2012. S. 293–318.
- Neizdannyy Dostoevskij. Zapisnye knižki i tetradi. 1860—1881 gg. / Pod red. I. S. Zil'berštejna i L. M. Rozenblûm. M., 1971 (Literaturnoe nasledstvo, t. 83). 727 s.
- Panaev I. I. Literaturnye vospominaniâ / Vstup. stat'â i komm. I. G. Âmpol'skogo. M., 1988 (Literaturnye vospominaniâ). 448 s.
- Samarin Ů. F. Sobranie sočinenij v pâti tomah / Pod obš. red. A. N. Nikolûkina. T. I. SPb., 2013. 527 s.
- Sand, Žorž. Spiridion / Per. V. A. Mil'činoj. M., 2012. 320 s.
- Semevskij V. I. Sobranie sočinenij. T. 2. M. V. Butaševič-Petraševskij i petraševcy / Pod red. V. Vodovozova. Č. 1. M., 1922. 217 s.
- Taube M. F. Dostoevskij kak Slavânofil // Idem. Pamâtka o F. M. Dostoevskom. Har'kov, 1906 (Otdel'nye ottiski iz žurnala «Mirnyj Trud» za 1906 g.). S. 1–14.
- Taube M. F. Slavânofil'stvo i ego opredeleniâ. Har'kov, 1905. 28 s.
- Homâkov A. S. Polnoe sobranie sočinenij i pisem v 12 tomah / Pod red. A. P. Dmitrieva. T. 8. SPb., 2021. 413 s.; T. 9. SPb., 2021. 784 s.; T. 10, č. 1. SPb. (v pečati).
- Šarapov S. F. Rossiâ budušego / Sost., predisl., primeč., imennoj slovar' A. D. Kaplina. M., 2011 (Russkaâ civilizaciâ). 720 s.

Лурье Вадим Миронович, д.филос.н., вед.н.с. Института философии и права СО РАН. 630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8. +7 921 993 7217, hieromonk@gmail.com
Basil Lourié