Татьяна Ковалевская

**Ф.М. Достоевский и Америка: роман Г. Бичер-Стоу
«Ольдтоунские старожилы»
и вопросы кальвинистской теологии.**

Tatyana Kovalevskaya

**Fyodor Dostoevsky and America: Harriet Beecher
Stowe's *Oldtown Folks* and Issues of Calvinist Theology**

Об авторе: Татьяна Вячеславовна Ковалевская, доктор филос. наук, доцент, профессор кафедры иностранных языков ФМОиЗР ИАИ, Российский государственный гуманитарный университет (Москва).

E-mail: tkowalewska@yandex.ru

Аннотация: В данной статье рассматривается образ Америки в художественной философии Достоевского. Приводится краткий обзор литературы по данному вопросу, включая литературный, политический, и мифологический аспекты трактовки темы Америки у Достоевского. Основное внимание уделяется философско-религиозному значению Америки, рассматриваемой как порождение двух на первый взгляд равнонаправленных импульсов – просвещенческих представлений об идеальном государстве (о провале этого утопического восприятия Америки пишет А.С. Пушкин в статье «Джон Теннер») и протестантизма в его радикальном пуританском изводе (религиозной жизни пуритан посвящен роман Г. Бичер-Стоу «Ольдтоунские старожилы», русский перевод которого печатался в журнале «Заря» во время работы Достоевского над «Бесами»). Как порождение антихристианской по своей сути деистической философии Просвещения (в этом отношении особенно показателен памфлет идейного вдохновителя американской революции, английского корсетника Томаса Пейна «О религии деизма в сравнении с христианской религией»), Америка уже могла видаться Достоевскому рукотворной антиутопией. Пуритане же полагали себя древнем Израилем, избранными, богоизбранным народом. Вследствие этого в полном логическом соответствии с представлениями Ж.-Ж. Руссо в «Общественном договоре» о теократии как о воплощении духа народа в образе бога, Америка создает религиозную философию себя как бога. Америка

есть объект веры. В таком качестве Америка предстает готовым воплощением идеи Шатова о том, что бог есть синтетическая личность всего народа, изживающая других богов без всякого примирения. Поэтому Америка в «Бесах» становится религиозно-политическим антиподом России, воплощающим в себе то, что происходит, когда бог низводится до народа в противовес сохранению истинного образа Бога в душе народа, как представлял себе миссию народа-богоносца Достоевский.

Ключевые слова: Протестантизм, пуританство, кальвинизм, Гарриет Бичер-Стоу, «Ольдтоунские старожилы», А.С. Пушкин, «Джон Теннер», избранные, предопределение, «Бесы».

Для цитирования: Ковалевская Т.В. Ф.М. Достоевский и Америка: роман Г. Бичер-Стоу «Ольдтоунские старожилы» и вопросы кальвинистской теологии // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2020. № 2(10). С. 61-94. DOI 10.22455/2619-0311-2020-2-61-94

About the author: Tatyana V. Kovalevskaya, Doctor of Philosophical Sciences, Docent, Full Professor, Foreign Languages Department of the School of International Relations and Regional Studies, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities (Moscow).

E-mail: tkowalewska@yandex.ru

Abstract: The article considers the image of America in Dostoevsky's artistic philosophy. It gives a brief overview of existing research, including literary, political, and mythological aspects of the American topos in Dostoevsky. The article focuses on the philosophical and religious significance of America viewed as the product of two seemingly contradictory impulses. One is the Enlightenment concept of an ideal state (Alexander Pushkin in his article "John Tanner" writes about the failure of this utopian perception of America) and the second is Protestantism in its radical Puritan form (Harriet Beecher Stowe's novel *Oldtown Folks* treats the issues of Puritans' religious life; its Russian translation was published in the *Zarya* journal when Dostoevsky worked on *The Devils*). As the product of essentially anti-Christian, deistic philosophy of the Enlightenment ("Of the Religion of Deism Compared with the Christian Religion" by Thomas Paine, an English corset-maker and one of the ideological fathers of the American revolution, is particularly telling in this regard), America could already appear to Dostoevsky as a man-made dystopia. Puritans viewed themselves as the ancient Israel, the elect, God's chosen people. Consequently, in full logical accord with the ideas of Rousseau in *The Social Contract* that theocracy means representing the national character of a people in the image of a god, America creates a religion of itself as a god. America must be believed in. In this capacity, America embodies Shatov's idea of a god being the synthetic personality of the people that excludes all other gods irreconcilably. America thus becomes Russia's religious and political opposite as America exemplifies what happens when God is reduced an attribute of nationality as opposed to keeping the true image of God in people's soul as Dostoevsky viewed the mission of a God-bearing people.

Key words: Protestantism, Puritanism, Calvinism, Harriet Beecher Stowe, *Oldtown Folks*, Alexander Pushkin, "John Tanner," the elect, predestination, *The Devils*.

For citation: Kovalevskaya T.V. Fyodor Dostoevsky and America: Harriet Beecher Stowe's *Oldtown Folks* and Issues of Calvinist Theology. *Dostoevsky and World Culture. Philological journal*, 2020, No 2(10), pp.61-94.

DOI 10.22455/2619-0311-2020-2-61-94

В данной работе будет рассмотрен образ Америки в творчестве Достоевского в нескольких аспектах. Америка существует для писателя как часть языкового пространства; как политическая единица; как пространство мифа; как пространство литературных текстов; как религиозная сущность.

На языковом уровне Америка часто входит в лексикон писателя двумя фразами «последний могикан» и «открыть Америку». Первая фраза употребляется ровно в таком же смысле, как и в современном русском языке, и, как представляется, идейно практически не связана с романом Дж. Ф. Купера, из названия которого она пришла: «Наум, этот своего рода последний могикан...» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 101]; «это, так сказать, обломки, последние могикане теоретического, оторвавшегося от народа и жизни русского европейничанья...» [Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 122]; «эти “последние могикане” старых теорий» [Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 123]. В отличие от «последнего могикана», выражение «открыть Америку» у Достоевского используется совершенно иначе, нежели сегодня. На самом деле открытие Америки для Достоевского – не нечто всем известное, тем не менее выдаваемое за новейшее открытие, но совершенно противоположное – именно такое открытие, которое все хотели бы совершить, открытие, отмечающее новую эпоху в развитии человечества. «Вот, дескать, на что ухлопал я всю мою жизнь, вот что связало меня по рукам и ногам, вот что помешало мне открыть порох! Не было бы этого, я, может быть, непременно бы открыл либо порох, либо Америку, – наверно еще не знаю что, но только непременно бы открыл!» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 386].

Стоит отметить, что Достоевский был не одинок в использовании этого выражения именно в таком значении. Выражение «открыть Америку» в XIX в. вообще часто использовалось именно в смысле «совершить великое открытие». Любопытно, что именно о порохе и Америке ранее (в «Сатирах в прозе», 1859–1862) писал и литературный противник Достоевского М.Е. Салтыков-Щедрин:

Мирозозерцание это состоит в отсутствии всякого мирозозерцания. Нет мерила для оценки явлений, нет мерила для распознавания не только добра от зла, но и стола от оврага. В глазах глуповца мир представляется чем-то разрозненным, расплзшимся, чем-то вроде

мешка, в который понапилили разнообразнейшей всячины и потом взболтали. Глуповец видит забор и думает о заборе, видит реку и думает о реке, а о заборе забыл. Это для него легко и удобно, потому что дает ему возможность целую жизнь забавляться игрою в бирюльки, вытаскивать которые он великий мастер. Конкретность внешнего мира подавляет его, и оттого он не может ни изобрести порох, ни открыть Америку. <...> Я патриот и желал бы, чтоб Глупов как можно скорей сказал свое слово, чтоб он немедленно же изобрел порох и открыл Америку. <...> Поймите, что от вас совсем даже не так много требуется, как вы думаете; что никто не ожидает, чтоб вы непременно, не сходя с места, сделались умовцами, немедленно сказали новое слово и изобрели порох! От вас требуется только, чтоб вы оказали охоту и прилежание – и ничего больше! Порох и Америка придут впоследствии: они придут тогда, когда вы вытвердите азбуку и когда при этом не будет ни пожиманий, ни постукивания [Салтыков-Щедрин].

Топос открытия Америки у Достоевского задает одновременно параллели между Америкой и Россией и противопоставление этих двух стран, что будет иметь большое значение на протяжении всего творчества писателя. «Когда у нас все наши русские люди узнают о том, что мы так сильны, тогда и мы добьемся того, что воевать уже не будем, тогда в нас уверует и впервые *откроет* нас, как когда-то Америку, Европа» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 98]. Открытие Америки – знак начала новой эпохи. «Крайнезападный мир под влиянием открытия Америки, новой науки и новых начал искать переродиться в новую истину, в новый фазис» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 153].

Америка как мифологический и мифологизированный образ настолько полно исследована в статье А.Л. Ренанского [Ренанский, 2015], что его анализ хочется назвать исчерпывающим. Сходный анализ содержится и в статье Ю.В. Ситниковой [Ситникова, 2014]. Об утопичности образа Америке и о бегстве в Америку подробно писала Н.Э. Фаликова [Фаликова, 1994].

Литературные связи Достоевского с Америкой исследовались, насколько удалось установить, прежде всего в соотношении с творчеством Эдгара По, и это ожидаемо, поскольку именно его рассказы Достоевский печатал в своем журнале и к ним написал программное предисловие. Наиболее полно литературные связи между Достоевским и По разработаны в статье Г. Боград [Боград, 2010].

Подробно также исследовался мотив бегства в Америку как бегства от любой ответственности, от себя, как уход в полную свободу, вернее, волю, не ограниченную никакими преградами: «Если же убеждены, что у дверей нельзя подслушивать, а старушенок можно лущить чем попало, в свое удовольствие, так уезжайте куда-нибудь поскорее в Америку!» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 373]. Эта цитата из «Преступления и наказания» сопровождается комментарием: «В Америку бегут как на Луну – место, где нет законов, установлений и представлений о добре и зле» [Сараскина]. Однако здесь важно отметить, что в Америке не то чтобы совсем нет законов – это место, где старушек убивать можно, а вот у дверей подслушивать нельзя. Ведь именно это подразумевает подслушавший разговоры Раскольников и Свидригайлов. Америка – место, где человек, лишивший жизни другого человека, может упрекать собеседника за нарушение правил приличия. Таким образом, Америка оказывается не просто местом отсутствия всяких нравственных норм, но страной перевернутой нравственной иерархии, где светские приличия, т.е. мнение людей, важнее нравственных заповедей, т.е. установлений Бога.

В данной статье мы не будем заново исследовать то, что уже было разработано предыдущими исследователями, и обратимся прежде всего к Америке как религиозной и религиозно-политической сущности и к американской политике как последствию американской религии. Но в качестве анализа источников познаний Достоевского об этих сторонах американской жизни мы обратимся прежде всего к художественной литературе, к тем произведениям американских авторов, которые, насколько нам известно, не обращали на себя особого внимания ученых.

Важность Америки как некоей загадочной параллели России открывается в набросках к очерку «Влас» в «Дневнике писателя» за 1873 г. «Мы странное государство. Во-первых, как никакое. Америка» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 297]. Черновые записи Достоевского вообще часто оказываются более откровенными, прямыми, чем беловые тексты. Так и здесь в самой отрывочности этой записи, возможно, лучше, чем в последовательно сформулированных высказываниях, отражается ход мысли писателя. Он думает о России. Она – странное государство. Уникальное – «как никакое». И тут же, немедленно, отчасти даже неожиданно, ему в голову приходит Америка. Можно предположить, что Америка как-то связана с этой уникальностью. Но она может быть с ней

связана только отношением противоположности, потому что иначе Россия уже не будет «как никакое» другое государство. Но в каких именно отношениях Россия и Америка представляют собой две противоположности? Мы уже отметили, что Америка – страна перевернутой иерархии нравственных ценностей. В мысли Достоевского, таким образом, задается последовательное и настойчивое противопоставление Америки как своего рода перевернутого двойника России.

Одним из литературно-публицистических текстов, актуальных для Достоевского в связи с Америкой, была статья А.С. Пушкина «Джон Теннер», опубликованная в 1836 г. Достоевский эту статью не только знал, но и постоянно помнил о ней. В 1856 г. он пишет Чокану Валиханову: «Напишите статью о Степи. <...> Так было бы ново, а Вы конечно знали бы что писать (например, вроде “Джона Теннера” в переводе Пушкина, если помните)» [Достоевский, 1972–1990, т. 28₁, с. 249]. Упомянутую Достоевским статью, посвященную мемуарам некоего Джона Теннера, в детстве похищенного индейцами, прожившего среди них 30 лет, а потом вернувшегося в общество белых американцев, Пушкин опубликовал в 1836 г., дав в ее начале следующую характеристику Америки:

<...> несколько глубоких умов в недавнее время занялись исследованием нравов и постановлений американских, и их наблюдения **возбудили снова вопросы, которые полагали давно уже решенными**. Уважение к сему новому народу и к его уложению, **плоду новейшего просвещения**, сильно поколебалось. С изумлением увидели демократию в ее отвратительном цинизме, в ее жестоких предрассудках, в ее нестерпимом тиранстве. Всё благородное, бескорыстное, всё возвышающее душу человеческую – подавленное неумолимым эгоизмом и страстию к довольству (comfort); большинство, нагло притесняющее общество; рабство негров посреди образованности и свободы; родословные гонения в народе, не имеющем дворянства; со стороны избирателей алчность и зависть; со стороны управляющих робость и подобострастие; талант, из уважения к равенству, принужденный к добровольному ostracism; богач, надевающий оборванный кафтан, дабы на улице не оскорбить надменной нищеты, им втайне презираемой: такова картина Американских Штатов, недавно выставленная перед нами [Пушкин, 1981, с. 161].

Сочетание комментариев Пушкина к книге Джона Теннера и совета Достоевского Валиханову позволяет предположить, что в восприятии Америки и американских писателей у Достоевского можно выделить два уровня – уровень литературных приемов и тематики и уровень идеологической наполненности.

С точки зрения приемов и тематики американские писатели вполне могли служить моделями для Достоевского и других авторов: следуя примеру Джона Теннера, который 30 лет провел среди индейцев, а потом описал свою историю, Чокан Валиханов может написать о степи, что тоже станет новаторской тематикой для русской литературы. Сам Достоевский тоже пользуется новаторскими для того времени литературными приемами По (убийца известен заранее, он сам разоблачает себя перед служителями закона – всё это приемы, использованные в «Черном коте» и «Сердце-обличителе», напечатанных в журнале братьев Достоевских), но, сравнивая По и Гофмана, Достоевский отказывает американцу в идеале, который, в его философии творчества, необходим каждому истинному художнику. Более того, в качестве проявления именно американской натуры По русский писатель отмечает материальность: «В Поэ если и есть фантастичность, то какая-то **материальная**, если б только можно было так выразиться. Видно, что он вполне **американец**, даже в самых фантастических своих произведениях» [Достоевский, 1972–1990, т. 19, с. 89]. Интересно также отметить, что фантастичность воспринимается как нечто, противоположное самой сути американской нации: По – вполне американец, *несмотря* на свою фантастичность, и его американская натура проявляется именно в материалистичности. Материалистичность будет далее играть важную роль в рассмотрении качеств американской нации. Но пока что важно отметить, что формальное сходство не исключает идеологического противопоставления, а, возможно, и подсказывает идейный контраст между американским автором фантастической готической прозы и русским писателем, традиционно относимым к реалистам, который, однако называл себя «реалистом в высшем смысле», а от критиков и исследователей удостоился именования «фантастического реалиста».

Это противопоставление проявляется в восприятии и воплощении образа Америки у Достоевского как совершенно особого политического и, более того, политико-религиозного феномена. В тексте Пушкина Америка и ее уложения именуются «плодом новейшего

просвещения». Таким образом, Америка как государство была призвана воплотить в себе политико-философские представления Просвещения об идеальном государстве. Предполагалось, что все социальные коллизии, составлявшие бедствия государственного устройства Старого Света, в Америке были благополучно разрешены, но оказалось, что это далеко не так. Проблема Америки как воплощения идеального государственного устройства становится особенно важной для Достоевского во время написания «Бесов», и далеко не случайно Шатов и Кириллов формулируют свои идеи именно в Америке.

Для Достоевского уже само по себе представление о любом государстве как воплощении идеалов Просвещения было проблематичным. Начать хотя с того, что в «Общественном договоре», например, Руссо прямо провозглашал бесполезность христианства как государственной веры и утверждал необходимость особой гражданской религии:

Если рассматривать религию в ее зависимости от общества, то она является либо общей, либо частной; кроме того, ее можно разделить на два вида, а именно: на религию человека и на религию гражданина. Первая, без храмов, без алтарей, без обрядов, сводится к внутреннему почитанию высшего Божества и из вечных обязанностей, внушенных моралью; она является чистой и простой религией Евангелия, подлинным теизмом и может быть названа естественным и божественным правом. <...> Но эта религия, поскольку она не находится в какой-либо особой зависимости от политического организма, оставляет за законами только ту силу, которой они обладают сами по себе, не добавляя к ним никакой другой; и по этой причине важнейшие узы отдельно взятого общества остаются неиспользованными. И более того, не привязывая сердца граждан к государству, она их отделяет от остальных земных привязанностей. Я не знаю ничего более противоречащего духу общества. <...> Так значит, существует чисто гражданский символ веры: его догматы именно суверену надлежит устанавливать, но не как догматы религии, но как суждение о том, что есть общежитие, не веря в которые невозможно быть хорошим гражданином и верным подданным. Не имея власти обязать кого бы то ни было верить в них, суверен может изгнать из государства любого, кто в них не верит; он вправе его изгнать, но не как безбожника, а как неспособного к общежитию и к искренней

любви к законам, правосудию, к тому, чтобы пожертвовать при необходимости своей жизнью ради долга. И если кто-нибудь, признав прилюдно эти самые догматы, поведет себя как тот, кто в них не верит, пусть его накажут смертью: он допустил самое серьезное преступление, солгав законам [Руссо, 2013, сс. 232-233, 234, 237].

Руссо также полагал богов воплощением личности народа:

Поначалу у людей не было иных правителей, кроме богов, ни иного правления кроме теократического. Они руководствовались соображением Калигулы и при этом размышляли правильно. Лишь вследствие долговременного искажения мыслей и чувств люди решились признать своим хозяином себе подобного и тешили себя надеждой на то, что все будет хорошо. Поскольку именно богов ставили во главе политического сообщества, из этого последовало то, что богов стало почти столько же, сколько народов. Два чуждых друг другу народа, почти враждебных, долго не могли признать одного и того же господина; две армии, вступившие в битву, не желали подчиниться одному и тому же правителю. Итак, благодаря разделению на нации возник политеизм, а из него религиозная и гражданская нетерпимость: последняя, как будет показано ниже, является естественным образом также и религиозной. Прихоть, следуя которой греки искали своих богов у варварских народов, возникла из-за того, что они считали себя по природе суверенными властителями народов. Но в наши дни достойна насмешки ученость, которая обсуждает вопросы тождества богов у различных наций: как будто Молоха, Сатурна и Кроноса можно было считать одним и тем же богом! Как будто Баал финикийцев, Зевс греков и Юпитер римлян были одним и тем же существом! Как будто могло быть что-то общее у выдуманных существ, носивших различные имена! [Руссо, 2013, сс. 228-229]

Это уже означает, что философия французского просвещения закладывала основания для обожествления американской нации как таковой. Ранее мы уже указывали [Ковалевская, 2019а], что именно Руссо, т. е. французское Просвещение, оказывается источником представлений Шатова о народе-богоносце, где «бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца» [Достоевский, 1972–1990, 10, с. 198]. Но еще важнее были

невывысказанные, но логически вытекающие из философской антропологии французских философов-просветителей последствия для роли христианства и, что важнее, Христа для человечества. Для Достоевского просветители были принципиальными противниками, потому что их представление о человеке как по природе своем добром и хорошем, которого одна только цивилизация испортила, означало, что человек может устроиться на земле своими силами, обойтись без Христа и Его крестной жертвы, потому что, по логике философов эпохи Просвещения, не было ни первородного греха, ни, следовательно, потребности в искупительной жертве [Степанян, 2009, с. 274]. Мира, вообще отрицающего потребность в Христе, Достоевский принять не мог. Возврат Достоевского «к Церкви был в 1847 г. присоединением главным образом ко Христу, как Богочеловеку» [Лосский, 1953, с. 66]. Именно Христос является центром знаменитого символа веры Достоевского, сформулированного в письме к Н. Д. Фонвизинной [Достоевский, 1972–1990, т. 28, с. 176]. Хотя Достоевский был далеко не чужд богословия и даже схоластических тонкостей западноевропейской теологии [Салтыков-Щедрин 1965–1977, т. 6, с. 493; Ковалевская, 2019b], в его символе веры отсутствуют все составляющие, кроме Христа. Таким образом, подчеркнем еще раз, что уже самый факт происхождения Америки от идей Просвещения ставит ее природу под сомнение.

Но в предисловии Пушкина к отрывкам из книги Джона Теннера ставятся и другие проблемы. Америка оказывается в той же степени тиранией, что и государства, ошибки которых она призвана исправить, но теперь это неуловимая тирания насилия человека над самим собой. Пушкин пишет о «таланте, из уважения к равенству, **принужденном к добровольному** остракизму». В этом слышится нечто сходное с политической философией Шигалева в пересказе Петруши Верховенского: «Все рабы и в рабстве равны. <...> Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. <...> Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 322]. На первый взгляд Пушкин менее радикален, но он в чем-то более прозорлив, предвидя не столько грубое принуждение извне, сколько добровольное насилие человека над самим собой, что, однако, сути дела не меняет: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю однако ж, что, кроме моего

разрешения общественной формулы, не может быть никакого» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 311]¹.

Однако еще важнее то, что у Америки есть и другая сторона, казалось бы, совершенно противоположная анти-христианской философии Просвещения, но на самом деле легко с ней соединяющаяся – это философия религиозной избранности и мессианства. Л.И. Сараскина, ссылаясь на В.Д. Спасовича, пишет, что «в России было хорошо известно, что в Америку из Европы уезжают отнюдь не лучшие люди. В учебнике уголовного права, изданном в 1863 году В.Д. Спасовичем, в разделе V “Ссылка английская в Америку” говорилось, что отправкой в Америку “государство избавлялось разом от всех мазуриков, бродяг, отъявленных злодеев и людей подозрительных”» [Сараскина]. Утверждения Спасовича имели под собой основания хотя бы потому, что Британия ссылала в свои американские колонии тех преступников, для которых смертная казнь считалась слишком суровым наказанием [Beattie, 2001, p. 428]. Однако американские колонии не хотели принимать английских преступников, да и основывались колонии совсем не криминальным элементом Британии. Алексис де Токвиль, книгу которого об Америке Достоевский знал, пишет об этом:

Все эмигранты, расселившиеся на побережье Новой Англии, принадлежали в метрополии к более или менее обеспеченным слоям населения. <...> Они переселялись в Новый Свет вовсе не с тем,

¹ Хочется отметить, эта тематика двух родов насилия достигнет апогея в XX в. Возможно, самой известной антиутопией XX в., когда этот жанр получил крайнее распространение, является роман Дж. Оруэлла «1984», построенный на идее внешнего принуждения. Однако в 1931 г., за 17 лет до Оруэлла, свою антиутопию написал Олдос Хаксли, и «Дивный новый мир» поминают гораздо реже «1984», потому что приходится стыдливо признавать, что, пока одна часть мира строила тоталитарное государство внешнего принуждения, другая часть мира построила не менее тоталитарное государство принуждения внутреннего, счастливый мир победившего потребительства, где в людей закладывают подчинение системе изнутри, которое уже невозможно победить. В 1911 г. немецко-итальянский социолог Роберт Михельс напишет работу «О социологии олигархических тенденций в современной демократии», где в главе «Железный закон олигархии» докажет, что любая демократическая система неизбежно трансформируется в олигархию, причем обоснование этой трансформации он видит уже в философии французских утопистов Сен-Симона и Фурье. В частности, Михельс пишет: «Везде, где социалистическая теория пыталась гарантировать личную свободу, она либо уходила в воздушные замки индивидуалистического анархизма, либо выдвигала предположения, которые (несомненно, вопреки замечательным намерениям их создателей) неизбежно подчиняли индивида массе» [Michels, 1915, p. 386]. Пушкин и Достоевский предсказывают многие открытия не только антиутопической литературы, но и социально-политической философии XX в.

чтобы улучшить своё положение или приумножить состояние, – они отказывались от теплоты родной земли потому что, повинаясь зову разума и сердца и терпя неизбежные для переселенцев мытарства и невзгоды, стремились добиться торжества некоей *идеи*. <...> Историк Натаниел Мортон, изучавший первый период существования Америки, так начинает своё повествование: «...Бог перенёс в пустыню виноградную лозу и посадил её и выгнал язычников; <...> Он очистил для неё место и утвердил корни её, оставил её расти и покрывать собою самые отдалённые земли (Псал. 79, 9,10); <...> Он вёл народ Свой в жилище святыни Своей и насадил его на горе достояния Своего (Исход, 15,17). Эти деяния должны стать известны всем, чтобы восхвалять за них Господа, как Он того достоин, и чтобы хоть часть лучей славы Его осветили бы имена почитаемых святых², которые служили Ему» [де Токвиль, 1996, сс. 46-47].

Первые поселенцы, пуритане-пилигримы, видели себя Господними избранниками. Как раз во время работы над «Бесами» Достоевский читал по крайней мере начало романа Гарриет Бичер-Стоу «Ольдтоунские старожилы» (*Oldtown Folks*). Роман ему не понравился. Он пишет А.Н. Майкову 12 (24) февраля 1870 г. из Дрездена о первом номере «Зари», где начал печататься роман Бичер-Стоу: «Первый № “Зари” за этот год представляет самое серенькое впечатление: полное отсутствие современного, насущного, горячего <...>, беллетристика ничтожная <...>. Даже и переводный роман дряннь» [Достоевский, 1972–1990, т. 29₁, с. 106]. «Переводный роман» – это как раз «Ольдтоунские старожилы» [Достоевский, 1972–1990, т. 30₂, с. 161]. Поэтому, основываясь на таком пренебрежительном отзыве, нельзя с уверенностью сказать, что Достоевский дочитал роман американской писательницы до конца. Впрочем, роман Бичер-Стоу посвящен столь важным для Достоевского вопросам, что он мог его и дочитать. А.Г. Достоевская вспоминает беседу с мужем, правда, по поводу фривольного французского романа: «Иные книги мне нужны, как материал для моих работ, – говорил Достоевский и добавлял. – Писатель должен все знать и многое испытать» [Достоевская, 1987, с. 119]. Возможно, аналогичный принцип распространялся и на книги других тематик, а не только те, которые

² Под святыми здесь имеются в виду не канонизированные церковью или традицион-но почитаемые святые, но члены пуританских общин.

позволяли, через чужой опыт, познакомиться с не лучшими проявлениями человеческой природы.

Поскольку по сравнению с «Хижиной дяди Тома» «Ольдтоунские старожилы» гораздо менее известны, стоит их вкратце охарактеризовать. Это действительно не самый удачный в мире роман, если под романом подразумевать художественное повествование. Собственно сюжетные события уложились бы в изложении Бичер-Стоу страниц в 200. Остальные 400 страниц (в издании 1896 г. 592 с.; роман, видимо, был популярен, поскольку за 27 лет с момента его первой публикации в 1869 г. вышло 40 изданий) посвящены вопросам пуританской теологии, соотношению ее разных ответвлений, в частности, кальвинизма и арминианства (кальвинисты, в отличие от арминиан, были сторонниками идеи жесткого предопределения, тогда как арминиане проповедовали свободу воли), а также сравнению пуританства с Высокой церковью (Высокая Церковь³ сохранила во многих отношениях сходную с католической обрядность, включая исповедь, отпущение грехов, причастие, но ее объединяет с другим ветвями протестантизма теология «39 статей», например, отрицание Чистилища) и католичеством. Роман Бичер-Стоу прямо перекликается с описанием у де Токвиля религиозных взглядов первых переселенцев. Это своего рода роман воспитания, посвященный трем детям. Рассказчик Хорас Холиоок, или Горас Голиоок в русском переводе, растет в среде кальвинистов, Гарри и Тина Персиваль первые годы своей жизни под руководством матери восприняли догматы Высокой церкви.

В переводе на русский язык роман был сокращен примерно наполовину, из 50 глав осталось 42, да и те были радикально урезаны (русский перевод занимает 318 с., что, учитывая увеличение объема русских текстов по сравнению с английскими оригиналами, означает весьма радикальное обращение переводчика со своим материалом) и потеряли свои названия. Прежде всего пострадали именно теологические рассуждения Бичер-Стоу, хотя анонимный переводчик все же оставил некоторые фрагменты романа, связанные с его религиозной составляющей. Возможно, что отрицательное мнение Достоевского сложилось еще и потому, что он на самом деле читал не роман Бичер-Стоу, а компиляцию отрывков работы

³ О месте Высокой церкви в системе протестантских церквей и толков см.: [БСЭ, 1969–1978, с. 588].

неизвестного переводчика, поскольку некоторые опущения просто нарушают логику и последовательность повествования.

Уже с первых страниц романа писательница подчеркивает религиозную природу американского государства, парадоксальным образом сочетающуюся с демократией: «<...> наша суровая, утесистая, неплодородная Новая Англия была чем-то вроде не то еврейской теократической общины, не то ультрадемократической республики из маленьких местечек и сел <...>» [Бичер-Стоу, 1870, кн. 1, с. 1]⁴. Переводчик здесь вводит противопоставление, которого в оригинале нет – не «не то еврейская община, не то ультрадемократическая республика», а «наполовину еврейская община, наполовину ультрадемократическая республика, состоящая из маленьких сел» [Beecher Stowe, 1896, p. 1]. Сопоставление перевода и оригинала (хотя Достоевский, не читавший по-английски, разумеется, об этом не знал) указывает на любопытные проблемы в восприятии природы американского государства – переводчик явно не может уложить в голове сочетание теократии и демократии в одном государстве, но именно здесь – ключ к пониманию природы американского государства с момента его возникновения и, добавим, по сей день.

Хотя переводчик благополучно выбросил нижеследующие фрагменты, Бичер-Стоу использует те же традиционные библейские метафоры, которые цитировал еще де Токвиль: бабушка рассказчика говорит ему, что англичане «изгнали лучших людей Англии, но Господь сделал их **семенем**, которым **засадил** Америку» [Beecher Stowe, 1896, p. 285]. Отметим здесь метафору семени, насаждения – все те метафоры, которые могли быть значимы для Достоевского с его идеями связи с землей, почвой, и которые уже были знакомы ему из книги де Токвиля применительно к американской жизни. Эмигранты, люди, оторванные от своей почвы, на самом деле видели себя подлинной виноградной лозой Создателя, новым Израилем, вернее, единственным Израилем, т.е. единственным подлинно укорененным народом в мире. Эта тема, звучащая на самой первой странице романа («еврейская теократическая община»), далее получает еще более сильное выражение: «Часто полагали, что, поскольку пуритане основали общество, где не было

⁴ Далее ссылки на английское издание будут даваться в тех случаях, когда соответствующий фрагмент был опущен в русском тексте, а также для уточнения русского перевода. Текст по американскому изданию дается в переводе автора статьи. Также необходимо отметить, что все указания страниц в «Заре» относятся к третьей пагинации соответствующего номера.

публичных увеселений, то, значит, в **древней земле Израиля** вовсе не было никаких развлечений» [Beecher Stowe, 1896, p. 336]. Переводчик «Зари» аккуратно выбросил из текста упоминание древней земли Израиля, написав: «Воображают вообще, потому что пуритане основали общество, в котором не полагалось публичных увеселений, – что у них уж не веселились вовсе» [Бичер-Стоу, 1870, кн. 2, с. 23]. Но хотя этот важный фрагмент был опущен в переводе, восприятие Америки как даже не нового, а единственного древнего Израиля, т.е. единственной обетованной земли, пронизывает все самовосприятие американских пуритан, отразившееся в романе.

Интуиция Достоевского, позже, в 1873 г., сопоставившего – и противопоставившего Америку и Россию в своих набросках к «Дневнику писателя», получает подтверждение в наличии любопытных черт сходства и одновременно резких различий в религиозном самовосприятии обеих стран. Ощущение Америки себя не новым, а именно древним Израилем находит параллель в русских народных духовных стихах, где Русь последовательно описывается как Святая Земля и даже рай:

Посылает Ирод-царь посланников
По всей земле святорусской... [Варенцов, 1847, с. 47]
Прекрасное солнце
В раю осветило
Свято-русскую землю... [Бессонов, 1861–1864, вып. 6, с. 304]
Ходила Дева по Святой Руси,
Искала Сына Своего... [Бессонов, 1861–1864, вып. 4, с. 243]⁵

Россия и Америка – две страны, одинаково видящие себя воплощением рая на земле, но при этом истоки такого восприятия в двух культурах различны. В России это идеология преемственности, в Америке – идеология избранничества. Э.Я. Баталов, автор книги «Русская идея и американская мечта», цитирует решение, принятое в 1640 г. Ассамблеей Новой Англии: «1. Земля и все, что к ней относится, Божьи (принято). 2. Бог может отдать землю или любую часть ее своему избранному народу (принято). 3. Его избранным народом являемся мы (принято)» [Баталов, 2009, с. 261]. Отметим, что здесь вполне сочетаются демократия и теократия – на

⁵ Возможный анализ этого мотива см. в: [Аверинцев]. Аверинцев также касается сходных тем в творчестве писателей других стран, например, Британии.

политической ассамблее принимаются сугубо религиозные постановления, вернее, здесь не проводится различия между политикой и богословием – каждая община пуритан, т.е. политическая единица, есть церковь. В России же идея религиозного мессианства есть идея преемственности. «Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [БЛДР, 2000–2015, т. 9, с. 298]. Существенная разница между избранничеством и преемственностью состоит в том, что избранничество означает исключительность, особое место, которым народ наделен по воле Бога. Преемственность же в данном случае подразумевает, что изначально истина была дана всем, но часть ее носителей (в данном случае два первых Рима) отпала от истины по собственному небрежению – Рим католический пал как духовная сущность с превращением в государство [Достоевский, 1972–1990, т. 15, сс. 535–536], Константинополь пал в знак кары за подписание Флорентийской унии в 1439 г., и только Русь сохранила веру в истинного Христа. Идея преемственности представляет сохранение верности истинному Богу результатом свободного выбора тех, кто, вопреки всем соблазнам, продолжает стоять на истинных основаниях веры.

В романе Бичер-Стоу Америка предстает еще и утопией – одной из тех стран, которые любили придумывать европейские утописты. Бичер-Стоу подчеркивает утопический аспект пуританского государства как государства наиболее идеального из всех возможных: «Мой друг-преподобный – отпрыск теократии Новой Англии, самого простого, чистого и наименее предосудительного состояния общества, которое когда-либо видел свет» [Beecher Stowe, 1896, p. 225]. Это тот взгляд на Америку, о котором пишет Пушкин в «Джоне Теннере» – все вопросы, веками мучившие человечество, здесь полагают «давно уже решенными». Но в восприятии самих американцев это не просто утопия, выстроенная по просвещенческим рецептам, но утопия религиозная, каких в европейской культуре было довольно мало⁶. Утопическая природа американского общества проистекает из его религиозных оснований. В этой связи представляется крайне важным понять, что именно собой представляют убеждения пуритан и какие последствия они имеют для земной жизни последователей этих убеждений.

⁶ Краткий обзор проблемы религиозной утопии см. в [Мухаметханова, 2013].

Если вопрос об отношении Достоевского к католицизму поднимался не раз и разрабатывался довольно подробно⁷, вопрос о его отношении к протестантизму ставился в России гораздо реже, в основном на материале очерка «Три идеи», где Достоевский пишет прежде всего о лютеранстве, связывает его в основном с Германией и замечает, что «вера эта есть протестующая и лишь отрицательная, и чуть исчезнет с земли католициство, исчезнет за ним вслед и протестантство, наверно, потому что не против чего будет протестовать, обратится в прямой атеизм и исчезнет» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 8]. С другой стороны, как отмечает Э. Дж. Хатчинсон [Hutchinson], Достоевский учился читать по книге протестанта Иоганна Хюбнера (Johann Hübner, названного не И., а Г. Гибнером в ПСС [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 564]) «Сто четыре священные истории Ветхого и Нового завета», и эту же книгу вспоминает старец Зосима [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 264]. В некоторых отношениях протестантизм догматически ближе православию, нежели католицизму (например, состав книг Ветхого Завета, отрицание Чистилища). Но большая проблема протестантизма состоит в том, что, в отличие от православия и католицизма, протестантизма как единого теологического ответвления христианства просто не существует. Об этом писал А.С. Хомяков: «Протестантство, разбитое на бесчисленное множество разбегающихся в разные стороны верований, есть не более как нестройный субъективизм» [цит. по: Горелов, 2017, с. 84]⁸. Достоевский не самым лестным образом отзывался о протестантизме английского толка. Вот как он характеризует отразившийся в стихотворении Пушкина «Странник» дух «Пути паломника» Джона Беньяна (John Bunyan), одной из самых влиятельных книг пуританства: «В грустной и восторженной музыке этих стихов чувствуется самая душа северного протестантизма, английского ересиарха, безбрежного мистика, с его тупым, мрачным и непреодолимым стремлением и со всем безудержем мистического мечтания» [Достоевский, 1972–1990, т. 26, с. 146].

Кальвинизм, представленный в романе Бичер-Стоу, – это еще один извод протестантизма, распадающегося, подобно русскому

⁷ Из сравнительно недавних работ см., например, [Blake, 2014].

⁸ Любопытно отметить, что ровно это возражение против самой возможности исследовать тему «Достоевский и протестантизм» высказала д-р Ольга Гроссман в личной беседе на одной из конференций в Литературно-мемориальном музее Ф.М. Достоевского в Петербурге. Работ, посвященных отношению Достоевского к протестантизму, очень мало, как в России (см., например, [Липке, 2019]), так и за рубежом.

старообрядчеству, на множество толков⁹ в отсутствие организующего центра. Кальвинистский извод протестантизма заслуживает отдельного анализа в отрыве от лютеранства, англиканства и других протестантских толков.

Переводчик романа Бичер-Стоу выбросил из него многие важные характеристики кальвинизма. Возможно, ключевая из них – концепция двойного предопределения, по которой одни люди сразу предопределены к спасению (т. н. избранные, *the elect*), а другие – к гибели. В числе вырезанных из романа оказались и многие фрагменты, посвященные двойному предопределению. Например, одну из второстепенных героинь романа, мисс Асфиксию (*sic!*) Смит, упрекают в бессердечии за суровое обращение с ребенком, на что она отвечает: «Как послушать миссис Бэджер, так у меня сердце из камня. А каким же ишшо ему быть, ежели я не избранная, а как по мне, так я себя промежду избранных не вижу, и вряд ли посередь них окажусь, так я не понимаю, чем я хуже многих таких же людей» [Beecher Stowe, 1896, p. 241]. Еще один персонаж романа, склонный к атеизму Эллери Дэвенпорт, следующим образом описывает соотношение избранных и обреченных гибели: «Если бы вы, как я, побывали в Англии, вы бы увидели, что практически все низшие классы предопределены к тому, чтобы их зачинали и рождали в грехе и растили в нечестии; к тому, чтобы входить в мир в таких обстоятельствах, что ожидать от них пристойной нравственности значит ожидать противного разуму. Вот ваша христианская страна, после восемнадцати столетий экспериментов с христианством. Избранные, под коими я подразумеваю епископов, духовенство и высшие классы, достигли положения, в котором возможна приличная и религиозная жизнь и где есть время, свободное от притязаний тела, каковое время можно посвятить притязаниям души» [Beecher Stowe, 1896, p. 317]. Таким образом, учение о двойном предопределении освобождает как избранных, так и проклятых от всякой ответственности за свои земные поступки. Может показаться, что избранные будут стараться соблюдать заповеди и вести себя в согласии с христианским учением, но в пределе доктрина двойного предопределения приводила к возникновению учений, представители которых утверждали, что «нет греха, кроме того, что

⁹ Сами протестанты называют собственные ответвления сектами, но представляется, что именование «толк», обычно прилагаемое к разным ответвлениям старообрядчества, более адекватно сути этого явления.

люди считают грехом, а потому нельзя освободиться от греха, пока не начнете в чистоте действовать так, словно это не грех» [Clarkson, 1660, р. 25]¹⁰.

Избранные, возрожденные – «только те, кто мог рассказать о перемене столь значительной, что ее можно было назвать сверхъестественной», а потому только они «могли надеяться, что они – истинные избранные Божии или быть принятыми в церквях и признанными истинными христианами» [Beecher Stowe, 1896, р. 362]. Поскольку никакие поступки не могут изменить посмертную судьбу человека, то уже и нет нужды воспитывать детей в религиозном духе: «Учение, которое в те дни получало большое распространение в Новой Англии касательно полной бесполезности и неприемлемости любых молитв или религиозного делания невозрожденных духовно, принесли свои законные плоды, и родители все менее и менее тщательно воспитывали в детях привычки к набожности» [Beecher Stowe, 1896, р. 254]. В целом учение о предопределении приводит к тому, что «в основании жизни Новой Англии лежала глубокая, непроизносимая, а потому и невысказанная меланхолия, где само существование человека виделось ужасным риском и, применительно к подавляющему большинству людей, непостижимым бедствием» [Beecher Stowe, 1896, р. 368]. Такое представление о мире резко противостоит словам, которые Достоевский отдаст Маркелу в «Братьях Карамазовых», десять лет спустя после «Бесов»: «... а жизнь-то, жизнь-то веселая, радостная! <...> жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 262], да и тому, что

¹⁰ Традиционно такой сектой называли рантеров (ranters). Долгое время их существование полагали общепринятым фактом. О них писали начиная с середины XVII в. Руфус М. Джоунз приводит значительный объем современных возникновению рантеров свидетельств об их деятельности, образе мыслей и поведении [Jones, 1909, р. 466–481]. Однако сравнительно недавно была высказана точка зрения, по которой рантеров вообще не существовало как единой секты [Davis, 2004]. Однако, даже не считая вполне реального текста Лоренса Кларксона (существование которого Дэвис не отрицает), антиномизм, о котором здесь идет речь, был несомненным фактом. Так, например, в «Пути паломника» Невежество, не понимая сути веры Христианина, упрекает его в том, что он проповедует антиномизм: «Как! ты хочешь, чтобы мы полагались на то, что Христос в Своем собственном Лице сделал без нас? Эта мысль ослабит узду на нашей похоти и позволит нам жить так, как мы пожелаем: ибо какая разница, как мы живем, если личная праведность Христа оправдывает нас во всем, покуда мы в нее веруем?» [Bunyan, 2003, р. 140] Предполагается, что Невежество подозревает Христианина именно в приверженности рантеризму [Bunyan, 2003, pp. 307–308]. Но вне зависимости от того, существовал рантеризм или нет, идеи антиномизма существовали и были достаточно популярны, если удостоились попасть в число осуждаемых Беньяном представлений.

он писал в «Дневнике писателя» в главе «Золотой век в кармане»: «Ну что, если б каждый из них вдруг узнал весь секрет? Что если б каждый из них вдруг узнал, сколько заключено в нем прямодушия, честности, самой искренней сердечной веселости, чистоты, великодушных чувств, добрых желаний, ума... <...> Но беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны! Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой?» [Достоевский, 1972–1990, т. 22, с. 12–13].

Но, даже выбросив значительное количество фрагментов, посвященных пуританской духовности, переводчик был вынужден оставить некоторые из подобных рассуждений, поскольку они составляют неотъемлемую часть жизненной драмы Эмили Росситер, одной из второстепенных героинь романа, которую кальвинистская теология отвратила от веры:

Последнее, самое ужасное из этих духовных борений произошло в ней по случаю смерти ее любимого брата Теодора, над которым, как над грешником, умершим в невозрожденном состоянии, дядя ее и тетка, не задумываясь, произнесли окончательный суд и приговор, толкуя об его загробной гибели как о вещи, не подлежащей ни малейшему сомнению. Насколько учение д-ра Стерна насильствовало самые душевные чувства человеческой души насчет этого великого вопроса, можно судить по следующей выдержке из проповеди, сказанной им около того времени. Текстом он взял 3 ст. XIX гл. Апокалипсиса: «И снова рекли они аллелуйя. И дым ее возносится во веки и во веки». Проповедь начинается так: «Рати небесные славословят Господа за вечное наказание грешников, умерших без покаяния....» В дальнейшем развитии этого текста было между прочим место такого рода: ...«Если небесные рати славословят Господа за все проявления Его карательного правосудия относительно осужденных на вечные муки, то в этом самом мы видим разницу между святыми и грешниками. Грешники часто отрицают эту разницу и их очень трудно заставить видеть и уразуметь оную... Они иногда прямо говорят, что не верят, чтобы так делалось – чтобы обитатели его говорили: аминь, аллилуйя, глядя на возносящийся во веки и веки дым от огненной геенны, пожирающей грешников, преданных вечным мукам. Они желают и надеются попасть на небо и в то же время не готовы говорить таким образом и выражать свою радость мучениям,

претерпеваемым грешниками. А разве это не достаточно доказывает, что сердца их существенно различны от сердец тех, которые исполнены божественным духом и готовы с радостью говорить тем языком, которым говорится на небе. Праведники должны принять небесный образ мыслей еще прежде чем сами попадут на небо... <...> Если бы Бог предложил им лучшее место на небе и вдобавок всю вселенную за то только, чтобы они пали ниц и искренно, от души присоединили голос свой к голосам небесных ратей, радующихся вечным мукам грешников, они бы не только отказались, но пожелали бы променять небо на какое угодно другое место... Если бы описать небо как следует и толковать людям, не принявшим благодать, в чем на самом деле состоят небесные наслаждения и занятия, они ни на каких бы в мире условиях не согласились бы вступить в него...» [Бичер-Стоу, 1870, кн. 2, сс. 111-112].

В этом фрагменте романа воплощаются глубинные различия между тем, что ценил в христианском мировоззрении Достоевский, и тем, что видели в нем пуритане сурового кальвинистского толка. Мнение грешников в изложении доктора Стерна удивительно напоминает отказ Ивана войти в Царство Божие. В «Братьях Карамазовых» Иван также вспоминает апокриф «Хождение Богородицы по мукам», где рисуется совершенно иная картина отношения праведников и грешников. Богородица, посещающая разных грешников, претерпевающих наказание, не отрицает справедливости наказания: «И рече Святая: “По дѣломъ ихъ буди тако!”» [БЛДР, 2000–2015, т. 3, с. 316]. Однако признание справедливости кары не отменяет сострадания к справедливо казнимым грешникам. Надзирающие за муками ангелы (именно так!) обращаются к Богородице: «Радуйся, Благодатная Богородице; радуйся, просвѣщение свѣта вѣчнаго; радуйся, святыи архистратиге Михаиле, моляся Владыцѣ за весь миръ, **мы убо видимъ грѣшныя мучащияся, и зѣло скорбимъ**» [БЛДР, 2000–2015, т. с. 314]. И сама Богородица исполнена сострадания к грешникам, несмотря на признание того что их кара заслужена: «И рече Пресвятая ко архистратигу: “При единой молитвѣ молятся, да вниду и азъ, да ся мучу со крестьяны, и понеже нарекошася чада сына моего”. И рече архистратигъ: “Почиваи въ рай”. И рече Пресвятая: “Молю ти ся, и подвигни воинства 7-ми небесъ и вся воинства ангели, да ся помолимъ за грѣшники, не бы ли насъ услышалъ Господь Богъ и помиловалъ ихъ”» [БЛДР, 2000–2015, с. 316].

Еще до времени знакомства Достоевского с романом Бичер-Стоу, в «Преступлении и наказании», Мармеладов в своих рассуждениях также затрагивает проблему прощения Господом грешников, в его случае – пьяниц: «И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: “Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!” И мы выйдем все, не стыдась, и станем. И скажет: “Свиньи вы! образа звериного и печати его; но приидите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлещи?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руке свои, и мы припадем... и заплачем... и все поймем! Тогда все поймем!.. и все поймут...» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 21] Ранее мы подробно исследовали сложное взаимоотношение Достоевского с неоднозначной народной религиозностью [Бузина, 1996; Ковалевская, 2016] и последовательный выбор Достоевским среди разных вариантов тех, которые подчеркивают милосердие Христа, а не справедливость сурового суда Господня. В этом отношении настояния кальвинистов на примате кары над милосердием были особенно показательны для Достоевского – конечно, при условии, что он все-таки дочитал «переводный роман» до конца.

Но, пожалуй, самые удивительные в теологическом отношении фрагменты романа относятся к познаниям Хораса собственно в христианской истории. Выросший в атмосфере радикального протестантизма мальчик имеет очень смутное представление о ключевых событиях истории спасения. Столкнувшись с прихожанами Высокой церкви, он слышит от них слова, смысла которых не понимает. Так, он не знает, «что это за Страстная Пятница» [Бичер-Стоу, 1870, кн. 2, с. 54]. В романе Страстная Пятница именуется «таинственной» [Beecher Stowe, 1896, p. 277], хотя переводчик это определение опустил. Более того, и «о том, что такое Светлое Воскресенье я не имел отдаленнейшего понятия, но мне чудилось, что это нечто загадочное, граничащее с миром сверхъестественным» [Бичер-Стоу, 1870, кн. 2, с. 57]. Бог для кальвинистов – это не «Добрый Пастырь, полагающий жизнь Свою за Своих овец» [Beecher Stowe, 1896, p. 375]. Вместе с пренебрежением образом Доброго Пастыря кальвинистские богословы и американский народ пренебрегают идеей кенозиса и идеей служения. Пожалуй, самая поразительная черта кальвинизма проявляется в разговоре Хораса и его друга

Гарри: «Ты всегда говоришь о Христе как о Боге», – замечает Хорас, на что Гарри отвечает: «Я никогда не думал о Боге иначе» [Beecher Stowe, 1896, p. 521]. Таким образом, ветвь предположительно христианской религии не уделяет особого внимания ни божественности Христа, ни Его воскресению как центральному событию истории спасения.

Одновременно с таким странным отношением к центральным положениям христианства пуритане в описании Бичер-Стоу высоко ценят материальные блага: «Страстно задаваясь вопросами о душе, пуритане как будто сознавали, что душа без плоти в материальном мире недалеко уйдет: поэтому они при каждом случае проявляли весьма рассудительное и похвальное понимание полезного значения собственности» [Бичер-Стоу, 1870, кн. 2, с. 26]. Сравнивая католичество и протестантизм в его пуританском изводе, Бичер-Стоу в двух абзацах своего романа предвосхищает основное положение «Протестантской этики и духа капитализма» Макса Вебера: «Французских миссионеров, поселившихся в Канаде, отличало величие самопожертвования, почти затмившее самопожертвование отцов-пилигримов; и единственной причиной, по которой одни колонисты стали семенем великой нации, а других ждал весьма ограниченный успех, была разница в религиях, которым они учили. Одна была религией аскетизма, где учителя, мужчины и женщины, которым брак и его земные отношения были запрещены, твердили, что презрение к телу и материальным благам есть добродетель. Другая была проникнута духом Ветхого Завета, где материальное благосостояние всегда называли законной наградой за набожность, где брак был честью, а многочисленное потомство – его желанным плодом» [Beecher Stowe, 1896, p. 457]. Очерчивая еще раз отношение пуритан к материальным благам, к собственности, Бичер-Стоу снова возвращается к сравнению пуритан и ветхозаветного сообщества: «Навряд ли была когда-нибудь община, в которой так преобладала бы над всем религиозная идея, навряд ли существовал народ, который в такой мере, целою массою бы, руководился в своей жизни соображениями о будущем, невидимом мире и вместе с тем нигде, ни один народ с таким пониманием не относился к делам житейским и видимым. Наши предки во многих отношениях походили на евреев, особенно по своим воззрениям на настоящую жизнь, но к этому они прибавили глубокий спиритуализм Нового Завета, вследствие чего и создался совсем особый род идей, соединявший

в себе крайние проявления материальной и духовной сторон в человеке» [Бичер-Стоу, 1870, кн. 3, с. 45-46]¹¹.

Бичер-Стоу очевидно стремится подчеркнуть полноту и завершенность, даже совершенство пуританского взгляда на мир. Пуритане сочетают в себе все лучшее от обоих Заветов, и это сочетание не только гарантирует некоторым из них спасение души, но и обеспечивает комфортное земное бытие. Для Достоевского, всю жизнь страдавшего от недостатка денег и вынужденного содержать многочисленных родственников, материальное благосостояние было крайне важным, но это не мешало ему видеть опасность денег, создававших для человека внешнюю личность и замещавших для него Бога (в русском языке связь Бога и богатства проявляется даже на языковом уровне, но тем настороженнее должен быть человек, чтобы богатство действительно не заменило для него Бога). В романе Бичер-Стоу подкрепляется отмеченное Достоевским в очерке об Эдгаре По представление о материализме как определяющей черте американской нации, но здесь этот материализм получает парадоксально духовные корни: американцы – материалисты, потому что материальное процветание есть признак духовного благословения. Американский материализм укоренен в пуританской религии.

Какова же была связь пуританской религии и американского государственного устройства? Бичер-Стоу полагает французский скептицизм, связанный с американской политикой, противоречащим религии: «я слишком хорошо тебя знаю, чтобы думать, будто французский скептицизм, занесенный сюда дыханием нашей политической революции, мог иметь на тебя хотя бы малейшее влияние» [Beecher Stowe, 1896, p. 218]. Та же идея затем провозглашается более подробно: «Идеи народа, только что совершившего национальную революцию и провозгласившего национальную независимость на основе принципа, согласно которому “справедливая власть правительства опирается на согласие управляемых” и полагавшего аксиомой, что все справедливые правительства должны иметь своей целью наибольшее благо наибольшего числа людей, вскоре неизбежно столкнулись с теологическим постулатом касательно правления Господня, которое словно бы противоречило всем этим принципам и которое можно было поддерживать, толь-

¹¹ Переводчик допускает небольшую, но важную ошибку – род не идей, а людей, “race of men” [Beecher Stowe, 1896, p. 457]. Здесь необходимо отметить, что английское слово “race” не тождественно русскому «раса» и обозначает действительно «род».

ко возвратившись к старинному представлению о божественном праве и прерогативах Царя Веков» [Beecher Stowe, 1896, p. 377]. Однако сегодняшнее положение дел, когда при отказе от христианских категорий жизни представление о собственной исключительности американцев только укрепилось, показывает, что в реальности развитие американских социально-политических и религиозно-политических представлений шло в направлении обожествления нации, в полном соответствии с представлениями Руссо об правильной¹² системе управления как теократии, где под богом понимается индивидуальный народ. Америка действительно отказалась от любой государственной религии, что зафиксировано в первой поправке к американской конституции (ратифицированной в 1791 г.), устанавливающей свободу слова и отказ от государственной религии [Black's Law Dictionary, 1996, p. 690]. В полном соответствии с логикой Руссо Америка как государство вернулась назад, не к порочной, с точки зрения французского философа, практике, когда люди правили людьми, но к тому времени, когда они «размышляли правильно», когда правителями народов были боги, понимаемые как воплощение сущности народа. Значительная часть философов и политических деятелей эпохи были деистами, как, например, Вольтер и Руссо, Томас Джефферсон [Яковлев, 2000, с. 33, 173] и Томас Пейн, влиятельный мыслитель и публицист, один из вдохновителей американской революции, который требовал отказа от христианской религии, но сохранения Бога, которого он видел прежде всего в самом человеке: «Но когда божественный дар разума начинает расти в сознании и призывает человека к размышлениям, он читает и созерцает Бога и Его творение, а не книги, притворяющиеся откровением. <...> Маленькие, жалкие, часто непристойные библейские рассказы становятся еще более убогими по сравнению с этим величественным созданием. Деисту не нужны подобные штуки и спектакли, именуемые чудесами, ибо что может

¹² Отметим, что, в отличие от многих других политических философов, Руссо не делит системы управления на безусловно плохие и хорошие, хотя и предпочитает демократию монархии, но полагает, что для государств разных размеров требуются разные системы правления [Руссо, 2013, с. 164-184]. С другой стороны, его утверждения о том, что **«поначалу у людей не было иных правителей, кроме богов, ни иного правления кроме теократического»**. Они руководствовались соображением Калигулы и при этом **размышляли правильно**. Лишь вследствие **долговременного искажения** мыслей и чувств люди решились признать своим хозяином себе подобного и тешили себя надеждой на то, что все будет хорошо» заставляют видеть в правильной форме правления некоторый вид обожествления нации.

быть более великим чудом, чем само творение и существование человека?» [Paine]. Деистические воззрения значительно упрощают движение к обожествлению нации, и оно становится естественным следствием религиозно-политического развития Америки. Э.Я. Баталов цитирует книгу американского «прогрессиста» Герберта Кроули (Herbert Croly) «Обещание американской жизни», написанную в самом начале XX в. и оказавшую влияние на Теодора Рузвельта и Вудро Вильсона: «Вера американцев в свою собственную страну – религиозна, если не по своей напряженности, то по меньшей мере по своей абсолютной универсальности и абсолютности» [Баталов, 2009, с. 263].

Таким образом, в Америке соединились две противоположные идеи: идея религиозного избранничества, с которой прибыли в Новый Свет переселенцы-пуритане, и просвещенческая идея рационального государственного устройства; они смогли соединиться потому, что богом стала выступать сама американская нация – в полном соответствии с высказываниями Руссо в «Общественном договоре». Таким образом, Америка Достоевского – не просто страна мифологизированная. Это страна, которая представляет собой прямую противоположность России и предстает готовым воплощением идеи Шатова. Ставрогин говорит Шатову: «В Америке вы переменили ваши мысли» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 192], имея в виду, что Шатов отказался от революционных идей в той форме, в какой их предлагал Петр Верховенский, и перешел на позиции, кажущиеся позициями воинствующего славянофильства: единый народ-богоносец – это русский народ, и его миссия – насильственно нести свой «синтетический образ» другим нациям. Однако, как уже говорилось, бог как «синтетический образ народа» – это идея Руссо, а не славянофилов [Ковалевская, 2019а]. Таким образом, идея, зароненная в голову Шатова Ставрогиным, вполне логично вызревает именно в Америке, потому что Америка служит реальным образчиком государства, которое несет другим собственный образ, выдавая его за образ Божий. Можно предположить, что именно поэтому Достоевский в 1873 г. запишет про Россию, что это государство «как никакое» и тут же добавит слово «Америка» – потому что в его мысли Америка представляет собой своего рода антипода идеи России.

Америка для Достоевского есть воплощение религиозной идеи силами человечества, воплощение представлений Достоевского об ошибочном западном пути развития государства, поощряющем

самообожение человека не только как индивида, но и как нации. Эту последнюю форму коллективного самообожествления заметить сложнее, чем индивидуальное самообожение, в особенности еще и потому, что человек жаждет верить в существование где-то утопии [Ренанский, 2015], но тем опаснее подобные тенденции. Утверждалось, что «Америка не может повлиять на мировоззрение человека, она может быть лишь местом, где внезапно внутренние процессы обостряются и проявятся. С человеком происходит нечто важное не потому, что он в Америке, а потому, что Америка для него пустыня, и он максимально предоставлен себе, своему одиночеству» [Сараскина]. Но Америка – это место, которое на самом деле оказывает мощное влияние на людей, и именно потому, что может предложить утопию, сконструированную настолько тонко, что люди с трудом замечают, что на самом деле им подсунули ее полную противоположность, антиутопию. Шатов говорит о Кириллове, что свои мысли он «в Америке налегал» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 111], не замечая, что и свои собственные идеи он тоже «налегал» и сформулировал в Америке и стране Кальвина и Руссо – Швейцарии.

Достоевский последовательно проводит мысль о том, что люди любят в Америке то, что ненавидят в России. Таков отчасти Шатов, отправившийся «проверить на себе состояние человека в самом тяжелом его общественном положении» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 111] и с удовольствием получающий побои от работодателя. Таков реальный Огородников, автор описания поездки по Америке, который пишет о своем попутчике-«янки» в вагоне для эмигрантов:

На этой станции сел к нам в вагон длинный и <...> сухой, молчаливый янки, у которого сзади под сюртуком топырчился револьвер. Поезд двинулся, я вышел в другое отделение вагона напиться воды, а возвратившись через минуту, застал свое место уже занятым этим янки. Подостлав под себя мое пальто и облокотившись на подушку, он, не обращая внимания на мой вопросительно-удивленный взгляд, невозмутимо перелистывал знакомый уже вам самоучитель английского языка. Я тихо дотронулся до его плеча, заявляя тем, что я хозяин пальто, подушечки, самоучителя и места – сам на лицо. Он молча с моею книгою приподнялся и занял место лэди, моего визави. Я терпеливо дожидал возвращения самоучителя, и ровно через два часа янки положил ее мне на колени, с едва-едва скользнувшей по его лицу добродушной иронией, при-

чем, приметив выглядывающую из моего сака головную щеточку, вынул ее, повертел в руках, снял шляпу, и небрежно причесав свои волосы, положил ее не обратно, а на подушечку. Потом закурил сигару и поместившись опять на чье-то чужое место, во всю дорогу задумчиво молчал. Искренность этой американской бесцеремонности мне понравилась [Огородников, 1870, кн. 11, с. 14].

Характерно, что Огородникову далеко не везде и не все нравится в Америке, но Достоевский выделяет именно этот фрагмент и пишет Страхову: «Огородникову Американец плюнул в глаза, а он пишет: это мне понравилось» [Достоевский, 1972–1990, т. 29₁, с. 152]]. Для него важно не то, что люди что-то критикуют в Америке, но то, что они любят в ней то, что не стерпели бы в другой ситуации. Америка – предмет веры, вне зависимости от соотношения этой веры с реальностью. Еще один подобный персонаж – безымянный гипотетический учитель, который «бежит куда угодно, даже даром бежит, даже в Америку, “чтоб испытать свободный труд в свободном государстве”. Это случалось и, говорят, случается и теперь. Там, в Америке, какой-нибудь гнуснейший антрепренер морит его на грубой ручной работе, обсчитывает и даже тузит его кулаками, а он за каждым тузом восклицает про себя в умилении: “Боже, как эти же самые тузы на моей родине ретроградны и неблагородны и как, напротив, они здесь благородны, вкусны и либеральны!” И долго еще так ему будет казаться; не изменять же из-за таких пустяков своим убеждениям!» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 96]. Можно предположить, что это не простые проявления того, что мы сегодня называем двойными стандартами. Это проявление того, что в Америке невозможно не любить Америку, потому что, якобы предлагая людям веру в Бога и человека, на самом деле Америка требует веры в себя самое как в бога, в свою «синтетическую личность», а всех остальных богов, т. е. все остальные синтетические личности, готова изгнать «безо всякого примирения» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 199].

Миссию России Достоевский видит совершенно иначе: «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нём одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной» [Достоевский, 1972–1990, т. 25,

с. 17]. Опять же, эта миссия видится Достоевскому в какой-то мере унаследованной от общего корня, и он видит ее во всех нациях – в Древнем Риме, в Риме католическом, от которого эту идею унаследовала Франция, превратившая ее в идею социализма, он видит ее в Германии, которая выставила «против мировой католической идеи и ее авторитета знаменем своим протестантизм и бесконечную свободу совести и исследования» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 17]. Как бы ни относиться к теориям Достоевского, разница между «исключать без всякого примирения» и «приобщить <...> и вести в согласном хоре» очевидна, как очевидна разница между заявлением «Его избранным народом являемся мы (принято)» и допущением того, что и у других народов могут быть и есть такие же мысли и своя великая идея. Здесь можно снова вернуться к цитате, с которой было начато рассмотрение образа Америки у Достоевского в данной статье: «Мы странное государство. Во-первых, как никакое. Америка». Америка действительно тесно связана с Россией – духовная жизнь обеих стран сосредоточена на одинаковых проблемах духовной истины, но решают они их, как, видимо, полагал Достоевский, прямо противоположным образом: сохраняя в себе истинный образ Христа, чтобы нести его другим, как Россия, или, в соответствии с идеями Просвещения, обожествляя себя и неся свой образ как образ Бога. Америка представляет собой своего рода религиозного и религиозно-политического антипода России, а пребывание в ней способствует тому, чтобы увести людей с истинного пути на путь самообожествления если не себя лично (как в крайностях некоторых протестантских толков), то по крайней мере себя как части обожествленной нации.

Список литературы

1. Аверинцев – Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. // URL: <https://topreading.ru/bookread/202273-sergei-averincev-vizantiya-i-rus-dva-tipa-duhovnosti> (дата обращения 29.03.2020).
2. Баталов, 2009 – Баталов Э.Я. Русская идея и американская мечта. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 383 с.
3. Бессонов, 1861–1864 – Бессонов П.А. Калеки перехожие. В 2 кн. и 6 вып. Москва: тип. А. Семена, 1861–1864.

4. БЛДР, 2000–2015 – Библиотека литературы Древней Руси в 20 т. СПб.: Наука, 2000–2015.
5. Бичер-Стоу, 1870 – *Бичер-Стоу Г.* Ольдтоунские старожилы. // Заря. 1870 (1-4).
6. Боград, 2010 – *Боград Г.* Оказал ли влияние Эдгар По на творчество Достоевского? // Достоевский: Материалы и исследования, 2010 (19). С. 87-98.
7. БСЭ, 1969–1978 – Большая советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1969–1978. Т. 1. 598 с.
8. Бузина, 1996 – *Бузина Т.В.* Мотивы русских духовных стихов в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура., 1996 (6). С. 62-81.
9. Варенцов, 1847 – *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1860. 248 с.
10. Горелов, 2017 – *Горелов А.А. А.С. Хомяков: учение о соборности и русская община.* // Знание. Понимание. Умение. 2017 (2). С. 78-97.
11. Достоевская, 1987 – *Достоевская А.Г.* Воспоминания. Под ред. С.В. Белова и В.А. Туниманова. М.: Правда, 1987. 544 с.
12. Достоевский, 1972–1990 – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
13. Ковалевская, 2016 – *Ковалевская Т.В.* Мармеладов как микрокосм: грехопадение, апокалипсис и народное христианство. // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2 (56), 2016, ч. 1. С. 38-43.
14. Ковалевская, 2019а – *Ковалевская Т.В.* «Бесы», «искажение идей» и художественные принципы Достоевского. // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019 (1). С. 55-81.
15. Ковалевская, 2019b – *Ковалевская Т.В.* Диалог и полемика Достоевского с формальными и наивными теологическими воззрениями. // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019 (2). С. 124-145.
16. Липке, 2019 – *Липке Ш.* Амбивалентное восприятие одной лютеранской традиции у Ф.М. Достоевского: мотив рождественской елки в рассказах писателя. // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019 (1). С. 116-126.
17. Лосский, 1953 – *Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953. 406 с.
18. Мухаметханова, 2013 – *Мухаметханова Р.М.* Религиозная утопия как феномен и понятие. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2013. Т. 2. Вып. 3. С. 207-217.
19. Огородников, 1870 – *Огородников П.И.* От Нью-Йорка до Сан-Франциско и обратно в Россию. // Заря. 1870 (4-6, 9, 11-12).
20. Пушкин, 1981 – *Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10 т. М.: Правда, 1981. Т. 7. 400 с.
21. Ренанский, 2015 – *Ренанский А.Л.* Метафизика антиамериканизма у Ф.М. Достоевского // Материалы глобального партнерства по развитию научного сотрудничества: сборник научных статей. – Москва, 2015. – С. 163-186.
22. Руссо, 2013 – *Руссо Ж.-Ж.* Политические сочинения. СПб.: Восток, 2013. 640 с.

23. Салтыков-Щедрин – *Салтыков-Щедрин М.Е.* Наши глуповские дела. URL: <http://saltykov-schedrin.lit-info.ru/saltykov-schedrin/proza/satiry-v-proze/nashi-glupovskie-dela.htm> (дата обращения 29.03.2020).

24. Салтыков-Щедрин, 1965–1977 – *Салтыков-Щедрин М.Е.* Собрание сочинений в 20 т. М.: Художественная литература, 1965–1977.

25. Сараскина – *Сараскина Л.И.* Америка как миф и утопия в творчестве Достоевского. // Русский путь. URL: <http://www.rp-net.ru/book/OurAutors/saraskina/amerika.php> (дата обращения 29.03.2020)

26. Ситникова, 2014 – *Ситникова Ю.В.* Концепт «Америка» в произведениях Ф. М. Достоевского. // Школа молодых ученых по проблемам гуманитарных, технических, естественных наук. Сборник материалов областного профильного семинара, 5-6 июня 2014 г. Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2014. С. 7-11.

27. Степанян, 2009 – *Степанян К.А.* Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. СПб.: Круга, 2009. 400 с.

28. Токвиль, 1992 – *Токвиль А. де.* Демократия в Америке. Перевод В.П. Олейника, Е.П. Орловой, И.А. Малаховой, И.Э. Иванян, Б.Н. Ворожцова. М.: Прогресс, 1992. 636 с.

29. Фаликова, 1994 – *Фаликова Н.Э.* Американские мотивы в поздних романах Ф.М. Достоевского. // Новые аспекты в изучении Достоевского. Сборник научных трудов. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1994. С. 199-241.

30. Яблоков, 2000 – *Яблоков И.Н.* Религиоведение: Учебное пособие для студентов вузов. Учебный словарь-минимум по религиоведению. Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Гардарики, 2000. 536 с.

31. Beattie, 2001 – *Beattie J. P.* Policing and Punishment in London, 1660–1750. Oxford University Press, 2001. 491 p.

32. Beecher Stowe, 1896 – *Beecher Stowe Harriet.* Oldtown Folks. Boston: Houghton, Mifflin, and Company, 1896. 608 p.

33. Black's Law Dictionary, 1996 – *Black's Law Dictionary.* Pocket Edition. Bryan A. Garner, Becky R. McDaniel, David W. Schultz, eds. West Group, 1996. 701 p.

34. Blake, 2014 – *Blake Elizabeth A.* Dostoevsky and the Catholic Underground. Northwestern University Press, 2014. 312 p.

35. Bunyan, 2003 – *Bunyan J.* The Pilgrim's Progress. Edited with an Introduction and Notes by W. R. Owens. Oxford University Press, 2003. 333 p.

36. Clarkson, 1660 – *Clarkson L.* The Lost Sheep found, or The Prodigal returned to his Fathers house, after many a sad and weary Journey through many Religious Countreys, etc. London: Printed for the Author, 1660. URL: http://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc_100037213_242.0x000001#?c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-1044%2C-123%2C3817%2C2451 (дата обращения 29.03.2020)

37. Davis, 2002 – *Davis J.C.* Fear, Myth and History: The Ranters and the Historians. Cambridge University Press, 2002. 224 p.

38. Jones, 1909 – *Jones R.M.* Studies in Mystical Religion. London: Macmillan, 1909. 512 p. URL: <https://archive.org/details/studiesinmystica00jone/page/n8/mode/2up> (дата обращения 29.03.2020)

39. Hutchinson – *Hutchinson E.J.* “Dostoevsky’s Unintended Reformation” // The Calvinist International. URL: <https://calvinistinternational.com/2019/03/15/dostoevskys-unintended-reformation/>

40. Michels, 1915 – *Michels R.* Political Parties. A Sociological Studies of the Oligarchic Tendencies of Modern Democracy. Translated by Eden and Cedar Paul. New York: Hearst’s International Library Co., 1915. 416 p.

41. Paine – *Paine Th.* “Of the Religion of Deism Compared with the Christian Religion” // Modern Source Textbook. URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/paine-deism.asp> (дата обращения 29.03.2020)

References

1. Averintsev, S.S. *Vizantiia i Rus: dva tipa dukhovnosti*. [Byzantium and Rus: Two Types of Spirituality]. [Electronic resource] URL: <https://topreading.ru/bookread/202273-sergei-averincev-vizantiia-i-rus-dva-tipa-duhovnosti> (accessed on March 29, 2020) (in Russ.)

2. Batalov, E.Ia. *Russkaia ideia i amerikanskaia mechta*. [The Russian Idea and the American Dream] Moscow, Progress-Traditsiia Publ., 2009. 383 p. (in Russ.)

3. Bessonov, P.A. *Kaleki perekhozhie*. [Wandering Cripples]. 2 books, 6 issues. Moscow, A. Semen’s Press, 1861–1864. (in Russ.)

4. *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [Library of Old Rus’ Literature]. 20 vols. St. Petersburg, Nauka Publ., 2000–2015. (in Russ.)

5. Beecher Stowe, H. *Oldtounskie starozhily* [Oldtown Folks]. *Zaria* [Sunrise]. 1870 (1-4). (in Russ.)

6. Bograd, G. “Okazal li vliianie Edgar Po na tvorchestvo Dostoevskogo?” [Did Edgar Poe Have an Influence on Dostoevsky?]. *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia* [Dostoevsky. Materials and Studies]. 2010 (19). Pp. 87-98. (in Russ.)

7. *Bolshaia sovetskaia entsiklopediia* [The Great Soviet Encyclopedia]. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia Publ., 1969–1978. Vol. 1. 598 p. (in Russ.)

8. Buzina T.V. “Motivy russkikh dukhovnykh stikhov v tvorchestve Dostoevskogo” [Motifs from Russian Folk Spiritual Verses in Dostoevsky]. *Dostoevskii i mirovaia kultura*. [Dostoevsky and World Culture]. 1996 (6). Pp. 62-81. (in Russ.)

9. Varentsov, V. *Sbornik russkikh dukhovnykh stikhov* [A Collection of Russian Folk Spiritual Verses]. St. Petersburg, Obshchestvennaia Polza Union’s Press, 1860. 248 p. (in Russ.)

10. Gorelov, A.A. “A.S. Khomiakov: uchenie o sobornosti i russkaia obshchina” [A.S. Khomiakov: The Teaching of *Sobornost* and the Russian Commune]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*. 2017 (2). Pp. 78-97. (in Russ.)

11. Dostoevskaia, A.G. *Vospominaniia* [Memoirs]. S.V. Belov, V.A. Tunimanov, eds. Moscow, Pravda Publ., 1987. 544 p. (in Russ.)

12. Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii v 30 t.* [Complete Collected Works in 30 vols.] Leningrad, Nauka Publ., 1972–1990. (in Russ.)

13. Kovalevskaia T.V. “Marmeladov kak mikrokozmos: grekhopadenie, apokalipsis i narodnoe khristianstvo.” [Marmeladov as Microcosm: The Fall, the Apocalypse, and Folk Christianity]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philology. Issues in Theory and Practices]. 2 (56), 2016, ch. 1. Pp. 38-43. (in Russ.)

14. Kovalevskaja, T.V. *Besy, 'iskazhenie idei' i khudozhestvennye printsipy Dostoevskogo*. [The Devils, "Distortion of Ideas," and Dostoevsky's Artistic Principles]. *Dostoevskii i mirovaia kultura. Filologicheskii zhurnal*. [Dostoevsky and World Culture. Philological Journal] 2019 (1). Pp. 55-81. (in Russ.)
15. Kovalevskaja, T.V. "Dialog i polemika Dostoevskogo s formalnymi i naivnymi teologicheskimi vozzreniiami." [Dostoevsky's Dialog and Polemics with Formal and Naïve Theologies]. *Dostoevskii i mirovaia kultura. Filologicheskii zhurnal*. [Dostoevsky and World Culture. Philological Journal] 2019 (2). Pp. 124-145. (in Russ.)
16. Lipke, S. "Ambivalentnoe vospriatie odnoi liuteranskoj traditsii u F.M. Dostoevskogo: motiv rozhdestvenskoj elki v rasskazakh pisatelja". [The Ambivalent Perception of a Lutheran Tradition and the Christmas Tree Motif in Dostoevsky's Short Stories]. *Dostoevskii i mirovaia kultura. Filologicheskii zhurnal*. [Dostoevsky and World Culture. Philological Journal] 2019 (1). Pp. 116-126. (in Russ.)
17. Losskii N.O. *Dostoevskii i ego khristianskoe miroponimanie* [Dostoevsky and his Christian Worldview]. New York, Chekhov Press, 1953. 406 p. (in Russ.)
18. Mukhametkhanova, R.M. "Religioznaia utopiia kak fenomen i poniatie." [The Religious Utopia as a Phenomenon and as a Concept]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* [Bulletin of A.S. Pushkin Leningrad State University]. 2013. Vol. 2. Issue 3. Pp. 207-217. (in Russ.)
19. Ogorodnikov, P.I. *Ot Niu-Iorka do San-Frantsisko i obratno v Rossiiu* [From New York to San Francisco and Back to Russia]. *Zaria*. 1870 (4-6, 9, 11-12). (in Russ.)
20. Pushkin A.S. *Sobranie sochinenii v 10 t.* [Collected Works in 10 vols.] Moscow, Pravda Publ., 1981. Vol. 7. 400 p. (in Russ.)
21. Renanskii, A.L. "Metafizika antiamerikanizma u F.M. Dostoevskogo" [The Metaphysics of Anti-Americanism in F. M. Dostoevsky's Works]. *Materialy globalnogo partnerstva po razvitiu nauchnogo sotrudnichestva: sbornik nauchnykh statei* [Materials of the Global Partnership on Development of Scientific Cooperation: Collected Academic Papers]. Moscow, 2015. Pp. 163-186. (in Russ.)
22. Rousseau, J.-J. *Politicheskie sochineniia* [Political Works]. Saint Petersburg, Vostok Publ., 2013. 640 p. (in Russ.)
23. Saltykov-Shchedrin, M.E. *Nashi glupovskie dela* [Our Affairs in the Town of Glupov]. URL: <http://saltykov-schedrin.lit-info.ru/saltykov-schedrin/proza/satiry-v-proze/nashi-glupovskie-dela.htm> (in Russ.) (accessed on March 29, 2020)
24. Saltykov-Shchedrin M.Iu. *Sobranie sochinenii v 20 t.* [Collected Works in 20 vols.]. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1965–1977. (in Russ.)
25. Saraskina L.I. "Amerika kak mif i utopiia v tvorchestve Dostoevskogo." [America as a Myth and as a Utopia in Dostoevsky's Works]. Russkii put. URL: <http://www.rp-net.ru/book/OurAutors/saraskina/amerika.php> (in Russ.) (accessed on March 29, 2020)
26. Sitnikova, Iu.V. "Kontsept 'Amerika' v proizvedeniiax F. M. Dostoevskogo." [The "America" Concept in F.M. Dostoevsky's Works]. *Shkola molodykh uchenykh po problemam gumanitarnykh, tekhnicheskikh, estestvennykh nauk. Sbornik materialov oblastnogo profilnogo seminara, 5-6 iunia 2014 g* [School for Young Academics on Problems Concerning Humanities, Technical and Natural Sciences. Proceedings of the Specialized Workshop. 5-6 June 2015]. Elets, EGU im. I. A. Bunina Publ., 2014. Pp. 7-11. (in Russ.)
27. Stepanian, K.A. *Iavlenie i dialog v romanakh F. M. Dostoevskogo* [The Appearance and the Dialog in Dostoevsky's Novels]. St. Petersburg, Kriga Publ., 2009. 400 p. (in Russ.)

28. Tocqueville, A. de. *Demokratiia v Amerike* [Democracy in America]. Translated by V.P. Oleinik, E.P. Orlova, I.A. Malakhova, I.E. Ivanian, B.N. Vorozhtsov. Moscow, Progress Publ., 1992. 636 p. (in Russ.)
29. Falikova N.E. "Amerikanskii motivy v pozdnykh romanakh F. M. Dostoevskogo" [American Motifs in Dostoevsky's Late Novels]. *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo. Sbornik nauchnykh trudov* New Aspects of Dostoevsky Studies. Collected Academic papers]. Petrozavodsk, Petrozavodsk University Publ., 1994. Pp. 199-241. (in Russ.)
30. Iablokov, I.N. *Religiovedenie: Uchebnoe posobie dlia studentov vuzov* [Religious Studies: Student's Textbook]. *Uchebnyi slovar-minimum po religiovedeniiu* [Student Dictionary of Religious Studies Terms]. I.N. Iablokov, ed. Moscow, Gardariki Publ., 2000. 536 p. (in Russ.)
31. Beattie, J.P. *Policing and Punishment in London, 1660–1750*. Oxford University Press, 2001. 491 p. (in English)
32. Beecher Stowe, Harriet. *Oldtown Folks*. Boston, Houghton, Mifflin, and Company, 1896. 608 p. (in English)
33. *Black's Law Dictionary*. Pocket Edition. Bryan A. Garner, Becky R. McDaniel, David W. Schultz, eds. West Group, 1996. 701 p. (in English)
34. Blake, Elizabeth A. *Dostoevsky and the Catholic Underground*. Northwestern University Press, 2014. 312 p. (in English)
35. Bunyan, J. *The Pilgrim's Progress*. Edited with an Introduction and Notes by W.R. Owens. Oxford University Press, 2003. 333 p. (in English)
36. Clarkson, L. *The Lost Sheep found, or The Prodigal returned to his Fathers house, after many a sad and weary Journey through many Religious Countreys, etc.* London, Printed for the Author, 1660. Also available online: British Library URL: http://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc_100037213242.0x000001#?c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-1044%2C-123%2C3817%2C2451 (accessed on March 29, 2020)
37. Davis, J.C. *Fear, Myth and History: The Ranters and the Historians*. Cambridge University Press, 2002. 224 p. (in English)
38. Jones, R.M. *Studies in Mystical Religion*. London, Macmillan, 1909. 512 p. Also available online: Internet Archive Book collection: URL: <https://archive.org/details/studiesinmystica00jone/page/n8/mode/2up> (in English) (accessed on March 29, 2020)
39. Hutchinson, E.J. "Dostoevsky's Unintended Reformation". *The Calvinist International*. URL: <https://calvinistinternational.com/2019/03/15/dostoevskys-unintended-reformation/> (accessed on March 29, 2020) (in English)
40. Michels, R. *Political Parties. A Sociological Studies of the Oligarchic Tendencies of Modern Democracy*. Translated by Eden and Cedar Paul. New York, Hearst's International Library Co., 1915. 416 p. (in English)
41. Paine, Th. "Of the Religion of Deism Compared with the Christian Religion" // *Modern Source Textbook*. URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/paine-deism.asp> (accessed on March 29, 2020) (in English)