

УДК 821.161.1; 821.162.1

ПОЭМА Ч. МИЛОША «ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ» В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Л. А. Мальцев¹

¹ Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта
236016, Россия, Калининград, ул. Александра Невского, 14
Поступила в редакцию 09.07.2021 г.
doi: 10.5922/2225-5346-2021-4-6

Исследуется религиозно-философский диалог Милоша с Достоевским. Анализируется антиномическое содержание поэмы Милоша «Теологический трактат» в контексте христоцентрической картины мира Достоевского, проблем религиозно-еретических учений раннего христианства, вызывающих интерес Милоша на протяжении всего его творческого пути, и богословской проблемы апокатастасиса, по-своему решаемой в творчестве как Достоевского, так и Милоша. Также осмысливается вклад Милоша-эссеиста в исследование актуальных проблем сравнительного достоевсковедения (Достоевский – Мицкевич и Достоевский – Сведенборг). Делается вывод о том, что идейную основу «Теологического трактата» составляет проблема диалектического соотношения веры и истины, с которым связано обращение Милоша к «символу веры» Достоевского из его знаменитого письма Н. Д. Фонвизиной. Подобно Достоевскому, Милош подвергает критике естественно-научное представление об истине в ее обезличенном и, следовательно, обезчеловеченном варианте, воспринимаемой автором «Теологического трактата» как инструмент «дьявольской теологии». В диалоге с традициями русской религиозной философии, и прежде всего с наследием Достоевского, Милош обращается к Апокалипсису, в котором для него наиболее эстетически значимой является идея восстановления райского бытия. Однако, в отличие от Достоевского, концепция жизни после смерти в «Теологическом трактате» не свободна от пессимизма и скептицизма. В этом отношении Милош склоняется к мировоззренческой парадигме Запада, а концепция «Теологического трактата» вбирает в себя идеи неверующих героев Достоевского.

Ключевые слова: Милош, «Теологический трактат», Достоевский, Мицкевич, Сведенборг, Бёме, манихейство, апокатастасис

Поэма Чеслава Милоша (1911 – 2004) «Теологический трактат» впервые была опубликована в литературном приложении «Контрапункт» к газете «Тыгодник Повшехны» 25 ноября 2001 года. Логически она является первой, а хронологически – последней частью трактатного «триптиха» Милоша, вобравшего в себя также «Моральный трактат» (1948) и «Поэтический трактат» (1957). Естественное объяснение того, что «Тео-



логический трактат» как подведение итогов хронологически завершает «триптих», дает сам автор в начале поэмы: «Такого трактата молодой человек не напишет» (Милош, 2010, с. 101). Логическое же первенство «Теологического трактата» обосновывается следующим образом: «Почему теология? Ибо первое должно быть первым. / А это — понятие истины» (Милош, 2010, с. 101).

Проблему категориального триединства истины, добра и красоты в трактатном «триптихе» Милоша затрагивает А. Фьют в статье «Жажда веры», правомерно оговаривая условность границ между этической, эстетической и богословской проблематикой «триптиха», поскольку «каждый из трактатов является понемногу трактатом моральным, поэтическим и теологическим» (Fiut, 2001). Однако приоритет теологии в художественно-философском миропонимании Милоша обусловлен тем, что поэт отрицает идею относительности и ацентричности бытия, обращаясь к теоцентрической картине мира, основывающейся на идее тождества истины и Бога в соответствии с библейской максимой: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14: 6). В «Теологическом трактате» в качестве эвфемистической замены категории божественного Милош вводит абстрактные понятия «действительность», «смысл», «абсолютная точка отсчета». Но, независимо от этого терминологического самоопределения в рамках рационалистической парадигмы, вступительное стихотворение «Теологического трактата» приобретает интонационную специфику молитвы: «Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość. / To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu odniesienia» (Милош, 2010, с. 100) («Да вернется в нашу речь действительность. / То есть смысл, невозможный без абсолютной точки отсчета»¹). Эта философская «молитва» интертекстуально соответствует инвокации поэмы Мицкевича «Пан Тадеуш» — молитвенному обращению к Богородице: «Tak nas powrócisz cudem na ojczyzny łono» («Да вернешь нас чудом на лоно отечества» (Mickiewicz, 1985, s. 7)). В целом поэма Мицкевича есть для Милоша «своего рода поэтическая теодицея» (Miłosz, 2010, t.1, s. 97), связанная с мотивом возвращения к райскому бытию: «Вопреки видимости, а также сознательным намерениям автора “Пан Тадеуш” есть поэма насквозь метафизическая, то есть ее предметом является редко замечаемый в повседневно окружающей нас действительности лад существования как образ (или зеркальное отражение) чистого Бытия» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 92).

Формула Милоша «первое должно быть первым» — это выражение его поэтической полемики с естественно-научной картиной мира, основывающейся на возможности постижения истины без Бога. Позиция Милоша находит поддержку в наследии Достоевского, который, опираясь на духовно-интеллектуальный потенциал романной прозы, противостоял «аксиомам» научно-позитивистского знания XIX века. Как пишет Милош, Достоевский «использовал форму романа так, как это не удавалось никому до него (и после него)... для постановки диагноза масштабного явления, которое пережил он сам изнутри и которое осмыслил: эрозии религиозной веры» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 101). Проводя аналогию между христоцентрической философией Достоевского и

¹ Перевод с польского здесь и далее наш. — Л. М.



Паскаля, Милош большое внимание уделяет проблематике духовной борьбы между верой и безверием («Достоевский хотел быть защитником христианства, хотя враг уже обосновался в самой сердцевине его внутренней крепости» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 125)), в чем обнаруживаются точки пересечения религиозно-философских воззрений Достоевского и Милоша. Религиозная контroversивность Милоша («Я тоже – сегодня верю, завтра не верю» (Милош, 2010, с. 145)), имеющая очевидные параллели с сознанием Достоевского, отражена в идейно-художественной структуре поэмы «Теологический трактат». Верно в связи с этим утверждение С. Бальбуса: «Суммируя в едином художественном пространстве опыт своей долгой жизни, Милош ничего не закрывает, не дает никаких окончательных объяснений и не успокаивает себя. Наоборот – он усиливает состояние открытости и антиномичности, заостряет в этой проблемной конденсации собственных сомнений и расстройств чувство внутренней разорванности, неудовлетворенности и беспокойства. На девяностом году жизни он открывает дальнейшие горизонты поисков» [Balbus, 2013, s. 201].

По словам Милоша, «существенными составляющими» его поэмы «Теологический трактат» были «римский католицизм и вильненское воспитание» (Miłosz, 2001, s. 9), что, в свою очередь, представляет собой очевидный момент расхождения Милоша с Достоевским, мировоззрение которого является православно-христианским. Однако в главе «Католическое воспитание» из интеллектуальной автобиографии «Родная Европа» (1958) Милош разворачивает картину интеллектуальных и духовных борений молодого поэта, близкую религиозным противоречиям Достоевского (см. цитату из известного письма Н.Д. Фонвизиной (январь 1854 года): «Я дитя века, дитя неверия и сомнения... до гробовой крышки» (Достоевский, 1985, т. 28, кн. 1, с. 176)). Символами противостоящих друг другу религиозного и светского (гуманистического) мировоззрений стали для Милоша два гимназических учителя – теолог Леопольд Хомский («Хомик») и латинист Адольф Рожек, которых автор сравнивает с Нафтой и Сеттембрини, героями романа «Волшебная гора» Т. Манна. В «координатах» Милоша эта оппозиция соотносима с идеями Льва Шестова, который «решительно и беспощадно противопоставил Иерусалим Афинам»: «Эти имена олицетворяли для него веру и противостоящий ей разум, откровение и противостоящее ему умозрение, частное и противостоящее ему общее, de profundis и противостоящую ему этику “проклятых добра и зла”, как говорит Иван Карамазов» (Милош, 1992, с. VIII).

Милош-гимназист, а затем студент принял эту антиномию не как неопровержимую данность, а как интеллектуальный вызов, ответом на который могла быть попытка синтеза Иерусалима и Афин, что обусловило драматическую напряженность теологических «pro» и «contra». «Мой религиозный кризис, – пишет Милош, – не был одноразовым, он не закончился ясным “да” или “нет”... Я стремился построить интеллектуальный мост между двумя не соответствующими другу системами. Подобное стремление было чуждо моим товарищам... Своим жаром я приобрел у них репутацию, подобную положению еврея в глазах иноверцев» (Miłosz, 1990, s. 81).



«Горячий» темперамент молодого поэта позволяет соотнести его индивидуальность с апокалиптическим типом сознания («Знаю твои дела: ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч!» (Откр. 3: 15)), поэтому неслучайно начинающий литератор примкнул в 1930-х годах к вильненской группе поэтов «Жагары», для которых основным источником вдохновения был Апокалипсис Иоанна Богослова. Более полвека спустя, в интервью В. Полухиной, соглашаясь с суждением Иосифа Бродского, Милош признает в себе наличие «катастрофического, почти апокалиптического сознания», уточняя: «...это меня приближает к славянскому типу мышления, потому что такое сознание имели Соловьев, Достоевский и другие» (Miłosz, 2011, t. 2, s. 396). В этом контексте примечательно суждение Бердяева о Достоевском — об «огненном» влиянии, оказываемом им на духовный мир читателя: Достоевский «был человек опаленный, сжигаемый внутренней духовной страстью, душа его была в пламени» (Бердяев, 1994, с. 15); «Глубокое чтение Достоевского есть всегда событие в жизни, оно обжигает, и душа получает огненное крещение» (Бердяев, 1994, с. 16).

Наиболее полное обнаружение читательского и исследовательского интереса Милоша к творчеству Достоевского связано с периодом славистической карьеры польского писателя-эмигранта в начале 1970-х годов, когда, преподавая польскую литературу в американском университете Беркли, Милош взял на себя также проведение спецкурса о Достоевском. Список рекомендуемых текстов включал в себя произведения Достоевского («Бедные люди», «Двойник», «Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы»), а также работы о нем Н. А. Бердяева и М. М. Бахтина. По воспоминаниям Милоша, курс не только пользовался популярностью у студентов, но в их глазах даже способствовал воображаемому сравнению лектора с одним из героев Достоевского («...по словам студентов: Милош говорит с таким славянским акцентом, как если бы это говорил сам Иван Карамазов...» (Franaszek, 2011, s. 593)).

В ходе преподавательской деятельности Милош проникся убеждением в глубоком различии между восприятием творчества Достоевского на Востоке и на Западе, а также в том, насколько значимой может оказаться возрастная перспектива восприятия «последних вопросов», поставленных автором «Братьев Карамазовых». По воспоминаниям Милоша, однажды между ним и американскими студентами завязалась жаркая дискуссия, в ходе которой лектор обнаружил перед студентами «свое убеждение в том, что существует добро и существует зло, — это показалось им [студентам] суждением непереносимо реакционным». Милош обратил внимание на детерминистско-релятивистский угол зрения студентов на моральную проблематику, что дало ему основание соотнести менталитет русского и американского студенчества соответственно XIX и XX веков: «Точно так же русская интеллигенция переносила ответственность на “среду”: измени общество, изменишь человека, — и как раз это, как раз эта снятая с личности ответственность удручала Достоевского как доказательство дехристианизации русского образованного слоя» (Горбаневская, 2012, с. 208).



Ситуация идейных разногласий между представителями старшего и младшего поколений могла напомнить Милошу ранний период его интеллектуальной биографии, в которой заметную роль сыграл Мариан Здзеховский (1861–1938). Профессор философии Вильненского университета, исследователь связей между русским славянофильством и польским мессианизмом XIX века, имевший личные контакты с выдающимися русскими религиозными мыслителями (Л.Н. Толстым, Н.А. Бердяевым, Д.С. Мережковским, С.Н. Булгаковым, Е.Н. Трубецким), Здзеховский был убежденным сторонником пессимистического взгляда на историю и одновременно христианским мыслителем. Как вспоминает Милош, в глазах студенческой молодежи личность Здзеховского воспринималась архаическим явлением. В 1972 году Милош писал, что Здзеховский исходил из безусловного признания религиозного, морального и эстетического абсолюта, контрастировавшего с релятивистскими взглядами молодежи на законы природы и истории: «Здзеховский — это обнаженность религиозного чувства... это также этическая бескомпромиссность, согласно которой злу не может быть оправдания, даже если оно обратится за помощью к благороднейшим лозунгам. Этот взгляд на абсолютную границу, которая отделяет добро от зла, — явление очень редкое во времена далеко продвинутой относительности» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 261). Полемизируя с американскими студентами о проблемах творчества Достоевского, Милош наверняка замечал аналогии между собственной позицией и убеждениями своего вильненского учителя.

Спецкурс о Достоевском привел Милоша к созданию цикла статей, «ядро» которого составляет компаративистский «триптих»: «Достоевский и Мицкевич» (из книги «Земля Ульро», 1977), «Достоевский и Сведенборг» (из сборника «Начиная от моих улиц», 1981), «Достоевский и Сартр» (там же). Теологическая проблематика творчества Достоевского рассматривается в первых двух текстах, тогда как проблемно-тематическим центром эссе «Достоевский и Сартр» является диалог России с Западом, интерпретируемый Милошем сквозь призму «удивительного сходства взглядов русской интеллигенции, описанных Достоевским, и западных интеллектуалов сто лет спустя» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 143). Разрушая многие предрассудки о взглядах Достоевского у читателей Запада, Милош констатирует, что «у Достоевского был только один роман в жизни, с Россией, которую он избрал главной героиней своих произведений», при этом подчеркивая, что «чем более Достоевский является русским, тем больше он подвержен, из любви к России, фобиям и обсессиям, тем значительнее его роль как свидетеля всей интеллектуальной истории последних двух столетий» (Miłosz, 2010, t.1, s. 139).

Этюд «Достоевский и Мицкевич» вводит религиозную философию Достоевского в орбиту проблем польско-русского диалога. Проблема сопоставления творчества Мицкевича и Достоевского поднималась в отечественном литературоведении, однако вклад Милоша в исследование этого вопроса не был осмыслен. А.В. Архипова справедливо выдвигает на первый план проблематику польского и русского мессианизма: «Одинаковые полюса, как известно, отталкиваются. <...> Сходство об-



щей идеи парадоксальным и в то же время закономерным образом приводит к непримиримости между ее носителями, так как на главный вопрос: кто же является народом-мессией — Мицкевич и Достоевский отвечали по-разному» (Архипова, 1994, с. 26). Сходной с этим исследованием является логика статьи Милоша, однако, не разделяя мессианских идей ни Мицкевича, ни Достоевского, Милош полагает, что религиозно-философское мировоззрение польского поэта и русского писателя не ограничивается мессианскими иллюзиями.

По мнению Милоша, адекватному прочтению Мицкевича как польскими читателями, так и читателями других стран, мешают «стигмы» националистической романтизации действительности, сущностью которой выступает, с одной стороны, идеализация Польши и поляков, а с другой — отсутствие перспективы познания универсальных законов человеческой природы. В наибольшей степени, по Милошу, пострадала поэма «Пан Тадеуш»: «Спротивление польских читателей приземленности этого произведения вело к поиску “глубины” у Словацкого и Красинского или, последнее время, у Норвида, хотя они не являются теми поэтами, которые могут восприниматься наравне с Мицкевичем» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 93). Попытка Милоша поставить мировоззрение Мицкевича в контекст религиозной философии Достоевского обусловлена желанием не столько противопоставить мессианизм польский и русский, сколько открыть читателю «другого» Мицкевича, отличающегося от конвенционального образа поэта, превращенного, как говорится в «Теологическом трактате», «в реквизит патриотизма в назидание молодежи» (Милош, 2010, с. 109). В статье «Мицкевич и Достоевский» Милош утверждает, что «приближение к Мицкевичу окольным путем, через Достоевского, позволяет забыть о школярских банальностях» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 97). «Проклятые вопросы» сродни тем, которые задает в диалоге с Алешей Иван Карамазов, ставит, по мнению Милоша, Конрад — герой поэмы Мицкевича «Дзяды» (Мальцев, 2018). Однако «Большая импровизация» — воображаемый разговор Конрада с Богом — свидетельствует, в восприятии Милоша, о том, что герой Мицкевича Конрад приближается к постановке вопросов о страдании без вины, о «слезинке ребенка», однако не переходит, в отличие от Ивана Карамазова, границу между теодицеей и бунтом. Делая выбор между «вселенной как абсурдом» и «вселенной как ладом», Конрад, по словам Милоша, «верный польской традиции... выберет второе, возможное только благодаря заступничеству и молитве со стороны других людей» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 96–97)].

Концепция очерка «Достоевский и Сведенборг» опирается на наблюдения Л. П. Гроссмана, сделанные им в работе «Семинарий по Достоевскому» (1922), в которой приводится факт знакомства Достоевского с философией Сведенборга по переводам и комментариям А. Н. Аксакова. Оговаривая, что этот компаративный сюжет пока еще не стал объектом развернутого исследования, Милош делает небольшое «открытие» (Miłosz, t. 1, s. 123) — находит черты сведенборгианской мистики в свидригайловском видении «вечности» как «баньки с пауками». По убеждению Милоша, сходство соответствующей сцены из романа «Прес-



тушение и наказание», способной сама по себе показаться «непонятным эксцессом», «чудовищной шуткой» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 123), с теорией шведского мистика должно сыграть ключевую роль в интерпретации образа Свидригайлова.

Концепция Милоша была скептически воспринята современным российским литературоведением. Так, Б.Н. Тихомиров однозначно негативно оценивает это сближение, поскольку, по мнению исследователя, «у Сведенборга и Свидригайлова речь идет о существенно различных материях»: «важнейшее и принципиальное отличие заключается в том, что свидригайловская “банька”... не включается у героя Достоевского ни в какой ряд или множество подобных вариаций... это вся и единственная — всеобнимающая вечность, “вечность на аршине пространства”, не предполагающая никаких иных пространств» (Тихомиров, 2016, с. 102–103). Следовательно, «эссеистические ходы» Милоша, полагает исследователь, «уводят... от серьезной научной разработки творческой рецепции сочинений Сведенборга в художественном сознании русского писателя» (Тихомиров, 2016, с. 102–103). Однако упрек Милошу в том, что он просмотрел важный аспект учения Сведенборга, представляется не вполне справедливым, поскольку Милош говорит именно о «множественности преисподних» Сведенборга («Есть их столько, сколько человеческих индивидуальностей» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 121)). В качестве иллюстрации закона «подобное притягивает подобное» Милош приводит параллелизм мотивов дождя и влаги как разрушительной стихии в «Преступлении и наказании» Достоевского (в связи с образом Свидригайлова) и в рассказе «Бобок». Стоит обратить внимание на то, что именно гипотеза о «сведенборгианском» начале этого фантастического рассказа Достоевского занимает центральное место в цитируемом исследовании Б. Н. Тихомирова.

Не менее интересно посмотреть на дискуссионную проблему «Сведенборг — Свидригайлов» в свете другого достоевдоведческого факта. В статье А.В. Тоичкиной, посвященной научному наследию замечательного слависта Дмитрия Ивановича Чижевского (1894–1977), констатируется, что в его немецкоязычной работе «Сведенборг у славян» («Swedenborg bei den Slaven», 1937) задолго до Милоша был поставлен «вопрос о связи образа вечности в “Преступлении и наказании” (“баньки с пауками” Свидригайлова) с идеями и образами Сведенборга» (Тоичкина, 2017, с. 155–156). Исследовательница делает вполне резонное предположение, что Милош не был знаком с этой работой Чижевского. Однако обращает на себя внимание факт знакомства Милоша с Чижевским, личной переписки между поэтом и ученым (Mnich, 2012), следовательно, работы Чижевского могли оказать не осознаваемое самим Милошем влияние на его интерпретацию творчества Достоевского.

Обращение Милоша к образу Свидригайлова имеет не только литературоведческую, но и «экзистенциально»-биографическую обусловленность для Милоша как поэта-эмигранта литовского происхождения, проживавшего в США. Проводя аналогию «Сведенборг — Свидригайлов», Милош подчеркивает литовский «генезис» фамилии «Свидригайлов» (см. Рогалев, 2013), а также созвучие имен собственных



(«...сходство, может, вследствие невольной ассоциации, первой силыбы двух фамилий: *Свед* и *Свид*» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 121)). Внимание Милоша не могло не привлечь символическое «намерение» героя «Преступления и наказания» уехать «в Америку», выступающую в произведениях Достоевского не столько реальным «местом», сколько «мифом» — «навязчивой идеей заблудших душ, их соблазном и искушением» (Сараскина).

Посредническую роль в конструировании аналогии «Сведенборг — Свидригайлов» Милош отводит эстетической теории и художественной практике западных и русских символистов, упоминая, с одной стороны, сонет Бодлера «Соответствия», навеянный метафизическими идеями Сведенборга, а с другой — литературно-критические опыты русских символистов (например, А. Белого, Д. С. Мережковского, Вяч. Иванова) в деле философско-эстетического осмысления наследия Достоевского. По Милошу, урбанистические мотивы являются признаками сродства между Достоевским, Сведенборгом и символистами: «Адские пропасти, описываемые Сведенборгом, часто имеют вид мрачных улиц самых убогих кварталов больших городов, прежде всего, пожалуй, Лондона, где он долго жил» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 121). Для Достоевского подобным городом, несомненно, был Петербург, хотя в «Зимних заметках о летних впечатлениях» похожей на Петербург аурой обладает Лондон. Милош обращает внимание на то, что топоним «мирового города», выступающего современным аналогом Вавилона, выступает в творчестве Достоевского и Сведенборга не только физическим «местом», но и «проекцией духовных состояний», в которой «каждая видимая и осязаемая вещь имеет второе и более даже реальное существование в человеческом воображении, где она является знаком ценностей, то есть добра и зла» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 121).

Аналогия «Достоевский — Сведенборг», по Милошу, затрагивает проблему художественного метода Достоевского, который сам Достоевский определил как «реализм в высшем смысле». По Милошу, этот метод близок символистскому, хотя символисты, по его мнению, «приложили руку к фальсификации» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 92) понятия «символ», отодвинув на второй план наследие Сведенборга. Восприятие Милошем генетической связи «Сведенборг — Достоевский — символисты» во многом обусловлено интересом польского эссеиста к философско-мифотворческому опыту Уильяма Блейка, которому была посвящена книга-эссе Милоша «Земля Ульро» — в ней одним из «героев» эссеистической рефлексии Милоша является Сведенборг.

Автор эссе «Достоевский и Сведенборг» также дает интерпретацию «символу веры» Достоевского из выше цитируемого письма Н. Д. Фонвизиной («...если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (Достоевский, 1985, т. 28, кн. 1, с. 176)). По мнению Милоша, «противопоставление веры и истины» у Достоевского «достаточно необычно», а сам текст письма представляется «исповедью потенциального ересиарха» (Miłosz, 2010, t. 1, s. 128). Впрочем, признание в еретических наклонностях отличает не столько религиозные взгляды Достоевского, сколько самого Милоша,



о чем свидетельствует его заявление в «Теологическом трактате», отчасти соответствующее «символу веры» Достоевского: «Не являюсь и быть не хочу обладателем истины. / В самый раз для меня путешествие по окраинам ереси» (Милош, 2010, с. 105). Обращаясь к периоду своей юности, Милош называет себя «набожным ребенком», который никак «не хочет принять... того, что называют истиной» (Милош, 2010, с. 113). Несмотря на эти аллюзивные обращения к «символу веры» Достоевского, имя русского писателя ни разу не упоминается в «Теологическом трактате», хотя в нем присутствуют оба сравниваемые с Достоевским «персонажа» эссеистических изысканий Милоша — Мицкевич («Всегда нравился мне Мицкевич, но я не знал почему, // Пока не понял, что он писал шифром и что таков / принцип поэзии...» (Милош, 2010, с. 113)) и Сведенборг («Я извлек пользу из чтения Сведенборга, / У которого ни один приговор не выносится свыше / И души умерших тянет магнитом к душам подобных...» (Милош, 2010, с. 139)). Об увлечении Сведенборгом в «Теологическом трактате» говорится *ex post*, в то время как тема религиозных исканий Мицкевича, проявляющего устойчивый интерес, от юности до последних лет его жизни, к мистической философии Якоба Бёме, образует магистральную сюжетную линию поэмы. За три года до смерти Мицкевич продиктовал по-французски трактат о Бёме (1852; польский перевод П. Хмелёвского «Rozprawa o Jakubie Boehmem» — 1989), в котором утверждается: «Бог как Всеобщность охватывает тьму и свет, страдание и счастье, бездну и вершины; а поскольку он открылся полностью в человеке и поскольку человек сталкивается со всеми стихиями божьими, поэтому может он, исследуя до глубины сам себя, проникнуть в бездну страданий, называемую Адом, вознестись к вершинам, называемым Небесами, и войти в середину, во внутренний центр бытия, называемый воистину Богом» (Mickiewicz, 1898, s. 5). Обращение Милоша, при «посредничестве» Мицкевича, к учению Бёме обнаруживает скрытый параллелизм «Теологического трактата» с философскими воззрениями Н.А. Бердяева, считавшего, что духовная диалектика Бёме с его «антиномическим отношением к злу» (Бердяев, 1930, с. 72) имеет параллели с религиозной философией Достоевского.

Важными идейными составляющими «Теологического трактата» являются «путешествия по окраинам ереси», следы многолетнего увлечения «тайным знанием многих столетий» (Милош, 2010, с. 117), в том числе «склонность / к особой, почти манихейской разновидности христианства» (Милош, 2010, с. 143). Поэт проводил глубинную связь между манихейским «unde malum?» и проблематикой русской словесности (прежде всего творчества Достоевского), превосходящей, по мнению Милоша, польскую литературу своей сложностью, глубиной и универсальностью. В книге «Родная Европа» (глава Россия») в качестве примера «загадочной русской души» Милош приводит случай расстрела немецкого военнопленного советскими солдатами, называемыми Милошем «законными наследниками тех самых даров, из которых черпали Достоевский и Толстой» (Miłosz, 1990, s. 146). Автора тогда поразило отсутствие какой-либо ненависти, более того — признаки сочувствия расстрелянному немцу со стороны воинов Красной Армии. Парадок-



сальное объяснение этой разорванности между «намерением и поступком» польский эссеист находит в глубине веков — в истории восточно-христианских еретических течений: «Из беспощадности природы и беспощадности общественного порядка сектанты черпали уверенность, что мир (находится. — Л. М.) под безраздельной властью Сатаны. Только Царство Божие должно было отменить его закон, тождественный закону сотворения. Поэтому русские мистические писатели полагали, что в день, когда наступит Царство Божие, будет спасен не только человек, но также и муха, и муравей» (Miłosz, 1990, s. 149). В интервью Сильвин Фролов свою гипотезу о генетической связи между богомильством и «очарованием Зла» в русской литературе Милош обосновывает следующим образом: «Я видел определенные связи (русской литературы. — Л. М.), очень давние, у истоков православия, с ересью, например с болгарской ересью богомилов, или манихейцев, которые считали злыми и мир, и материю. Предполагаю, что это могло как-то просочиться в раннее православие. Очарование Злом есть великая сила русской литературы, оно способствовало реалистическому видению действительности, а не ее приукрашиванию» (Miłosz, 1990, s. 271 — 272). Догадка Милоша о манихейской генезисе русской литературы нам представляется спорной — как один из примеров *misreading* произведений русской классической литературы в польской критической мысли, однако симптоматично, что в польском литературоведении существует тенденция к принятию этой гипотезы за основу представлений о мировоззренческих основах русской литературы, более того, видение в ней даже некоей интерпретационной аксиомы. В качестве примера можно привести исследование З. Казьмерчыка, утверждающего, что «Милош счел как гностицизм, так и богомильство ключом к произведениям Достоевского» (Kaźmierczyk, 2016, s. 178). На наш взгляд, ближе к подлинному решению проблемы «unde malum?» в творчестве Достоевского интерпретация преподобного Иустина (Поповича), считающего, что Достоевский «открыл метод дьявольской (sic! — Л. М.) деятельности в сфере человеческой жизни» (Иустин, 2002, с. 111). В отличие от исповедуемого Милошем и его последователями манихейского толкования творчества Достоевского, согласно которому сущность зла — в бесчеловечной природе мира, созданного и управляемого «злым богом», преп. Иустин справедливо полагает, что Достоевский демонстрирует механизм двунаправленного воздействия дьявола на мир и на человека, причем дьявольская разрушительная работа имеет не менее, а может быть, даже еще более пагубные последствия в человеческой душе, чем в мироустройстве.

В «Теологическом трактате» Милоша тема манихейства сопрягается уже не с духовной проблематикой русской литературы, а с мировоззренческой парадигмой западноевропейского наукоцентризма XIX века, против которого выступал Достоевский, противопоставляя Христа «истине». С неприятием «законов природы и арифметики» связано размышление «подпольного» человека о «каменной стене» (Достоевский, 1973, т. 5, с. 105—106), и аллюзивным откликом на соответствующее место «Записок из подполья» Достоевского являются слова из ше-



стого стихотворения «Тщетно» («Na próżno») «Теологического трактата»: «Шестилетним я чувствовал ужас в каменном строе мира» (Милош, 2010, с. 111). Манихейский генезис Милош находит в натуралистической теории Дарвина, оговаривая при этом, что сам автор книги «Происхождение видов» как «несостоявшийся священнослужитель» опасался возможных негативных последствий своего учения: «Чарльз Дарвин... / с сожалением огласил свою теорию естественного отбора, / предвидя, что будет служить она дьявольской теологии. // Ибо провозглашает торжество сильных и поражение слабых, / что в точности совпадает с программой дьявола, которого потому называют Князем Мира Сего» (Милош, 2010, с. 111). Дуалистическо-манихейское разграничение добра и зла как бытийных противоначал соотносится, по мнению Милоша, с противопоставлением веры и разума, религии и науки, духа и тела. Это противопоставление наиболее отчетливо выражено в стихотворении 14 «Теологического трактата» («Кто родился» («Coś się narodził»)), в котором проводится граница, отделяющая людей тела, принимающих «дьявольскую теологию» («Кто считает нормальным порядок вещей, при котором сильные торжествуют, слабые гибнут, а жизнь кончается смертью, соглашается на господство дьявола» (Милош, 2010, с. 129)), от людей духа, верящих во второе пришествие как окончательное освобождение от несправедливых законов мира сего («Кто возлагает надежды на Иисуса Христа, ожидает Его пришествия и конца света, когда минут первое небо и первая земля и смерти уже не будет» (Милош, 2010, с. 129)). По мнению Милоша, человеком духа является Достоевский, и в этом его интерпретация творчества русского писателя перекликается с концепцией Бердяева, для которого Достоевский был выразителем «огненного» начала Апокалипсиса, олицетворением «положительного полюса» души русского человека, представлявшего автору статьи «Духи русской революции» «апокалиптиком на положительном полюсе и нигилистом на отрицательном» (Бердяев, 1991, с. 260).

Центр эсхатологической проблематики Милоша — категория апокатастасиса, являющаяся не одно столетие предметом напряженных богословских споров и поставленная последнее время в отечественной достоевистике (Гачева, 2007; Сузи, 2016) прежде всего в связи с религиозно-философской интерпретацией романа «Братья Карамазовы». Знаменательно, что к понятию «апокатастасис» Милош обращается в кульминационный период своего увлечения Достоевским — в поэме «От восхода солнца до запада» («Gdzie słońce wschodzi i kędy zapada», 1974): «Я принадлежу, однако, к тем, которые верят в апокатастасис. / Слово это обещает возвратное движение, / не то, которое застыло в катастасисе, / Оно появляется в Деяниях Апостолов, 3, 21. / Оно означает: возвращение» (Miłosz, 1985, s. 269).

Милош использует понятие «апокатастасис» в переносном значении, воспринимая его как поэтическое чувство подлинности бытия. Это светское толкование термина, по отношению к которому справедливо суждение Е. Шимики, что оно «находится за пределами богословских дискуссий» (Szymik). В «Теологическом трактате» роль поэтиче-



ского «шифра» апокатастасиса играет мотив возвращения. В восприятии Милоша опытом поэтического апокатастасиса как «возвращенного рая» является поэма Мицкевича «Пан Тадеуш».

Богословские размышления Достоевского о загробном мире раскрываются в главе «Из бесед и поучений старца Зосимы» из романа «Братья Карамазовы». Идея «совершения всего, что говорил Бог устами святых Своих пророков» (Деян. 3: 21), в проповеди Зосимы не отделима от заповеди любви, проявляемой в следующих словах: «Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах... И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» (Достоевский, 1976, т. 14, с. 289). Однако христианская идея любовного восстановления мира в его райском, догреховном бытии наталкивается в «Геологическом трактате» на сомнения Милоша: «Пусть христианство не делает вид, что оно дружелюбно миру, / если видит в нем грех вожделения и универсальной Воли, / как это назвал великий философ пессимизма, Шопенгауэр» (Милош, 2010, с. 129).

В стихотворении «Граница» из «Геологического трактата» Милош представляет решение проблемы загробного бытия, противоположное богословской концепции апокатастасиса. Переход в инобытие Милош метафорически интерпретирует как эмиграцию (изгнание), из которой нет возврата. Автор противопоставляет земную жизнь, воспринятую им как образ рая («По эту сторону зеленый пушистый ковер, / а вот верхушки деревьев высокого тропического леса, / над ними парим мы, птицы»), и загробный мир, лишенный субстанциального начала («По ту сторону ни одной вещи, которую мы / могли бы увидеть, потрогать, услышать, отведать на вкус» (Милош, 2010, с. 141)). Таким образом, стремление к истине, выраженное во вступительном стихотворении «Геологического трактата», сталкивается с неразрешимым противоречием: хотя образ вечности как бесплотного царства теней не достигает карикатурно-гротескной эксцентричности свидригайловской «банки с пауками», он у Милоша скорее имеет светско-секулярный, чем иудеохристианский облик.

Религиозно-философская концепция «Геологического трактата» отмечена концептуальными антиномиями. С одной стороны, Милош выступает сторонником теоцентрической картины мира, отводя ведущую роль в поисках истины богословию. С другой — обнаруживая пристрастие к еретическим воззрениям, поэт постулирует, что мир находится в плену «дьявольской теологии», провозглашающей победу «царства необходимости» над «царством свободы» и, соответственно, естественно-научного знания над теологическим. Поэт склоняется к эсхатологической концепции будущего, с которой связана не только неотвратимость катастрофы, но и обновление мира, возвращение к безгреховности райского бытия. Однако, обремененный внутренними сомнениями («признаюсь, трудно мне верить в бессмертную душу» (Милош, 2010, с. 137)), автор трактата отдает предпочтение земной жизни (при всем ее несовершенстве) перед вечностью. В этих антиномиях,



несомненно, отражен диалог Милоша с Достоевским. Как опыт поэтической теодицеи, «Теологический трактат» является примером мировоззренческого подобию религиозной философии Достоевского. Однако скептические идеи «Теологического трактата» обнаруживают сходство не столько с Достоевским как автором, сколько с его бунтующими героями – Иваном Карамазовым, Свидригайловым, Ставрогиним, героем-парадоксалистом «Записок из подполья».

Список литературы

- Архипова А. В. Достоевский и Адам Мицкевич // Достоевский. Материалы и исследования. 11. СПб., 1994. С. 13–27.
- Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 250–289.
- Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. 1930. № 20. С. 47–79. URL: odinblago.ru/path/20/21 (дата обращения: 23.01.2021).
- Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства : в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 7–145.
- Гачева А. Г. Проблема всеобщности спасения в романе «Братья Карамазовы» (в контексте эсхатологических идей Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева) // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. М., 2007. С. 226–282.
- Горбаневская Н. Мой Милош. М., 2012.
- Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. Л., 1972–1990.
- Иустин (Попович), преподобный. Достоевский о Европе и славянстве. М. ; СПб., 2002.
- Мальцев Л. А. Драма «Дон Карлос» Ф. Шиллера в переводе А. Мицкевича и в контексте легенды о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского // Вестник БФУ им. И. Канта. Сер. Филология, педагогика, психология. 2018. № 1. С. 79–83.
- Милош Ч. Второе пространство. Орфей и Эвридика: Поэмы, стихотворения / пер. А. Ройтмана. СПб., 2010.
- Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния / пер. С. Н. Муравьева // Шестов Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. I–XVI.
- Рогалев А. Ф. Свидригайлов и Свидригайло: литературный персонаж и литовский князь // Вопросы литературы. 2013. № 4. С. 463–469.
- Сараскина Л. И. Америка как миф и утопия в творчестве Достоевского // Русский путь. URL: <https://www.rp-net.ru/book/OurAutors/saraskina/amerika.php> (дата обращения: 23.01.2021).
- Сузи В. Н. Об апокатастасисе и христианской антропологии у Достоевского и в патристике (к постановке вопроса) // Литература и история. XIX век. М., 2016. С. 193–200.
- Тихомиров Б. Н. Достоевский и трактат Э. Сведенборга «О небесах, о мире духов и об аде» // Неизвестный Достоевский. 2016. № 3. С. 92–127.
- Тоичкина А. В. Сковорода, Коменский, Сведенборг и Достоевский в работах Д. И. Чижевского о мистиках // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Вып. 18. С. 145–156.
- Balbus S. Budowanie przestrzeni “Traktatu teologicznego” // Miłosz i Miłosz. Kraków, 2013. S. 191–205.
- Franaszek A. Miłosz. Biografia. Kraków, 2011.
- Kaźmierczyk Z. Wschodnia świadomość zła według Miłosza // Acta Polono-Ruthenica. 2016. XXI. S. 175–183.



- Mickiewicz A. Pan Tadeusz. Warszawa, 1985.
Mickiewicz A. Rozprawa o Jakóbie Boehmem. Warszawa, 1898.
Miłosz Cz. Rodzinna Europa. Warszawa, 1990.
Miłosz Cz. Rosja. Widzenia transoceaniczne : w 2 t. Warszawa, 2010–2011.
Miłosz Cz. Wiersze : w 5 t. Kraków-Wrocław, 1985. T. 2.
Mnich R. Дмитрий Чижевский и Польша // Studia Rossica XXII. Polska – Rosja: dialog kultur. Warszawa, 2012. S. 311–320.
Szymik J. Apokatastasis w pismach Czesława Miłosza. Teologiczny wymiar sensu. URL: <https://teologiapolityczna.pl/ks-jerzy-szymik-apokatastasis-w-pismach-milosza-teologiczny-wymiar-sensu> (дата обращения: 23.01.2021).
Fiut A. Pragnienie wiary // Tygodnik Powszechny. 25.11.2001. Nr 11-12 (60-61). S. 9.
Miłosz Cz. Wstęp // Tygodnik Powszechny. 25.11.2011. Nr 11-12 (60-61). S. 9.

Об авторе

Леонид Алексеевич Мальцев, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия.
E-mail: lamaltsev23@mail.ru

Для цитирования:

Мальцев Л. А. Поэма Ч. Милоша «Теологический трактат» в контексте религиозного мировоззрения Ф. М. Достоевского // Слово.ру: балтийский акцент. 2021. Т. 12, №4. С. 107–122. doi: 10.5922/2225-5346-2021-4-6.

CZESŁAW MIŁOSZ'S "THEOLOGICAL TREATISE" IN THE CONTEXT OF FYODOR DOSTOEVSKY'S RELIGIOUS WORLDVIEW

L. A. Maltsev¹

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University
236016, Russia, Kaliningrad, 14 A. Nevsky St.
Submitted July 09, 2021
doi: 10.5922/2225-5346-2021-4-6

The article investigates a religious and philosophical dialogue of Miłosz and Dostoevsky. The antinomic content of Miłosz's poem "Theological Treatise" is analyzed in the context of Dostoevsky's Christocentric worldview, as well as religious and heretical teachings of early Christianity, which aroused Miłosz's interest throughout his career. In their works, Dostoevsky and Miłosz explored the theological problem of apocatastasis and offered their interpretation of it. The paper also examines Miłosz's contribution as an essayist to the comparative study of Dostoevsky's works (Dostoevsky – Mickiewicz and Dostoevsky – Swedenborg). The ideological basis of "Theological Treatise" is the dialectical relationship between faith and truth, which is associated with Miłosz's appeal to Dostoevsky's 'creed' from his famous letter to Fonvisina. Like Dostoevsky, Miłosz criticizes the natural-scientific concept of truth in its depersonalized and, therefore, dehumanized version, which seems to the author of "Theological Treatise" as an instrument of 'devilish theology'. In a dialogue with the traditions of Russian religious philosophy, and above all with Dostoevsky's legacy, Miłosz turns to the Apocalypse, in which the most aesthetically significant idea for him is that of restoring paradisi-



acal existence. However, unlike Dostoevsky, the concept of life after death in "Theological Treatise" is not free from pessimism and skepticism. Miłosz is inclined towards the ideological paradigm of the West, and the concept of "Theological Treatise" includes the ideas of Dostoevsky's unbelieving heroes.

Keywords: Miłosz, Theological Treatise, Dostoevsky, Mickiewicz, Swedenborg, Böhme, manichaeism, apocatastasis

References

- Arkhipova, A. V., 1994. Dostoevsky and Adam Mickiewicz. In: *Dostoevsky. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and researches], 11. Saint Petersburg, pp. 13–27 (in Russ.).
- Balbus, S., 2013. Budowanie przestrzeni "Traktatu teologicznego". In: *Miłosz i Miłosz* [Miłosz i Miłosz]. Kraków, pp. 191–205 (in Pol.).
- Berdyaev, N. A., 1930. From etudes about J. Böhme. Etude 1. Doctrine of Ungrund. *Put' [Way]*, 20, pp. 47–79. Available at: <http://www.odinblago.ru/path/20/2/> [Accessed 23 January 2021] (in Russ.).
- Berdyaev, N. A., 1991. Spirits of the Russian Revolution. In: *Vekhi. Iz glubiny* [Vekhi. De profundis]. Moscow, pp. 250–289 (in Russ.).
- Berdyaev, N. A., 1994. Dostoevsky: an interpretation. In: N. A., Berdyaev, ed. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva : v 2 t. Tom 2* [Philosophy of Creativity, Culture and Art : in 2 vols. Volume 2]. Moscow, pp. 7–145 (in Russ.).
- Dostoevsky, F. M., 1972–1990. *Polnoe sobranie sochinenii : v 30 t.* [Complete works : in 30 vols.]. Leningrad (in Russ.).
- Fiut, A., 2001. Pragnienie wiary. *Tygodnik Powszechny* [Universal weekly], 11-12 (60-61), p. 9 (in Pol.).
- Franaszek, A., 2011. *Miłosz. Biografia* [Miłosz. Biography]. Kraków (in Pol.).
- Gacheva, A. G., 2007. The problem of the universality of Salvation in the novel "The Brothers Karamazov" (in the context of the eschatological ideas of N. F. Fedorov and V. S. Solovyov) In: *Roman F. M. Dostoevskogo "Brat'ya Karamazovy": soverennoe sostoyanie izucheniya* [Dostoevsky's novel "The brothers Karamazov": state of the art research]. Moscow, pp. 226–282 (in Russ.).
- Gorbanevskaya, N., 2012. *Moi Milosh* [My Miłosz]. Moscow (in Russ.).
- Iustin (Popovich), prepodobnyi, 2002. *Dostoevsky o Evrope i slavyanstve* [Dostoevsky on Europe and Slavism]. Mosco, Saint Petersburg (in Russ.).
- Kaźmierczyk, Z., 2016. *Wschodnia świadomość zła według Miłosza*. *Acta Polono-Ruthenica*, XXI, pp. 175–183 (in Pol.).
- Maltsev, L. A., 2018. "Don Carlos" by F. Schiller in Mickiewicz's translation and in the context of the legend of The Great Inquisitor by F. Dostoevsky. *Vestnik Baltiiskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta. Ser.: Filologiya, pedagogika, psikhologiya* [Bulletin of the Baltic Federal University I. Kant. Ser.: Philology, pedagogy, psychology], 1, pp. 79–83 (in Russ.).
- Mickiewicz, A., 1985. *Pan Tadeusz*. Warsaw (in Pol.).
- Mickiewicz, A., 1985. *Rozprawa o Jakóbie Boehmem* [A work about Jakob Böhme]. Warsaw (in Pol.).
- Milosh, Ch., 1992. Shestov, or the purity of despair. In Shestov, L. I., ed. *Kierkegard i ekzistentsial'naya filozofiya (Glas vopiyushchego v pustyne)* [Kierkegaard and Existential Philosophy (The Voice of One Crying in the Desert)]. Translated by S. N. Muravyov, pp. I–XVI. Moscow (in Russ.).
- Milosh, Ch., 2010. *Vtoroe prostranstvo. Orfei i Evridika: Poemy, stikhotovoreniya* [The Second Space. Orpheus and Eurydice: poems. Translated by A. Rojzman. Saint. Petersburg (in Russ.).



- Miłosz, Cz., 1985. *Wiersze* [Poems], II. Kraków, Wrocław (in Pol.).
- Miłosz, Cz., 1990. *Rodzinną Europą* [Native realm]. Warsaw (in Pol.).
- Miłosz, Cz., 2010–2011. *Rosja. Widzenia transoceaniczne* [Russia. Transoceanic vision], 1-2. Warsaw (in Pol.).
- Miłosz, Cz., 2011. Introduction. *Tygodnik Powszechny* [Universal weekly], 11-12 (60-61), p. 9 (in Pol.).
- Mnich, R., 2012. Dmitry Chizhevsky and Poland. *Studia Rossica XXII: Polska Rosja: dialog kultur* [Studia Rossica XXII. Poland – Russia: dialogue of cultures]. Warsaw, pp. 311–320. (in Russ.).
- Rogalev, A.F., 2013. Svidrigajlov i Svidrigajlo: literary character and Lithuanian prince. *Voprosy literatury* [Studies in literature], 4, pp. 463–469 (in Russ.).
- Saraskina, L.I. America as a myth and utopia in Dostoevsky's works. In: *Russkii put'* [Russian way]. Available at: <https://www.rp-net.ru/book/OurAutors/saraskina/amerika.php> [Accessed 23 January 2021] (in Russ.).
- Suzi, V.N., 2016. About apocatastasis and Christian anthropology by Dostoevsky and in patristics (to the question). In: *Literatura i istoriya. XIX vek* [Literature and history. XIX century]. Moscow, pp. 193–200 (in Russ.).
- Szymik, J. *Apokatastasis w pismach Czesława Miłosza. Teologiczny wymiar sensu* [Apocatastasis in Czesław Miłosz's works. Theological dimension of meaning]. Available at: <https://teologiapolityczna.pl/ks-gerzy-szymik-apokatastasis-w-pismach-milosza-teologiczny-wymiar-sensu> [Accessed 23 January 2021] (in Pol.).
- Tikhomirov, B.N., 2016. Dostoevsky and Swedenborg's book "Heaven and Hell". *Neizvestnyi Dostoevskii* [The Unknown Dostoevsky], 3, pp. 92–127 (in Russ.).
- Toichkina, A.V., 2017. Skovoroda, Comenius, Swedenborg and Dostoevsky in Tchiževskij's works about mystics. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [Review of The Russian Christian Academy for The Humanities], 18, pp. 145–156 (in Russ.).

The author

Dr Leonid A. Maltsev, Professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia.

E-mail: lamaltsev23@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9137-0004

To cite this article:

Maltsev, L.A. 2021, Czesław Miłosz's "Theological treatise" in the context of Fyodor Dostoevsky's religious worldview, *Slovo.ru: baltic accent*, Vol. 12, no. 4, p. 107–122. doi: 10.5922/2225-5346-2021-4-6.