

И. И. Евлампиев

Ф. ДОСТОЕВСКИЙ И ГНОСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Развитие нашей национальной философской школы в настоящее время определяется борьбой двух тенденций: усвоением и развитием идей русской религиозной философии XIX — начала XX века, с одной стороны, и восприятием новомодных течений западной философии (от феноменологии до постмодернизма). Эти две линии развития предстают как абсолютно несовместимые между собой, и это определяет ситуацию «раздвоения личности», если иметь в виду «симфоническую личность» современной российской философии. Положение является совершенно неестественным и не сулит никаких плодотворных перспектив. Какой же здесь возможен выход?

Полагать истину только в одной из спорящих сторон, конечно, неверно. Нужно искать пути соединения противоположностей. Для этого прежде всего нужно признать, что обе тенденции, взятые в их крайней форме, ведут в тупик, демонстрируют бесплодную односторонность. Если мы в русской философии видим только ее консервативную религиозность, хотим выдать ее за рациональный комментарий к православной догматике и церковной жизни — мы обрекаем нашу великую философскую традицию на прозябание в качестве маргинального образования, ничего общего не имеющего с требованиями современного дня. Но, с другой стороны, если в современной западной философии видеть только языковые и психоаналитические игры, как это чаще всего и происходит, и считать, что все традиционные проблемы философии — прежде всего метафизические и религиозные — ушли в прошлое, это будет означать смерть философии, превращение ее в «служанку» современного сциентизма.

В исканиях русских философов двух прошедших веков мы должны увидеть проблемы современного человека и современного общества, а не только «средневековую» (по выражению Вл. Соловьева) религиозность, а за формалистскими построениями западных философов угадать постановку вполне традиционных проблем философии — в том числе и религиозных.

В данном случае мы хотим более подробно поговорить о первой задаче. Нам кажется, что важнейшей задачей в рамках процесса освоения нашего философского

наследия на данный момент является преодоление быстро сложившихся стереотипов ее интерпретации, согласно которым ее можно понять только отталкиваясь от ее «православности». Хотя известно, что большинство известных русских мыслителей с той или иной долей критики отзывались об историческом православии и православной церкви, многие современные авторы без малейших колебаний считают их всех глашатаями истин православия. При этом оригинальность философских построений исчезает и великие творения русской мысли превращаются в набор прописных истин о невозможности жить без Бога, веры и церкви.

На самом деле значение русской философии совсем в другом. В эпоху очевидного кризиса христианской церкви, утраты ею своей былой духовной функции, в эпоху кризиса самого христианского мировоззрения русские мыслители пытались найти новые основания для религиозного мировоззрения, которое соответствовало бы задачам и ценностям человека новой эпохи. Христианство выступало для них в качестве важнейшей формы религиозной веры, из которой нужно взять все непреходящие элементы, но в которой нужно и *преодолеть* всё «ветхое» и наносное — то, что, к сожалению, уже полностью господствует в церковном сознании и церковной жизни.

Вряд ли кто-то больше пострадал от указанных стереотипов, чем Ф. Достоевский. Поскольку он выражал свои идеи не в рациональных философских трактатах, а в романах, понимание его философского мировоззрения не может быть безусловно однозначным и бесспорным. Кроме того взгляды Достоевского отличаются чрезвычайным антиномизмом, он постоянно сталкивает в идейном пространстве своих произведений противоположные, несовместимые точки зрения, и в этом столкновении часто очень трудно угадать позицию автора (это оправдывает ту интерпретацию творчества Достоевского, которую дал М. Бахтин с помощью понятия «полифонии»). Тем не менее мы не сомневаемся, что такая позиция во всех произведениях Достоевского безусловно присутствует и ее можно раскрыть при достаточно внимательном чтении (и это однозначно опровергает концепцию «полифонии»).

Особенности художественной манеры и мышления Достоевского позволяют достаточно просто сделать из него «сугубо православного» мыслителя: достаточно надергать из разных мест цитат о пагубности атеизма и жизненной необходимости для каждого человека веры в Бога. По этому пути и идет значительная часть современных исследователей — как философов, так и филологов. Гораздо сложнее проникнуть к подлинному мировоззрению Достоевского, в котором нет прямолинейной однозначности и которое включает богатый комплекс самых различных идей.

Для того чтобы понять, какую религиозную идею провозглашает Достоевский, обратимся к его итоговому произведению, к роману «Братья Карамазовы». Каждый из главных героев романа является героем-идеологом и несет определенную идею, составляющую важную часть общей идейной структуры романа. Идеи, которые связаны с образами трех братьев, особенно важны, поскольку именно в них выражена суть религиозного мировоззрения Достоевского. Особенно ясно эти идеи выражены в кульминационные моменты романной истории героев. Для Дмитрия таким моментом является его «исповедь» перед Алешей, для Ивана — беседа с Алешей, в контексте которой он произносит поэму о Великом инквизиторе, для самого Алеши такая кульминация — сон в келье умершего старца Зосимы, когда перед ним предстает Христос в евангельской истории брака в Кане Галилейской.

Идея, которую выражает Дмитрий Карамазов в своей «исповеди» перед Алешей (в первой ее части) — это *идея радости как полноты бытия, полноты жизни* — в духе известной философской традиции *мистического пантеизма*. Суть этого мистического пантеизма выражена уже в двух стихотворных строках, которыми его «исповедь» начинается: «Слава Вышнему на свете, / Слава Вышнему во мне!...» (14; 96)². Затем Дмитрий читает Алеше гимн «К радости» Шиллера, где речь идет о том, что «Душу божьего творенья / Радость вечная поит <...>» (14; 99). И наконец произносит самые важные слова: «Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облачается Бог мой; пусть я иду в то же самое время вслед за чертом, но я все-таки и твой сын, Господи, и люблю тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть» (14; 99). *Радость* оказывается *высшей* религиозной категорией в этой системе идей, даже *выше* Бога и дьявола (черта), которые составляют полярные определения человеческой души. Позже, уже после суда и перед отправкой на каторгу, Дмитрий выскажет мысль, о том, что радость «выше» Бога, в еще более резкой форме: «...мы вновь воскреснем в радость, без которой человеку жить невозможно, а Богу быть, ибо Бог дает радость, это его *привилегия*, великая...» (15; 31; курсив мой. — И. Е.).

Радость находится «по ту сторону добра и зла», поскольку *только на ее основе* и возникают добро и зло в их противостоянии. Умение почувствовать эту радость, остро пережить ее и составляет самое главное основание человеческого существования, без чего все более конкретные и очевидные его проявления теряют смысл. Этим качеством в полной мере обладает Дмитрий Карамазов, это и составляет идею, которую он выражает в романе. Способность глубоко чувствовать эту радость, постоянно пребывать в ее свете *оправдывает* все его низости и его разврат, потому что и в них Дмитрий пребывает с той же радостью — пребывает в такой *полноте* бытия, которая делает неважными, вторичными этические оценки.

Однако это еще не всё; задумаемся, почему Достоевский выбрал именно гимн к радости Шиллера в качестве центрального элемента исповеди Дмитрия, в качестве поэтического символа, выражающего суть его образа? Здесь нужно вспомнить, в рамках какой традиции и для выражения какой идеологии создавалось произведение Шиллера. На самом деле Шиллер был ярким представителем религиозной традиции европейской культуры, *альтернативной по отношению к историческому христианству и христианской церкви*. Согласно распространенному мнению он был членом очень известного баварского ордена иллюминатов, который 1 мая 1776 года был основан профессором канонического права Адамом Вейсхауптом и который представлял собой одну из оригинальных версий масонского движения. Стихотворный гимн Шиллер создавал именно для выражения принятой им религиозной идеи. Основные черты этой идеи хорошо просматриваются даже в переводе гимна, выполненном Тютчевым, хотя переводчик и попытался придать стихотворению «благопристойный» вид с точки зрения канонического христианского мировоззрения. Нужно вспомнить, что масонское движение по своему происхождению имело весьма глубокие исторические корни, оно было ярким проявлением давней религиозно-философской традиции, с которой связаны многие выдающиеся достижения европейской философии и европейской культуры (например, вся культура Возрождения). Мы имеем в виду гностическую традицию, точнее, гностико-мистическую традицию, соединившую в себе древний гностицизм и мистический пантеизм еретических учений средневековья (некоторое влияние на эту традицию имел также неоплатонизм).

Важнейшей особенностью гностического мировоззрения является признание ветхозаветного Бога-творца, Бога книги «Бытия», Бога христианской церкви, низшим (в некоторых версиях даже злым) Богом, над которым возвышается подлинный благой Бог-Отец, который недоступен для нашего рационального понимания и о существовании которого даже не догадывается большинство людей, обманутых христианской церковью. Самым важным слагаемым гностической традиции является оригинальная концепция человека, дающая совершенно иной его образ, чем христианская традиция. В христианстве человек является глубоко греховным и несовершенным существом, в гностических же учениях человек (каждый человек!) несет в себе частицу высшего Бога-Отца и поэтому является *потенциально* совершенным и абсолютным существом, в своей творческой способности равным Богу-Отцу. В связи с этим главной задачей человека на земле оказывается раскрытие истины о своем божественном происхождении, о своем равенстве Богу и раскрепощение дремлющего в нем божественного могущества, которое способно преодолеть смерть и несовершенство самого человека и всего мира.

Масонство, родившееся в эпоху прогрессирующего кризиса христианской церкви и христианской веры как таковой, стало выразительным свидетельством того огромного потенциала религиозной страстности, который содержался в гностической традиции. В нем сочетались две тенденции — с одной стороны, критика христианской церкви, с другой стороны, противостояние родившимся в ту эпоху секулярным и антирелигиозным тенденциям и искание новой, синтетической религии, соединяющей в себе все предшествующие религиозные системы. Кроме того, масоны выступали против национальных, государственных барьеров, за единство человечества.

Все эти мотивы без труда обнаруживаются в гимне Шиллера. Стоит привести некоторые строки из этого большого произведения, не прозвучавшие в исповеди Дмитрия Карамазова.

В переводе Тютчева одна из строф выглядит так:

«Душ родство! о, луч небесный!
Вседержащее звено!
К небесам ведет оно,
Где витает *Неизвестный!*»³ (курсив Шиллера).

Не менее выразительна еще одна строфа, которую мы приведем в подстрочном переводе, поскольку в переводе Тютчева самые важные детали исчезают (цитируется по комментариям В. Н. Касаткиной к 1-ому тому полного собрания сочинений Тютчева):

«Обнимитесь, миллионы!
Этот поцелуй — всему миру!
Братья, над небесным шатром
Должен быть (некий) добрый Отец»⁴.

Характерно, что в немецком оригинале слово «Бог» (Gott) в данном случае употребляется с неопределенным артиклем, что, конечно же, не соответствует христианскому пониманию Бога, но точно отражает гностическое понимание Бога как *неведомой, скрытой от нас* высшей инстанции бытия.

В немецком оригинале стихотворения несколько раз используется обращение к «миллионам», что легко соотнести с идеей масонов о единении человечества. Наконец, сам призыв к свободе, к освобождению от всякого рода гнета, причем не только политического, но и *метафизического* — гнета смерти, несовершенства, духовной немощи, — а также своеобразный *религиозный оптимизм*, вера в раскрытие божественных сторон человеческого естества — всё это хорошо согласуется с учением масонов о Боге и человеке.

Возвращаясь к творчеству Достоевского, нужно отметить, что интерес к масонам легко прослеживается в его произведениях и записях. Особенно заметен он именно в романе «Братья Карамазовы». О масонах вспоминает Иван, комментируя собственную Поэму о Великом Инквизиторе; его самого дважды называют масоном — сначала Алепа, затем, в конце романа, Дмитрий. Наконец, в рукописных записях Достоевского к «Дневнику писателя», по времени близких к началу работы над романом, обнаруживается прямое указание на его внимание к учению масонов. «Шекспир — поэт отчаяния. Где примирение... Было в вере, но вера утрачена, в чем же, где этот муравейник? Не у масонов ли? Право, мне мерещилось всегда, что у них какая-то тайна, адово разумение, тайна муравья. Но такая тайна равносильна обращению человека в муравья, коли дан разум. Да и человек не захочет муравьиного гнезда. Предположится наукой найденный муравейник. Потребуется лишения, условия, ограничения личности. Для чего я стану ее ограничивать. Для хлеба. Не хочу хлеба, и взбунтуется. И еще долго пройдет, когда встанет человек» (24; 162).

Видимо, Достоевского привлекали религиозные искания масонов, особенно значимые в эпоху всеобщего упадка религиозного чувства, но его отвращало от них стремление к позитивному, рациональному устройству человечества. Для нас очевидно, что интерес Достоевского к масонам является только слабым отражением его тяготения к *гностической традиции как таковой*. Масоны дали слишком наивное и поверхностное (хотя и очень яркое) выражение этой традиции, Достоевский же принимает эту традицию в ее самых глубоких философских воплощениях. Вспомним еще раз стихотворные строки, которыми начинается исповедь Дмитрия: «Слава Высшему на свете, / Слава Высшему во мне». Избегая цитировать те места гимна Шиллера, где упоминается Бог (возможно, из-за того, что в переводе Тютчева именно эти места по большей части сильно искажены), Достоевский дает свое емкое выражение той же самой религиозной идеи — она абсолютно точно соответствует гностическому представлению о непосредственном присутствии высшего Бога, Бога-Отца в каждом человеке. В этом контексте более понятной становится и фраза Дмитрия «я все-таки и твой сын, Господи». В гностической традиции человек не *подобен* Богу, как в христианстве, а сущностно *равен* ему. Именно поэтому каждый из нас, *как и Христос*, может назвать себя сыном Бога. При этом разница между каждым из нас и Христом только в том, что Христос уже реализовал свою потенциальную божественность, сделал ее актуальной, нам же еще предстоит это сделать; в этом смысле Христос есть идеальный, абсолютный человек и образец для каждого из нас⁵.

Как известно, масонское движение оказало огромное влияние на русскую философскую и общественно-политическую мысль. Во взглядах русских масонов не было ничего особенно оригинального, здесь мы видим буквальное повторение идей западных масонов, однако значение этого движения определялось тем, что через него русской публике открылись сокровища мировой философской литературы,

была привита привычка к чтению такой литературы и размышлениям на философские темы. Здесь уместно вспомнить мысль В. Зеньковского о том, что именно масоны дали интеллектуальный толчок, приведший к рождению в России самостоятельной философской мысли⁶. Соглашаясь с этой мыслью, мы, тем не менее, считаем, что она недостаточна для объяснения невероятной популярности масонства в русской интеллектуальной и политической элите XIX века. На самом деле повальное увлечение масонством было связано с тем, что в русском национальном духе всегда были чрезвычайно сильны гностические устремления, масонство стало катализатором, раскрепостившим эти устремления, позволившим им стать более осмысленными и завершенными. В русской философии XIX века — от В.Одоевского и П.Чаадаева до Вл. Соловьева — присутствовало стремление к обретению глубокой религиозной истины, утраченной в истории и предполагающей обновление человечества. Масоны первыми рискнули искать эту религиозную истину вне исторической церкви, и русские мыслители, наблюдавшие все больший упадок русской православной церкви, превратившейся в «министерство» абсолютистского государства и все в меньшей степени способной выполнять свою духовную функцию, откликнулись на эту достаточно наивную попытку возрождения религиозного чувства гораздо более глубокими и сложными религиозно-философскими концепциями.

В этом смысле искания Достоевского находятся в главном русле развития русской философии, более того, его идеи в наиболее сложной и глубокой форме предали движение к новому религиозному мировоззрению, продолжающему гностические и мистические традиции европейской философии. В этом смысле Достоевский является одним из величайших мыслителей *гностического типа*, и его идеи решающим образом повлияли на всю последующую русскую и западную философию. Ведь радикальный перелом в европейской мысли во второй половине XIX века, приведший к рождению неклассической философии, по своей сути был окончательным расставанием с христианской метафизикой — с христианским платонизмом, господствовавшим на протяжении столетий и получившим последнее выражение в новоевропейском рационализме (прежде всего у Декарта); неклассическая философия стала окончательной победой гностического мировоззрения, дающего гораздо более сложный образ человека, чем классический рационализм⁷. Отметим, что у двух известнейших представителей неклассической философии — у Шопенгауэра и Ницше, развитие гностических традиций сопровождалось резкой критикой исторического христианства. У Достоевского мы не находим прямой критики христианства, но по своему смыслу его идеи представляют собой не менее радикальное переосмысление традиционных представлений о Боге и человеке, чем идеи его немецких современников. Более того, мы убеждены, что связи между тремя великими мыслителями являются гораздо более тесными, чем это признается современными исследователями. Достоевский испытал огромное влияние Шопенгауэра — его убеждения в иррациональности оснований мира и человека, его парадоксальной этики, основанной на идеях антиномичности человека и неразрывной взаимосвязи всех живых существ, и, быть может, самое главное, его представления о том, что абсолютное начало явлено в мире через человеческие личности. Сам Достоевский в свою очередь оказал решающее влияние на Ницше, многие важнейшие идеи которого, на наш взгляд, прямо происходят из религиозных исканий русского писателя. В том числе и парадоксальный образ Иисуса Христа из трактата «Антихрист» имеет истоки в размышлениях героев Достоевского — Кириллова и Ивана Карамазова.

Образ Иисуса Христа является безусловным центром религиозного мировоззрения Достоевского, однако это вовсе не означает (как полагают многие читатели и исследователи), что Достоевский — христианский, православный мыслитель. Христос не меньшее значение имеет и для гностической традиции, но здесь смысл его образа понимается по-иному. Он приходил на землю не для того, чтобы искупить грехи людей — их нет необходимости искупать, поскольку каждый человек и так является бессмертным, божественным существом — а для того, чтобы раскрыть людям высшую истину об их совершенстве и помочь *стать совершенными*, такими же как он сам.

Именно таким предстает Христос в «Антихристе», при этом Ницше противопоставляет такого, *истинного*, Христа всей исторической церкви, которая извратила этот *евангельский* образ. Мы не сомневаемся, что такое противопоставление во многом было результатом влияния на Ницше идей и образов Достоевского⁸. У самого Достоевского противопоставление евангельского образа Христа, понятого в указанном гностическом духе, и исторической церкви наиболее явно проводится именно в последнем романе, прежде всего в поэме о Великом инквизиторе, где Инквизитор это и есть символическое обозначение исторической церкви. Другим выразительным примером той же самой оппозиции, но гораздо более сложным по своему смыслу, является известный тезис о «Христе вне истины». В письме 1854 г. к Н.Д. Фонвизиной Достоевский пишет: «...если бы 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» (28, I, 176). Осознавая, что такое сложное и неоднозначное высказывание невозможно проинтерпретировать в одной-двух фразах, все-таки рискнем высказать гипотезу, что под «истиной» в данном контексте имеется в виду то, что полагалось в качестве безусловной и беспрекословной Истины на протяжении столетий — учение христианской церкви. Гностический Христос, которого принимает Достоевский, конечно, оказывается вне такой истины.

Важнейшим эпизодом романа «Братья Карамазовы», позволяющим понять, каким предстал образ Христа для Достоевского, является сон Алеши, посетивший его во время молитвы над телом умершего Зосимы (глава «Кана Галилейская»). Придя в келью, где отец Паисий читал над покойником Евангелие, Алеша пытался молиться, но «переходил вдруг на что-нибудь другое, задумывался, забывал и молитву, и то, что прервал ее». Затем он задремал и чтение истории о браке в Канне Галилейской вызвало в нем размышления о том, почему Христос пришел на свадьбу и сотворил первое свое чудо, превратив воду в вино.

Здесь получает развитие идея Дмитрия Карамазова о радости, которая составляет основу бытия, без которой ничего не может свершиться и стать значимым в жизни людей. «Не горе, а радость людскую посетил Христос, в первый раз сотворяя чудо, — думает Алеша, — радости людской помог... “Кто любит людей, тот и радости их любит”... Это повторял покойник <Зосима. — И.Е.> поминутно, это одна из главнейших мыслей его была... Без радости жить нельзя, говорит Митя...» (14; 326).

Христос — это символ всего самого главного в человеческой жизни; и если радость составляет основу человеческого существования, в образе Христа это также должно стать *главным*. Но можно ли совместить это качество с тем, что полагает главным в образе Христа историческая церковь — с идеей голгофской жертвы и

искушения человеческих грехов? Думается, что сделать это очень трудно, если не невозможно, особенно когда мы учтем, что здесь имеется в виду *земная* радость, более того, радость вина и брачного пира, т. е. радость того же «типа», что и *сладо-страстие* Дмитрия. И тем не менее дальше мысли Алеши движутся именно в этом направлении: «И знало же другое великое сердце другого великого существа, бывшего тут же, матери его, что не для одного лишь великого страшного подвига своего сошел он тогда, а что доступно сердцу его и простодушное немудрое веселие каких-нибудь темных, темных и нехитрых существ, ласково позвавших его на убогий брак их. “Не пришел еще час мой”, — он говорит с тихой улыбкой (непреренно улыбнулся ей кротко)... В самом деле, неужто для того, чтоб умножать вино на бедных свадьбах, сошел он на землю? А вот пошел же и сделал же по ее просьбе...» (14; 326; курсив мой. — И. Е.).

Но самое главное происходит дальше. В своем сне Алеша видит, как раздвигается комната, становится огромной, и из-за большого стола к нему встает живой старец Зосима и предлагает посмотреть на того, кто сидит во главе стола. «Не бойся его. — говорит Зосима. — Страшен величием перед нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресеклась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже *на веки веков*» (14; 327; курсив мой. — И. Е.). Здесь идея радости, которую несет Христос, уже не дополняет (как в предыдущем высказывании) идею его жертвы, а выходит на первый план, *делая жертву ненужной*. Христос превращается в образ *абсолютной радости*, в свете которой исчезает призрак греховности человека и теряет свою силу главный враг человеческой радости, смерть; все люди *на веки веков* становятся совершенными, входя в круг Его «гостей», становясь равными Ему.

После своего сна-видения Алеша выходит из кельи и падает на землю, обливая ее слезами. «Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков» (14; 328). Христос зовет гостей *на веки веков*, и Алеша клянется любить землю *во веки веков*. Эти две мысли явно рифмуются друг с другом и делают образ Христа еще ближе той земной радости, о которой Дмитрий рассказывал Алеше стихами Шиллера. Напомним эти стихи: «У груди благой природы / Всё, что дышит, радость пьет <...>» Радость здесь связана с природой, с землей; она питает именно земные создания. В видении Алеши Христос оказывается воплощением *той же самой* радости, единственное, в чем можно видеть отличие — это в том, что Христос делает земную радость *вечной и совершенной*. Или, может быть, лучше сказать, что *в нем* эта радость становится вечной и совершенной, а через него и благодаря ему — такой же в каждом человеке.

Очень выразительно описание того состояния, к которому пришел Алеша после своего видения и произошедшего с ним обращения: «...что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом...» (14; 328). В третий раз повторенное «на веки веков» как бы соединяет в себе первые два и подсказывает, что идея, которая воцарилась в уме Алеши нерасторжимо соединяет Христа и земную радость. Выражение «на веки веков» мы очень часто используем как метафору, как

замену выражения «на всю жизнь»; но в данном случае Достоевский употребляет оба эти выражения вместе и тем самым заставляет нас понимать «на веки веков» в *буквальном* смысле, в том смысле, как оно использовано в самом первом случае, для обозначения бессмертной перспективы личности — бытия «в гостях» у Христа.

Алеппа в его состоянии до обращения назван здесь «слабым юношей», и это подтверждает высказанную нами выше мысль о том, что православная вера и путь монаха — это только первая проба еще неопытной, не нашедшей себя души. Алеппа преодолевает эту *несовершенную* веру, не случайно, через несколько строк автор сообщает, что «через три дня он вышел из монастыря». Наконец, обратим внимание на то, что встал он *твердым бойцом*; это понятие явно не из лексикона церковного христианства. Вообще выстроенное здесь противопоставление «слабый юноша» — «твердый боец», на наш взгляд, выразительно обозначает противоположность исторического христианства и гностической религиозности Достоевского. Традиционное христианство как «религия слабых» противопоставлена религиозному мировоззрению, в центре которого находится идея «самоспасения» — сам человек, равняясь на Христа как на образец, призван бороться за свое совершенство, за реализацию своей божественной сущности, а также помогать другим людям в этом. Значение Христа заключается в том, что он, посещая человека, помогает ему раскрыть *его собственную силу*, и после этого уже сам человек вместе со *своим Богом* оказывается способным победить *своего дьявола* в глубинах своей души. Именно это и происходит с Алеппой. И хотя дьявол существует и в его душе, как и в душах всех людей, и, возможно, еще не раз проявит себя (об этом повествует сцена с Лизой Хохлаковой; см. главу «Бесёнок»), но можно ручаться, что темное начало никогда не будет господствовать в его душе.

Гностические мотивы можно найти в русской философии и до Достоевского, но только в его творчестве гностическая религиозность получила последовательное и цельное выражение; в этом смысле русский писатель встает в один ряд с самыми выдающимися гностическими мыслителями европейской истории — от Эриугены и Иоахима Флорского до Шеллинга и Шопенгауэра. Эпоха, в которую жил Достоевский, была еще достаточно нетерпимой по отношению к различным «отклонениям» от общепринятой религиозной истины, поэтому он не мог прямо признать свою веру не соответствующей догматической христианской традиции и опирающейся на традицию древнего гностицизма. Однако очень скоро, уже в начале XX века начался религиозный, культурный и социальный кризис, и то, что было тайным, стало явным. В разной степени гностические идеи захватили воображение почти всех русских философов (точно так же как многих художников и литераторов), более явно это видно, например, в творчестве Д. Мережковского, Н. Бердяева, Л. Карсавина, более опосредовано и скрыто — у С. Франка, И. Ильина, В. Розанова и др.

Одним из самых наглядных свидетельств присутствия этой традиции в основании русской философии Серебряного века является мнение ее радикальных критиков. Среди них особой непримиримостью выделяется Г. Флоровский. Признавая, что именно начало века стало периодом подъема философской и религиозной мысли, периодом религиозных исканий, он полагает, что все эти искания пошли по ложному пути. Главным негативным фактором, повлиявшим на это «уклонение», утверждает Флоровский, стало западное влияние; это было и продолжающееся влияние немецкого классического идеализма, и воздействие новых западных тече-

ний — философии жизни Ницше и Бергсона, неокантианства, махизма и эмпири-окритицизма и др. Увлечение западными концепциями, по Флоровскому, увело религиозное движение русской интеллигенции от его истинной цели — православной церкви, и завело в тупики гностицизма, язычества, ницшеанского дионисизма и т. п. В противоречивых и неоднозначных исканиях Н. Бердяева, Д. Мережковского и В. Розанова Флоровский не видит никакой глубины и искренности, для него всё сводится к тому, что «это был взрыв темного и очень страстного нутурализма. Русская душа в своем возвращении в Церковь была остановлена и зачарована <...> грезами грешного воображения»⁹.

В противоположность всем этим мнениям мы считаем, что именно благодаря тому, что русская философия органично впитала в себя гностическую традицию и противопоставила ее традиционному догматическому христианству, она обрела всю свою оригинальность и стала яркой национальной школой, выдерживающей сравнение с западными философскими школами. И когда мы сейчас говорим о настоятельной необходимости возродить и продолжить ее искания, нужно иметь в виду именно эту, самую важную религиозную интенцию, в гораздо большей степени отвечающую потребностям современной исторической ситуации, чем традиционное христианство.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 08-03-00634а.

² Цитаты из произведений Ф. Достоевского даются прямо в тексте по полному собранию сочинений с указанием тома и страниц.

³ Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. и писем: В 6 т. М., 2002-2004. Т. 1. С. 40.

⁴ Там же. С. 300.

⁵ Именно так, как выражение гностических убеждений Достоевского, мы интерпретируем образ Христа из поэмы о Великом инквизиторе Ивана Карамазова (см.: *Евлампиев И. И. Великий Инквизитор, Христос и дьявол: новое прочтение известной темы Достоевского* // Вопросы философии. 2006. № 3). К пониманию гностических истоков образа Иисуса Христа у Достоевского еще раньше пришел Б. Н. Тихомиров; см.: *Тихомиров Б. Н. Христос и истина* в Поэме Ивана Карамазова «Великий Инквизитор» // Достоевский и мировая культура. Вып. 13. СПб., 1999. С. 147–177; *Тихомиров Б. Н. Достоевский и гностическая традиция* // Достоевский и мировая культура. Вып. 15. СПб., 2000. С. 174–184.

⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 106–107.

⁷ Подробнее об этом см. в книге: *Евлампиев И. И. Становление неклассической европейской философии во второй половине XIX — начале XX века*. СПб., 2008.

⁸ См.: *Евлампиев И. И. Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека* // Вопросы философии. 2002. № 2.

⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 459.