

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-44-58

Научная статья / Research Article

Христианство Достоевского

И.И. Евлампиев*, В.Н. Смирнов

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9,
* yevlampiev@mail.ru

Аннотация. Опровергается популярное мнение о том, что христианские убеждения Достоевского были строго православными. Доказывается, что главной тенденцией религиозно-философских исканий Достоевского является критика исторического, церковного христианства как ложной, искаженной формы учения Иисуса Христа и стремление восстановить это учение в его исходной чистоте. Современные исследователи истории раннего христианства находят все больше аргументов в пользу того, что истинное учение Иисуса Христа содержится в том религиозном течении, которое церковь назвала гностической ересью. Точное философское выражение учения Христа получило в поздних работах И.Г. Фихте, идеи которого оказали сильное влияние на русского писателя. Достоевский, как и Фихте, понимает Христа как первого человека, показавшего возможность явить в себе Бога и обрести божественное всемогущество и вечную жизнь непосредственно в земной действительности. В этом смысле каждый человек может стать подобным Христу; главные герои Достоевского идут путем Христа и показывают, насколько сложным является этот путь. В статье показано, что Достоевский использовал в своем творчестве не только философскую версию истинного (гностического) христианства, разработанную немецкой философией (Фихте, Шеллинг, Гегель), но и ключевые мотивы гностического мифа, прежде всего представление о том, что наш мир, наполненный злом и страданиями, создан не высшим, благим Богом-Отцом, а злым Демиургом, дьяволом (в этом смысле он является адом).

Ключевые слова: ортодоксальное христианство, истинное христианство, гностическое христианство, И.Г. Фихте, тождество Бога и человека, гностический миф, идея бессмертия

Информация о финансировании и благодарности. Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-90003 «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX — начала XX века».

История статьи:

Статья поступила 24.01.2020

Статья принята к публикации 22.10.2020

© Евлампиев И.И., Смирнов В.Н., 2021

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: *Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 44—58. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-44-58*

Dostoevsky's Christianity

Igor I. Evlampiev*, Vladimir N. Smirnov

Saint Petersburg State University,
7/9 Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation,
* yevlampiev@mail.ru

Abstract. The article refutes the widespread view that Dostoevsky's Christian beliefs were strictly Orthodox. It is proved that Dostoevsky's religious and philosophical searches' central tendency is the criticism of historical, ecclesiastical Christianity as a false, distorted form of the teaching of Jesus Christ and the desire to restore this teaching in its original purity. Modern researchers of the history of early Christianity find more and more arguments in favor of the fact that the actual teaching of Jesus Christ is contained in that religious movement, which the church called the Gnostic heresy. The exact philosophical expression of the teaching of Christ was received in the later works of J.G. Fichte, whose ideas had a strong influence on the Russian writer. Like Fichte, Dostoevsky understands Christ as the first person who showed the possibility of revealing God in himself and gaining divine omnipotence and eternal life directly in earthly reality. In this sense, every person can become like Christ. Dostoevsky's main characters walk the path of Christ and show how difficult this path is. The article shows that Dostoevsky used in his work not only the philosophical version of true (Gnostic) Christianity developed by German philosophy (Fichte, Schelling, Hegel), but also the key motives of the Gnostic myth, primarily the idea that our world, filled with evil and suffering, is created not by the supreme, good God-Father, but by the evil Demiurge, the Devil (in this sense, it is hell).

Keywords: Orthodox Christianity, true Christianity, Gnostic Christianity, J.G. Fichte, the identity of God and man, Gnostic myth, the idea of immortality

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was carried out as a part of the project of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) "The Image of Jesus Christ in the Philosophical Worldview of F. Dostoevsky and in Russian and European Philosophy and Literature of the XIX — Early XX Century," grant no. 18-011-90003.

Article history:

The article was submitted on 24.01.2020

The article was accepted on 22.10.2020

For citation: *Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity. RUDN Journal of Philosophy. 2021; 25 (1): 44—58. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-44-58*

Достоевский уже давно признан не только в качестве великого писателя, но и в качестве великого мыслителя, философа. Он на равных правах с известнейшими мыслителями прошлого включается в историю европейской и русской философии; исследователи уверенно говорят о его влиянии на известнейших представителей новейшей философии, причем не только русской, что более или менее очевидно, но и западной — на Ф. Ницше, А. Бергсона,

О. Шпенглера, Ж.-П. Сартра, А Камю и др. Но, будучи согласны в этих общих констатациях, философы и литературоведы резко расходятся между собой, как только речь заходит о конкретном содержании религиозного и философского мировоззрения писателя.

Ключевым пунктом расхождения оказывается характер религиозности Достоевского. Здесь давно определились два полярных мнения, которые именно благодаря их критическому отражению друг в друге невозможно признать верными. С одной стороны, начиная с классических работ С.Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип» (1901) и «Русская трагедия» (1914), ярко прозвучавших в начале XX в., до наших дней не иссякает поток исследований, доказывающих, что все творчество Достоевского — это строгое и точное художественное выражение православного, церковного учения. С другой стороны, упомянутые выше французские философы Ж.-П. Сартр и А. Камю нашли в текстах русского писателя основу для своих воззрений, которые они определяли как *атеистический* экзистенциализм. Анализируя истории двух знаковых героев Достоевского — Кириллова из романа «Бесы» и героя рассказа «Приговор» из «Дневника писателя» за 1876 г., — Альбер Камю увидел в их взглядах сознательное противостояние традиционной христианской религиозности [1. С. 81—86]. Поскольку эти герои изображены с удивительной проникновенностью и симпатией, показывающей, что Достоевский хотя бы частично принимает провозглашаемую ими истину, Камю уверенно делает вывод об атеистических убеждениях их автора.

Однако оба этих решения проблемы религиозности Достоевского, использующие только один слой его идей, трудно признать верными. Самым бесспорным качеством религиозных воззрений писателя является их странная противоречивость, совмещение в них очень разных, почти противоположных убеждений. Не только герои Достоевского, но и он сам в «Дневнике писателя» и в рукописных текстах, не предназначенных для чужих глаз, демонстрирует и приверженность вере, причем, как кажется, в ее вполне традиционных формах, и решительную критику церковной традиции.

Разрешение проблемы религиозности писателя приходится искать на пути, проходящем *между* двумя обозначенными позициями, т. е. между атеизмом и традиционной православной верой. Однако здесь возникает вопрос о том, что означает это «между». Очень известный вариант интерпретации творчества Достоевского в этом духе дал Д.С. Мережковский. Сопоставляя в книге «Достоевский и Л. Толстой» (1903) религиозные мировоззрения двух русских писателей, Мережковский называет Толстого «тайновидцем плоти», а Достоевского «тайновидцем духа» и пророчески предсказывает необходимость объединения их религиозных истин в единой и окончательной религии Св. Духа, религии Третьего Завета, которая сменит устаревшее, не отвечающее запросам современного человечества, историческое христианство [2]. Предвосхищение этой грядущей религии, но только смутное предвосхищение, Мережковский и считает самым главным пророчеством Достоевского. Считаю, что сам Достоевский не сумел до конца реализовать это пророчество, Мережковский попытался довести его до логического итога: вместе с З. Гиппиус

и Д. Философовым он сам в 1908 г. «основал» религию Св. Духа [3. С. 108—109]. Это театральное, но не очень обдуманное действие заставляет сомневаться в правильности религиозных установок Мережковского, в том числе оно ставит под сомнение и его интерпретацию творчества Достоевского.

В реальности Достоевский настолько опережал свое время, что никто из ближайших современников даже близко не подошел к пониманию его лучших творений, только философы начала XX в. стали угадывать их смысл, но и они все-таки не смогли в ясной и окончательной форме выразить его. Чтобы разгадать замыслы великого писателя и мыслителя, нужно обращаться не к его рядовым интерпретаторам и критикам, а к таким же великим, как он сам. Мережковский был прав, когда пытался осмыслить религиозные искания Достоевского через сопоставление его с Л. Толстым и Ф. Ницше; на какое-то глубокое «родство» этих великих личностей обращали внимание многие проницательные читатели их произведений.

Лев Толстой вошел в историю русской философии и русской общественной мысли не только благодаря своим оригинальным идеям, но и в силу открытого противостояния православной церкви и даже всему историческому христианству. При этом Толстой подчеркивал, что его усилия направлены не на создание какого-то нового религиозного учения, а на восстановление в его исходной форме учения Иисуса Христа, т. е. на возвращение к *истинному христианству*, по отношению к которому историческое, церковное христианство является *позднейшим искажением*. В связи с этим он даже отрицал существенную новизну своих религиозно-философских сочинений, утверждая, что просто обобщает те искания, которые осуществляли многие великие религиозные деятели человечества до него.

Представители церкви и православные деятели старались и стараются представить Толстого маргинальной фигурой в русской мысли, утверждая, что его религиозная позиция далека от главной тенденции русской религиозной философии. Хотя это мнение является весьма распространенным, оно ничего общего не имеет с действительностью. Внимательный и точный анализ позднего религиозно-философского учения Толстого показывает, что и по своим исходным принципам, и по самым важным результатам оно соответствует главным устремлениям всей русской религиозной мысли. Особенно наглядным является совпадение главных контуров философских концепций Толстого и Вл. Соловьева, ведь систему последнего принято считать наиболее капитальным и полным выражением традиции русской профессиональной философии [4]. Собственно говоря, Соловьев достаточно прямо и ясно выразил главный смысл своих устремлений, совпадающих с общим устремлением русской философии, в работе 1891 г. «Об упадке средневекового миросозерцания». Каждый, кто внимательно прочитает текст этой работы (публичной лекции), поймет, что под «средневековым миросозерцанием» Соловьев имеет в виду церковное, историческое христианство, которое категорически не соответствует новой европейской и русской культуре и давно стало фактором, препятствующим духовному развитию европейского человечества. Как Толстой и как многие русские и европейские мыслители до него, Соловьев признает

нашущую необходимость восстановить истинное, первоначальное христианство, радикально искаженное в истории.

В творчестве Достоевского мы находим стремление восстановить истинное христианство в не менее резкой форме, чем в творчестве Толстого, разве что без нарочитой критики церкви. Впрочем, нужно иметь в виду жесткость цензуры, особенно церковной, в эпоху Достоевского. Тем не менее жажда истины оказалась выше цензурных запретов, Достоевский сумел сказать все, что хотел, и стал мыслителем, который выразил главное устремление русской философии в самой радикальной и глубокой форме, так что даже в наши дни еще мало кто способен оценить смелость и новаторство его пророчеств о судьбе христианства.

Только в XX в. историки и философы наконец начинают понимать, каким на самом деле было учение Иисуса Христа, когда и кем оно было искажено в истории, подменено ложным церковным учением, которое в большей степени является модернизированной версией иудаизма, чем собственно *христианством*. Понятно, что процесс подмены одного учения другим не мог быть мгновенным, и долгое время два учения сосуществовали и боролись за умы людей. Но в какой-то момент ради достижения окончательного триумфа церковь должна была объявить сторонников исходного, неискаженного христианского учения вне закона.

Здесь нужно обратить внимание на характерную особенность христианства в сравнении с другими мировыми религиями: только в нем есть жестко определенное понятия ереси, означающее, что свободное обсуждение исходных принципов учения строго запрещается и верующим предписывается беспрекословное подчинение авторитету церкви. Это нагляднее всего доказывает, что церковь в борьбе со своими главными противниками не опиралась на традицию и на учение основателя новой религии, эти аргументы были на стороне ее противников, она же вынуждена была использовать силу и авторитет государственной власти. Понятие ереси и нужно было, чтобы заставить раз и навсегда замолчать тех, кто продолжал быть верным заветам Учителя. Впервые гипотеза о том, что именно в «ересях» нужно искать истинное первоначальное христианство, получила обоснование в известной работе Вальтера Бауэра «Ортодоксия и ересь в древнейшем христианстве», изданной в 1934 г. [5] (изложение современных аргументов в пользу этой позиции см. [6]).

Первая ересь, память о которой сохранилась в истории, подсказывает нам, каким в реальности было истинное христианство, неискаженное учение Иисуса Христа. Уже в 180 г. появляется первое сочинение, резко критикующее «неправильных» христиан, — книга Ириней Лионского «Против ересей». Задумаемся над этим парадоксальным фактом: еще нет канона основополагающих христианских текстов, нет даже намека на догматику, христиане еще являются маргинальной и преследуемой религиозной общиной в Римской империи (сам Ириней погиб мученической смертью в эпоху гонений Септима Севера), но Римская церковь уже озабочена борьбой с «ересями». Можно задаться вопросом: как в ту эпоху можно было отличить еретика от не-еретика, если не было никаких ясных критериев различия в сути учения? А таких критериев очевидно

быть не могло в силу отсутствия канона и догматики. Ответ на этот вопрос дает история Маркиона — первого и самого опасного еретика в истории, согласно церковной традиции.

Самый главный факт из его биографии, который, к счастью, сохранился в истории, заключается в том, что в 144 г. он выступил в римской христианской общине с обвинением римских иерархов в том, что они искаженно интерпретируют учение Иисуса Христа¹. Вот и ответ на поставленный выше вопрос: первыми еретиками были те, кто оставался верен заветам Христа и обвинял быстро набирающую силы церковь в радикальном искажении его учения.

В условиях, когда церковь еще не стала достаточно влиятельной организацией в языческой Римской империи, для нее вряд представляли серьезную опасность различные альтернативные христианские общины, занятые разработкой собственных версий исходного учения, какими бы экзотическими они ни были. Но те, кто утверждал, что именно за ними Истина, Путь и Жизнь, открытые Иисусом Христом, и кто обвинял новоявленную церковь в измене Христу и его Пути, были для нее смертельно опасны: если бы простые верующие в своей массе усомнились в преимстве церковных иерархов от Христа, их авторитету и самому существованию церкви пришел бы конец. Странный феномен ереси, родившейся одновременно с ортодоксией, — а церковная традиция относит начало гностической ереси к I в. — наглядно показывает, что это вовсе не ересь, а первоначальное, истинное христианство, подлинное свидетельство о котором церковь позже постаралась полностью уничтожить. Тот факт, что IV в. стал последним веком широкого распространения этой «ереси», также совершенно естественен: вскоре христианство стало государственной религией, церковь получила в свои руки мощный аппарат властного господства и прежде всего заставила замолчать тех, кто продолжал настаивать, что именно они несут открытую Иисусом Христом Истину.

Тем не менее Учение не исчезло, оно стало чисто интеллектуальной тенденцией и сохранялось и развивалось в форме оригинальных философских систем. Первая такая система возникла уже в IX в., в сочинении Иоанна Скота Эриугены «О разделении природы». Далее в истории не пресекалась череда великих гностических мыслителей, словно передававших друг другу клятву верности подлинному учению Иисуса Христа, среди них можно назвать Иоахима Флорского, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Я. Бёме, Г. Лейбница. Но окончательное понимание трагической двойственности христианства и окончательное осознание необходимости восстановления его

¹ В обосновании своей позиции он предъявил древнее Евангелие Господне, которое формально выглядит как сокращенная версия Евангелия от Луки. Известные критики Маркиона Тертуллиан и Епифаний Кипрский, написавшие полемические сочинения против него (первый через полстолетия после выступления Маркиона, второй — через два столетия), обвинили его в кощунственном надругательстве над священным текстом, однако современные исследователи на основании тщательного текстологического анализа доказали правоту Маркиона в его споре с Римской церковью: в реальности Евангелие Господне Маркиона, действительно, является древним текстом, на основе которого не ранее середины II в. было создано Евангелие от Луки [7].

древнейшей, истинной версии для спасения европейской культуры пришло на рубеже XVIII и XIX вв. в немецкой философии. Особенно ясно смысл исторического противостояния ортодоксального и гностического (истинного) христианства выразил И.Г. Фихте в своих поздних религиозно-философских трудах.

Фихте впервые абсолютно ясно высказывает мысль о существовании в истории двух версий христианства, причем именно ту, которая связана с гностицизмом, он считает истинной, развивающей учение Иисуса Христа — так, как оно изложено в Евангелии от Иоанна. «По нашему мнению, существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство *Евангелия Иоанна* и христианство *апостола Павла*, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно *Лука*» [8. С. 102]. Как уже было сказано, подлинное христианство представляло главную угрозу набирающей силу церкви, поэтому церковь яростно преследовала его приверженцев и почти во все эпохи их было очень мало среди людей: «По нашему мнению, <...> христианство в своей чистоте и истинной сущности еще никогда не было состоянием, присущим всему обществу или широким массам, хотя издавна то там, то здесь оно жило *в отдельных личностях*» [8. С. 197—198]. Это означает, что свое настоящее, провиденциальное значение христианство (подлинное христианство!) еще не раскрыло в истории. «Христианство же, и в особенности Иоанн, стоят особо как чудесное и загадочное явление века, без предшественников и без собственно наследников» [9. С. 77]. Тем не менее, Фихте верит, что оно еще должно стать мощной духовной силой, и только когда это произойдет, цивилизация преодолет все негативные тенденции в своем развитии, и у нее появится шанс на благополучное будущее.

Главное искажение, которое было внесено в церковной традиции в исходное, истинное христианство, заключается, согласно Фихте, в том, что в последнее было внедрена иудейская идея грехопадения; в результате человек был понят как радикально греховное и несовершенное существо, отделенное от Бога, не имеющее возможности раскрыть в себе божественную способность к творчеству. В противоположность этому учение Христа в его исходной, неискаженной форме основано на принципе нерасторжимого единства, даже *тождества*, Бога и человека. «Постижение абсолютного единства человеческого и божественного существования есть, разумеется, глубочайшее познание, какое доступно человеку. До Иисуса оно нигде не было известно, да и со времен Иисуса, можно даже сказать, до сего дня, по крайней мере в мирском познании, оно вновь практически искоренено и утрачено. Иисусу же оно было присуще очевидно, как и мы установим неопровержимо, если только сами обретем его, — пусть даже только в Евангелии от Иоанна» [9. С. 82]. В этом смысле Иисус не является уникальным существом, «воплощенным Богом»: будучи исходно человеком, он в своей жизни сумел выявить единство-тождество с Богом и сделать его действенным в своей жизни. Уникальность Иисуса только в том, что его жизненное деяние сохранилось в истории благодаря свидетельству, оставленному его учеником Иоанном. И все люди после него уже могут не сомневаться в том, что и у них есть точно такая же возможность выявить в себе Бога и стать божественными существами, полностью подобными Иисусу. Как

утверждает Фихте, каждый человек есть самобытное «обличье» Бога, и только недостаточная сила желания и воли, недостаточная внутренняя свобода не дает людям стать таким же наглядным явлением Бога, каким был Иисус. «Бог же изначально существует, точно так же в некотором самобытном обличьи, и во всяком другом индивиде, <...> несмотря на то что в большинстве индивидов, по собственной их воле и по недостатку в них высшей свободы, остается сокровенным и потому не является действительно ни им самим, ни другим в их поступках» [9. С. 130].

Все эти положения религиозного учения Фихте очень точно отражаются и повторяются в религиозных воззрениях Достоевского, причем это совпадение совсем не случайно, уже можно считать доказанным, что Достоевский испытал существенное влияние идей Фихте [10]. В черновых набросках к «Дневнику писателя» за 1877 г. мы находим понимание христианства, которое точно воспроизводит его интерпретацию в философии Фихте: «Христианство является доказательством того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» [11. С. 228]. Близкий смысл имеет высказывание из подготовительных материалов к роману «Бесы»: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно» [12. С. 112].

Для Достоевского Христос выступает как демонстрация возможностей человека явиться в небесном блеске (т. е. раскрыть в себе божественное содержание), значит, он сам должен пониматься не как Бог, а как человек, ничем не отличающийся от всех других людей. Еще нагляднее понимание Христа как человека и только человека проступает в высказывании из подготовительных материалов к «Дневнику писателя» за 1876 г.: «Христос есть Бог, насколько земля могла Бога явить» [13. С. 244]. По сути, здесь даже в Христе Достоевский отрицает полноту явления Бога. Христос, как и любой человек, имеет земную, т. е. ограниченную, телесную форму, поэтому, «вмещаю» Бога, он может вместить его только в тех пределах, которые заданы его земной природой.

При такой интерпретации сущности Иисуса он является идеалом для всех людей, и каждый человек должен стремиться к тому, чтобы стать полностью подобным Христу. В рукописном фрагменте, записанном в апреле 1864 г., через день после смерти первой жены писателя Марьи Дмитриевны Исаевой, о появлении Христа говорится как о появлении «идеала человека во плоти», а реализация этого идеала, становление каждого человека полностью подобным Христу обозначается термином «рай Христов» и интерпретируется как «цель окончательная человечества» [14. С. 172—173], достижение которой переведет человечество в какое-то сверхъестественное, мистическое состояние абсолютной жизни, лишенной всех негативных признаков нашей земной жизни. Об этом же говорится в высказывании одного из героев романа «Бесы», в его предварительном рукописном наброске: «Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин.

Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» [12. С. 192—193]. И совершенно не случайно герой, который дальше всех прошел в направлении к уподоблению Христу, старец Зосима из романа «Братья Карамазовы», непосредственно в несовершенной земной действительности уже видит черты совершенного, райского бытия и призывает людей к преобразению мира через такое же точно преобразование своей личности, какое осуществил он сам: «...посмотрите кругом на дары Божии: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые и не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем...» [15. С. 272].

Последнее убеждение Достоевский также мог позаимствовать из религиозно-философского учения Фихте, ведь оно является главной темой его работы «Наставление к блаженной жизни» (о чем свидетельствует само ее название). Согласно Фихте человек, который примет истинное христианство и будет жить в соответствии с ним, не только преобразится сам, но увидит мир преобразенным — абсолютно совершенным и благим (хотя до своего религиозного обращения он мог видеть его наполненным страданием и злом). «Мы умалили бы достоинство религиозности, если бы еще вдались в особые напоминания и разъяснения того, что для религиозного воззрения в мире нет ничего уродливого и безобразного, но что все без исключений составляет с его точки зрения источник чистейшего блаженства. *Все, что существует, в том виде, как оно существует, и потому, что существует, рвется к вечной жизни и служит ее осуществлению и в системе общего развития должно было быть именно таким, каким было.* <...> Если есть убедительное доказательство в пользу того, что познание истинной религии издавна было очень редким среди людей и особенно было чуждо господствующим системам, то оно состоит в том, что эти системы помещают вечное блаженство лишь по ту сторону гроба и не подозревают, что всякий, в ком только есть к этому воля, может обрести его уже в здешней жизни» [8. С. 251—252].

«Вечное блаженство» несовместимо с трагедией смерти, поэтому нет ничего удивительного, что Фихте отрицает существенность смерти, она оказывается для него эмпирической «видимостью», только «внешним» разрывом в потоке вечной жизни, которой причастен и которую ясно осознает истинно религиозный человек. Фихте находит такое понимание смерти и бессмертия человека в Евангелии от Иоанна, в истории воскрешения Лазаря. Ведь там Иисус Христос говорит: «...слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и... *перешел* от смерти в жизнь... наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут» [9. С. 85] (Ин. 5, 24—25; курсив Фихте. — И.Е., В.С.). Это означает, что Иисус прямо отвергает иудейскую и церковно-христианскую концепцию вечной жизни в Царствии Небесном, за пределами земного бытия, и утверждает, что человек бессмертен и имеет жизнь вечную именно в качестве земной жизни, которую эмпирическая смерть прерывает относительно, а не абсолютно,

т.е. только трансформирует ее из одной *земной* формы в другую. Вот как Фихте по-своему передает слова Христа об этом: «Соединение со Мной дает соединение с вечным Богом и его жизнью и уверенность в ней, так что в каждое мгновение мы обладаем всею вечностью и имеем ее и совершенно не верим обманчивым феноменам рождения и смерти во времени, а потому не нуждаемся более и в каком-либо пробуждении как спасении от смерти, в которую мы не верим» [9. С. 85—86].

Но точно такое же понимание бессмертия характерно и для Достоевского. Конечно, он не мог прямо высказать идеи, которые радикально противоречили церковному учению; при той жесткой церковной цензуре, которая была в России в XIX в., это было невозможно. Тем не менее Достоевский сумел выразить свое представление о бессмертии через мысли и истории своих героев: соединяя их суждения на эту тему, можно вполне однозначно восстановить его взгляды. Прежде всего здесь нужно вспомнить суждение Кириллова, который в ответ на вопрос Ставрогина (роман «Бесы») о том, не стал ли он верить в «будущую вечную жизнь», отвечает: «Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную» [16. С. 188]. Тот же Кириллов, отвечая на недоумение Ставрогина по поводу его решения покончить с собой, объясняет ему, что не боится смерти: «Жизнь есть, а смерти нет совсем» [16. С. 188]. Более конкретно и детально соответствующую «модель» бессмертия, основанную на представлении о составленности нашей земной вселенной из множества относительно независимых миров, в которые и переходят из нашего мира люди после смерти, излагает Свидригайлов в романе «Преступление и наказание»: «„Приведения — это, так сказать, клочки и обрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир“». Я об этом давно рассуждал. Если в будущую жизнь верите, то и этому рассуждению можно поверить» [17. С. 221].

Здесь самое важное заключается в том, что все указанные миры лишь относительно, а не абсолютно отделены друг от друга, т.е. они не разделяют человеческую жизнь на несовместимые и противостоящие части (земную и вечную), как это предполагается в церковном учении о Царствии Небесном. Достоевский совершенно определенно подчеркивает тесную взаимосвязь и взаимное влияние разных миров, а значит и разных частей «земной вечной» жизни человека. Эта мысль ясно высказана в рассказе «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1877 г. После самоубийства герой рассказа оказывается на «том свете», и с удивлением обнаруживает, что это не «рай» и не «ад» в смысле церковного учения, а мир, полностью подобный нашему земному, только более совершенный, мистически преображенный усилиями людей — теми самыми усилиями, о которых говорят герои-мистики Достоевского: Кириллов и старец Зосима. Самым главным признаком совершенства

этого мира и его обитателей является исчезновения страха смерти в связи с тем, что сама смерть понимается людьми в своей настоящей сущности — как относительная граница между разными формами их вечной жизни. Причем люди совершенного мира не только знают, что после смерти их ждет бытие, полностью подобное земному, они сохраняют связи и какое-то подобие земного общения с умершими людьми, перешедшими в иные миры: «Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью» [18. С. 114].

При этом смысл жизни в каждом из миров остается тем же: люди должны в максимально возможной степени преобразить свою личность к состоянию, наиболее близкому к идеалу, заданному Христом, и тем самым преобразить мир к состоянию рая на земле. И чем больше личностей выполняют это «задание», которое нам задал Христос, тем ближе мир станет к абсолютному совершенству; и когда-нибудь в одном из миров, а потом и во всех них, это абсолютное совершенство будет достигнуто, и бытие придет в состояние абсолютного единства, «слитности», в котором человеческие личности также сольются вместе в некое органическое целое, одновременно сохраняя свое своеобразие и относительную самостоятельность в этом целом.

Эта конечная перспектива человеческого и космического развития кратко обозначена в рассказе «Сон смешного человека», где про людей иного мира, в который герой попал после своего самоубийства, сказано: «У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной» [18. С. 114].

Более ясно состояние окончательного *всеобщего синтеза* бытия Достоевский описал в рукописном наброске на смерть своей первой жены; называя это состояние «будущей, райской жизнью», он представляет его как результат исторического развития самого человечества, а не как действие Бога, переносящего людей в потустороннее Царствие Небесное: «Какая она, где она, на какой планете, в каком центре, в окончательном ли центре, то есть в лоне всеобщего синтеза, то есть Бога? — мы не знаем. <...> Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь развивающаяся, а там — бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, „времени больше не будет“. <...> Но если человек не человек — какова же будет его природа? <...> Это слитие полного я, то есть знания и синтеза со всем. „Возлюби все, как себя“. <...> Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в дому отца моего обитатели многи суть). Всё себя тогда почувствует и познает навечно. Но как это будет, в какой

форме, в какой природе, — человеку трудно и представить себе окончательно» [14. С. 173—175].

Таким образом, в своих философских взглядах Достоевский, безусловно, следовал традиции немецкой философии (Фихте, Шеллинг, Гегель), которая дала современную разработку принципов гностического христианства. Но, как и любое развитое религиозное учение, гностическое христианство содержит в себе не только систему важнейших теоретических принципов для объяснения человека, которые породили в истории глубокую философскую традицию, называемую *мистическим пантеизмом* или *философией всеединства*, но и *систему мифов*, которые были хорошо известны и на которые и направляли основную критику церковные борцы с ересями. Кажется естественным, что, приняв гностическое христианство в его философском выражении, Достоевский не мог полностью обойти и игнорировать его мифологию. Как великий художник, он не мог не понимать огромную силу мифа, который иногда дает гораздо более зримое и доступное выражение каких-то сложных религиозных истин, чем длинные философские рассуждения (образцы таких мифов дал в свое время Платон).

Хотя заметить влияние гностической мифологии в творчестве Достоевского не так-то просто, уже имеется достаточно обширная литература на эту тему. Особенно наглядна в этом смысле религиозная позиция Ивана Карамазова (его «бунт»): он признает существование Бога, но не принимает того мира, который тот создал, поскольку этот мир наполнен злом и страданием и заставляет усомниться в благости Творца. Здесь можно угадать известнейший гностический миф о Демиурге-Ялдабаофе, согласно которому именно этот злой Бог, порожденный Софией-Премудростью, низшим божественным эоном, сотворил наш мир, а не подлинный благой Бог-Отец.

В контексте этого представления совершенно не случайна и странная черта Иисуса Христа, изображенного Иваном в написанной им Поэме о Великом инквизиторе: Христос сам *достоверно не знает*, является ли он Божьим сыном [19]. Это следует из описания состояния Иисуса в момент его искушения дьяволом, который вознес его на фронтон храма и предложил броситься вниз, чтобы продемонстрировать, как ангелы, посланные Богом-Отцом, спасут его. Великий инквизитор так описывает состояние Иисуса: «*Если хочешь узнать, Сын ли ты Божий, то верзись вниз, ибо сказано про того, что ангелы подхватят и понесут его, и не упадет и не расшибется, и узнаешь тогда, Сын ли ты Божий, и докажешь тогда, какова вера твоя в Отца твоего <...>*» [15. С. 232—233; курсив наш. — *И.Е., В.С.*]. В следующих словах дьявола, как их передает Великий инквизитор, содержится еще более смелая мысль: «*О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, ты тотчас бы и искусил Господа, и веру в него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасать пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший тебя*» [15. С. 233]. Это означает, что на деле Иисус *не является* Сыном Божьим, в том смысле как это подразумевается церковным учением (не является Вторым Лицом Троицы); он — всего лишь человек, который сумел раскрыть в себе божественную глубину и обрести некоторые элементы божественного

всемогущества, причем он сам понимает, что сомнение или слабость может привести его к утрате этих элементов, и тогда он превратится в простого, бес- сильного человека. Все это точно соответствует пониманию Иисуса Христа в гностическом мифе: он выступает здесь как великий пророк и великий учитель, впервые раскрывший в себе Бога и призывающий людей пойти по его пути. Не случайно своих главных героев Достоевский заставляет делать именно это — идти по пути Христа, пытаться стать точно такими же, как он. Особенно наглядно это «подражание Христу» выступает в образе князя Мышкина из романа «Идиот», которого сам Достоевский в рукописных набросках к роману назвал «Князь Христос».

Миф о творении нашего мира злым Демиургом явно проступает и в романе «Преступление и наказание». В самом начале романа Раскольников встречает пьяного чиновника Мармеладова, который произносит монолог о Страшном суде (!), где будут прощены все грешники, в том числе такие, как он сам, которых в воображении Мармеладова Судия призывает такими словами: «Свиньи вы! образа звериного и печати его; но приидите и вы!» [17. С. 21]. Выражение «образа звериного и печати его» взяты Мармеладовым из Откровения Иоанна Богослова, где они обозначают добровольных слуг Антихриста, т. е. самых закоренелых грешников. Это выглядит странным парадоксом, ведь Мармеладов и подобные ему «пьяненькие» (по определению самого Достоевского) — это огромная масса совершенно безобидных и страдающих людей. Загадка столь ответственного наименования обычных людей разрешается, если мы посмотрим предварительный рукописный вариант этого же монолога, где Мармеладов произносит более ясные слова: «Мы Божьи чада, мы в пекле живем» [20. С. 87]. «Пекло» — это ад, Мармеладов утверждает, что наш мир — это ад; это делает понятным определение обычных людей, подобных ему, как слуг Антихриста. Если наш мир — ад, то его творцом и управителем является Дьявол, т. е. Антихрист, и тогда все люди, действительно, являются слугами Антихриста, хотя и не все догадываются об этом. Здесь угадывается упомянутое выше представление о том, что наш мир создан злым Демиургом, который обманывает людей, выдавая себя за единственного Бога-Творца.

Тот факт, что Петербург, предстающий перед читателем на страницах романа, можно назвать «адским городом», уже не раз отмечался в исследовательской литературе. Особенно выразительно об этом писал в начале XX в. поэт-символист и литературный критик Н.Я. Абрамович в небольшой книге «Христос Достоевского» (1914) [21]. Достоевский с помощью самых разных художественных приемов создает образ адского мира, можно упомянуть, в частности, что нигде в его творчестве само слово «черт» не употребляется так часто, как в романе «Преступление и наказание», здесь оно появляется почти 90 раз (для примера, в «Идиоте» — чуть более 20 раз).

В исследовательской литературе уже было замечено присутствие в романе «Преступление и наказание» других элементов гностического мифа. Соня Мармеладова может быть понята как София-Премудрость [22], как та божественная сущность (эон), которая и создала Демиурга, сотворившего наш мир. Согласно гностическому мифу София, пытаясь исправить свою «космическую

ошибку», связанную с рождением Демиурга, спускается в сотворенный им мир, чтобы помочь людям освободиться от зла и страданий, но сама попадает в плен к силам зла, которые превращают ее в простую женщину (в одном из вариантов мифа они унижают ее до состояния проститутки!). Также уже было замечено, что многие черты Раскольникова и элементы его истории намекают на его подобие Иисусу Христу [23]. Обобщая все эти наблюдения, можно прийти к выводу, что в романе есть не только очевидный реалистический и социально-психологический план изображения, но и *мистико-мифологический*, в котором связно представлены многие элементы гностического мифа [24].

Последовательное выражение одного из вариантов гностического мифа можно найти и в романе «Идиот», где, как уже было отмечено нами выше, главный герой является воплощением Иисуса Христа в его гностическом понимании [25].

Таким образом, накопленный к настоящему времени исследовательский материал позволяет достаточно уверенно утверждать, что Достоевский, вслед за немецкими философами первой половины XIX в. (Шеллинг и Фихте), последовательно развивал современную версию гностического христианства и дал ему оригинальное философское преломление в своем творчестве. Тот факт, что идеи Достоевского оказали решающее влияние не только на русскую, но и на западную философию и культуру XX в., доказывает правоту его убеждения, что первоначальное, гностическое христианство оказывается в гораздо большем созвучии с современной эпохой и в большей степени способствует духовному развитию человечества, чем историческое, церковное христианство, господство которого на протяжении столетий истории стало одним из тех факторов, которые привели европейскую цивилизацию к глубокому духовному кризису.

Список литературы

- [1] Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М. : Республика, 1990. С. 23—100.
- [2] Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М. : Наука, 2000. 588 с.
- [3] Гиппиус З. Н. О бывшем (1899—1914) // Гиппиус З. Н. Собр. соч. Т. 8. Дневники: 1893—1919. М. : Русская книга, 2003. 576 с.
- [4] Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю. Религиозные учения Л. Толстого и Вл. Соловьева и проблема единства русской религиозной философии // Историко-философский ежегодник 2019. Т. 34. М. : Аквилон, 2019. С. 222—249.
- [5] Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. (Beiträge zur historischen Theologie, Band 10). Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. 247 p.
- [6] Ehrman B.D. The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. New York : Oxford University Press, 1993. 426 p.
- [7] Klinghardt M. Marcion's Gospel and the New Testament: Catalyst or Consequence? // New Testament Studies. 2017. Vol. 63 (2). P. 318—323.
- [8] Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск : Харвест, 2000. С. 4—270.
- [9] Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М. : Канон+, 1997. 400 с.
- [10] Евлампиев И.И. Достоевский и Фихте // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. СПб. : Нестор-История, 2016. С. 274—290.

- [11] *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1877 г. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 25. Л. : Наука, 1983. С. 226—229.
- [12] *Достоевский Ф.М.* Бесы. Рукописные редакции // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л. : Наука, 1974. С. 58—308.
- [13] *Достоевский Ф.М.* <Записи к «Дневнику писателя 1876 г.» из рабочих тетрадей> // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 24. Л. : Наука, 1982. С. 66—314.
- [14] *Достоевский Ф.М.* Записи публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860—1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Л. : Наука, 1976. С. 152—205.
- [15] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Книги I—X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л. : Наука, 1983. 512 с.
- [16] *Достоевский Ф.М.* Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 10. Л. : Наука, 1974. 517 с.
- [17] *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 6. Л. : Наука, 1973. 424 с.
- [18] *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 25. Л. : Наука, 1983. С. 5—223.
- [19] *Тихомиров Б.Н.* Христос и Истина в Поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // Тихомиров Б.Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. СПб. : Серебряный век, 2012. С. 92—124.
- [20] *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 7. Л. : Наука, 1973. С. 5—212.
- [21] *Абрамович Н.Я.* Христос Достоевского. М., 1914.
- [22] *Новикова Е.* Соня и софийность (роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание») // Достоевский и мировая культура. Альманах № 12. М. : Раритет-Классика плюс, 1999. С. 89—98.
- [23] *Тарасова Н.А.* Христианская тема в «Преступлении и наказании» в контексте изучения и интерпретации религиозных воззрений писателя // Достоевский и мировая культура. Альманах № 32. СПб. : Серебряный век, 2014. С. 21—46.
- [24] *Евлампиев И.И.* «Преступление и наказание»: мистический романа о рождении Спасителя в мире злого Демиурга // Соловьевские исследования. 2020. № 3. С. 140—156.
- [25] *Москвина Е.В.* Гностический миф о salvator salvatus и его элементы в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 3. С. 69—91.

Сведения об авторах:

Евлампиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор, профессор, кафедра русской философии и культуры, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: yevlampiev@mail.ru).

Смирнов Владимир Николаевич — аспирант, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: pustota94@yandex.ru).