

Евлампиев И.И.*

**ТЕЗИС Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО «МИР СПАСЕТ КРАСОТА»
И ЕГО РЕЛИГИОЗНЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ^{©1}**

Аннотация. В статье доказывается, что тезис «мир спасет красота», который приписывается главному герою романа «Идиот», князю Мышкину, подразумевает женскую красоту. Его смысл связан с гностической концепцией мистического брака, в котором мужчина и женщина, дополняя друг друга, получают возможность явить через себя божественное начало, способное изменить мир. Согласно гностическому Евангелию от Филиппа, мистической супругой Иисуса Христа была Мария Магдалина; в статье обосновывается гипотеза, что именно по этой модели Достоевский описывает отношения князя Мышкина и Настасьи Филипповны.

Ключевые слова: гностическое христианство; мистический брак; Иисус Христос; Мария Магдалина; роман «Идиот».

Получена: 12.07.2021

Принята к печати: 11.08.2021

* **Евлампиев Игорь Иванович** – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург, Россия, e-mail: yevlampiev@mail.ru

Evlampiev Igor Ivanovich – D. Sc. in Philosophy, Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University. Saint-Petersburg, Russia, e-mail: yevlampiev@mail.ru

© Евлампиев И.И., 2021

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 21–011–41005.

Evlampiev I.I.

**F.M. Dostoevsky's thesis «the world will be saved by beauty»
and its religious and cultural origins**

Abstract. The article proves that the thesis «the world will be saved by beauty», which is attributed to the protagonist of the novel *The Idiot*, Prince Myshkin, implies female beauty. Its meaning is associated with the Gnostic concept of mystical marriage, in which a man and a woman, complementing each other, get the opportunity to reveal through themselves the divine principle that can change the world. According to the Gnostic Gospel of Philip, Mary Magdalene was the mystical wife of Jesus Christ; The article substantiates the hypothesis that it is precisely according to this model that Dostoevsky describes the relationship between Prince Myshkin and Nastasya Filippovna.

Keywords: Gnostic Christianity; mystical marriage; Jesus Christ; Mary Magdalene; *The Idiot* novel.

Received: 12.07.2021

Accepted: 11.08.2021

В романе «Идиот» красота упоминается часто, и всегда речь идет не о красоте вообще, а о женской красоте. Впервые на какое-то особое содержание в этой красоте намекает Аделаида Епанчина; взглянув на портрет Настасьи Филипповны, она говорит: «Такая красота – сила, <...> с этакой красотой можно мир перевернуть!» [Достоевский, 1974, т. 8, с. 69]. Если с помощью «этакой красоты» можно перевернуть мир, вероятно, его можно с ее помощью и спасти; уже в этой фразе Аделаиды содержится та мысль, которая потом будет обсуждаться героями романа со ссылкой на князя Мышкина.

Прямо эту мысль высказывает Ипполит Терентьев, подтрунивая над князем: «Правда, князь, что вы раз говорили, что мир спасет “красота”? Господа, – закричал он громко всем, – князь утверждает, что мир спасет красота! А я утверждаю, что у него оттого такие игривые мысли, что он теперь влюблен. Господа, князь влюблен; давеча, только что он вошел, я в этом убедился. Не краснейте, князь, мне вас жалко станет. Какая красота спасет мир? Мне это Коля пересказал... Вы ревностный христианин? Коля говорит, вы сами себя называете христианином» [там же, с. 317]. Здесь есть явный намек на то, что имеет-

ся в виду женская красота, о которой князь думает, потому что влюблен, но есть и вполне однозначное указание на то, что спасение понимается в религиозном смысле, не случайно Ипполит спрашивает, является ли Мышкин ревностным христианином.

Чтобы правильно понять тезис, приписываемый князю Мышкину, о том, что красота спасет мир, нужно все время иметь в виду вопрос, который одновременно с этим тезисом формулирует Ипполит: «Какая красота спасет мир?» Во всех исследовательских работах, анализирующих эту тему, суждения князя Мышкина ставятся в один ряд со множеством иных суждений героев Достоевского и его самого в «Дневнике писателя» и на основании этого делается вывод, что речь идет вовсе не о женской красоте, а о «Христовой красоте» или нравственной красоте и т. п. [Розенблюм, 1991; Новикова, 2007]. Этот прием кажется нам совершенно неправильным и уводящим от решения проблемы; тезис «мир спасется красотой» обсуждается в романе «Идиот», именно в контексте этого романа его и нужно прежде всего анализировать. Здесь же имеется в виду исключительно женская красота.

Пониманию точки зрения Достоевского в этом вопросе помогают работы В.С. Соловьёва на тему красоты и любви. Достоевский познакомился с Владимиром Соловьёвым в 1874 г. и до конца жизни писателя их связывала тесная дружба, которая привела к тому, что философские идеи Достоевского оказывали чрезвычайно большое влияние на философскую систему Соловьёва. В очевидной форме такое влияние присутствует в концепции красоты Соловьёва, которая дает очень органичное философское развертывание тезису Достоевского «мир спасет красота». Главная работа Соловьёва на эту тему «Красота в природе» (1889) имеет в качестве эпиграфа именно эти слова Достоевского. Основные положения этой работы дает естественное развитие указанного тезиса.

Отвергая платоновскую модель понимания красоты, когда она оценивается как проявление высшего начала самого по себе и в противоположности материи, Соловьёв определяет красоту «как *преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала*» [Соловьёв, 1988 а, с. 358].

Вопреки традиционной христианской позиции, отдающей предпочтение истине и добру по отношению к красоте, Соловьёв именно

красоту полагает наиболее важным понятием из этой триады: «Рассматриваемая преимущественно со стороны своей внутренней безусловности, как абсолютно желанное или изволяемое, идея есть добро; со стороны полноты обнимаемых ею частных определений, как мыслимое содержание для ума, идея есть истина; наконец, со стороны совершенства или законченности своего воплощения, как реально ощутимая в чувственном бытии, идея есть красота» [Соловьёв, 1988 а, с. 362]. Через красоту «идея», божественное начало мира, наиболее полно и окончательно являет себя в земной действительности, которую она не отрицает, а приводит к совершенству.

Эта мысль еще более резко проведена в работе Соловьёва «Общий смысл искусства» (1890), которая непосредственно развивает идеи работы «Красота в природе». Воспроизводя известный тезис о приоритете добра над красотой (особенно настойчиво провозглашаемый в ортодоксальном христианстве), Соловьёв не соглашается с ним. Он утверждает, что если целью является окончательная победа добра (божественного начала) в мире, то эта победа немыслима иначе как через всеобщее господство красоты. «Если нравственный порядок для своей *прочности* должен опираться на материальную природу как на среду и средство своего существования, то для своей *полноты* и совершенства он должен включать в себя материальную основу бытия как самостоятельную часть этического действия, которое здесь превращается в эстетическое, ибо вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только чрез свое просветление, одухотворение, т.е. только в форме красоты. Итак, красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» [Соловьёв, 1988 б, с. 392].

Соловьёв не применяет такое понимание красоты и ее значения в мире к собственно женской красоте, которая находится в центре размышлений Достоевского в романе «Идиот». Однако такое применение кажется вполне естественным.

Князь Мышкин в романе предстает как человек, в полной мере воплотивший в себе идеал Христа, в подготовительных материалах к роману самим Достоевским он трижды назван «князь Христос». Несомненно, здесь возникает вопрос о том, как можно понимать это определение и эту аналогию. Интерпретаторы романа, настроенные ортодоксально-христиански, категорически отвергают возможность,

что Достоевский имеет в виду *буквальное* повторение в Мышкине образа Христа. Безусловно, это мнение было бы правильным, если бы мировоззрение Достоевского полностью соответствовало ортодоксальному, церковному христианству – в нем Христос дает уникальный пример воплощения Бога в человеческой личности, и ни один человек не может претендовать на то, что он хотя бы в малейшей мере повторяет в этом смысле Христа. Но в том-то и дело, что мировоззрение Достоевского ничего общего не имеет с церковной традицией, он очень критично относился к ней и придерживался той версии христианства, которую церковь на протяжении всей своей истории преследовала под именем гностической ереси. В реальности это не ересь, а законная версия христианства, которая, в соответствии с данными современной библеистики, видимо, даже в большей степени соответствует подлинному, исходному учению Иисуса Христа, чем ортодоксальная традиция, в которой это учение было радикально искажено за счет внедрения в него главных принципов иудаизма – идеи антропоморфного Бога, идеи Творения и идеи грехопадения [Evlampiev, Smirnov, 2021].

К счастью, до нас дошло достаточно древних памятников, которые позволяют восстановить подлинное учение Христа и понять, как оно развивалось в рамках гностической традиции (гностического христианства), к наиболее значимым можно отнести Евангелие от Иоанна, Апокриф Иоанна, Евангелие от Фомы, Евангелие от Филиппа, Евангелие от Марии, Евангелие от Иуды, Евангелие Истины и др. В гностическом христианстве Бог Отец есть апофатический, несущий (т. е. на имеющий никаких положительных определений, даже определения бытия) Абсолют, который составляет сущность человека и является в бытийной форме человека. Иисус Христос понимается как первый человек, который сумел через себя, через всю свою жизнь полно явить Бога. Поскольку Бог составляет скрытую сущность каждого человека, каждый может стать полностью подобным Христу, точно так же, как и он, явить через себя Бога.

Гностическое христианство стало очень важным источником для европейской философии, самые глубокие и сложные ее системы имели целью восстановление учения Христа в его первоизданной форме и развитие его принципов применительно к новым историческим условиям. В ряду наиболее известных мыслителей, развивавших эту

традицию, можно назвать Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Г. Лейбница, немецких философов начала XIX в. (Фихте, Шеллинга, Гегеля), А. Шопенгауэра. Достоевский, безусловно, должен быть поставлен в этот же ряд, более того, он является, вероятно, величайшим гностическим мыслителем всей европейской истории, поскольку абсолютным центром его зрелого творчества стала критика ортодоксальной церковной традиции, именно за то что она исказила учение Христа, и стремление восстановить это учение, чтобы с его помощью объяснить все проблемы современной цивилизации.

Зрелое гностическое мировоззрение Достоевского получило особенно ясное и полное выражение в двух первых его больших романах – в «Преступлении и наказании» и «Идиоте» [Евлампиев, 2020 б]. В связи с этим можно утверждать, что героя второго романа, князя Мышкина, Достоевский мыслил именно как *буквальное повторение* образа Иисуса Христа, но только понятого в его гностически-христианской, а не ортодоксально-христианской трактовке. В качестве наглядного примера именно такого понимания Христа можно привести высказывание одного из героев романа «Бесы», записанное Достоевским в подготовительных материалах к роману: «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?» [Достоевский, 1974, т. 11, с. 192–193]. В первом случае здесь говорится о возможности для людей стать не просто *как* Христы, но *буквально стать Христами*.

При понимании Мышкина как повторения Христа возникает необходимость объяснить большую роль, которую в решении его образа имеет любовь к двум женщинам – к Настасье Филипповне и Аглае Епанчиной. Для Христа, понятого в рамках ортодоксальной традиции, такого рода отношения немыслимы, об этом в свое время выразительно писал В.В. Розанов, осуждая традиционное христианство за негативное отношение к половой сфере в жизни людей: «...как только в половом месте вы поставили *значущую величину*, все равно *единицу* или *дробь*, поставили что-нибудь, – вы отвергли, ниспровергли Евангелие и христианизм. Самая его суть и есть “ ± 0 ” пола. В этом не “что-нибудь” его, а *все оно*. Церковь до такой степени на этом

яростно настаивает, что ее невозможно ничем так оскорбить, как и действительно нельзя бы ничем ее так ниспровергнуть, как утверждением, намеком, предположением, что в И. Христе или Божией Матери было что-нибудь *настоящее* половое, а не только “схема”, “очерк”, да и то лишь *словесный*, “девы-женщины”, “учителя-мужчины”» [Розанов, 1994, с. 280].

Однако в гностическом христианстве эта сфера оценивается совсем по-другому. Прежде всего нужно сказать, что само женское начало здесь оказывается гораздо более фундаментальным в метафизическом смысле, чем мужское, поскольку два важнейших персонажа гностического мифа имеют именно это качество: Мысль Бога Отца, Проноя, высшее божественное начало всей реальности (она носит имя Барбело), и София – один из эонов, божественных существ, порожденных Мыслью-Проноей. София вообще имеет центральное значение для гностического христианства, поскольку именно она совершила «космическую ошибку», породила Демииурга-Ялдобаофа, злого, несовершенного бога, который в свою очередь сотворил нашу земную реальность (это злое божество, согласно гностической мифологии, выдает себя за благого Бога Отца в Книге Бытия Ветхого Завета). История сотворения Адама и Евы, изложенная в Апокрифе Иоанна, также показывает определенное превосходство женщины. Первые люди были созданы Демииургом, поэтому их телесное начало подчинено злу, но дух в них вложила София, и он происходит непосредственно от Бога Отца. Здесь и определяется различие между мужчиной и женщиной: женщина получила всю бытийную полноту высшего божественного начала, но оно скрыто в ней, так что она сама не знает о нем и не может раскрыть в себе; мужчина же получил божественное начало в форме знания о нем, а не в форме бытия, поэтому чтобы достичь полноты явления этого начала в себе, он должен восполнить знание бытием, а это возможно только через соединение-слияние с женщиной в некоем мистическом, сакральном акте.

Всё сказанное объясняет невероятно высокую оценку брака в гностическом христианстве, причем здесь проводится резкое различие между обычным земным браком и мистическим браком, в котором происходит «восполнение» бытия мужчины и женщины через их соединение. В Евангелии от Филиппа мистический, сакральный брак обозначается термином «чертог брачный» и признается важнейшим из

христианских таинств: «Господь [создал] все в тайне: крещение, помазание, евхаристию, выкуп и чертог брачный» [Евангелие от Филиппа, 1989, с. 284]. В результате оказывается, что самая главная задача каждого человека – выявление в себе божественного начала – может быть реализована только через мистический брак, мистическое слияние со своей «половиной». Поскольку Иисус Христос в гностической традиции ничем не отличается от любого другого человека, это утверждение относится и к нему: если он с предельной полнотой осуществил раскрытие Бога в себе, он мог сделать это только в рамках мистического брака с определенной женщиной. В апокрифических Евангелиях в качестве такой женщины выступает Мария Магдалина; самый известный фрагмент на эту тему содержится в уже упомянутом Евангелии от Филиппа: «София, которая называется бесплодной, мать ангелов. И спутница [Сына – это Мария] Магдалина. [Господь любил Марию] более [всех] учеников, и он [часто] лобзал ее [уста]. Остальные [ученики, видя] его [любящим] Марию, сказали ему: Почему ты любишь ее более всех нас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?» [там же, с. 281–282]. Нужно добавить, что подлинный образ Марии Магдалины ничего общего не имеет с поистине клеветническим образом блудницы, какой ей придала католическая традиция. Для этого нет никаких оснований в Евангелиях; отождествление Марии Магдалины с грешницей, которую прощает Христос, и с Марией из Вифании, которая оmyвает ноги Иисусу, было осуществлено специально для того, чтобы унижить женщину, которая даже по свидетельству канонических Евангелий была единственным человеком, постоянно бывшим с Иисусом и понявшим его учение.

Вернемся к роману «Идиот». Нетрудно заметить, что Достоевский выстраивает отношения князя Мышкина и Настасьи Филипповны по модели отношений Христа и Марии Магдалины, причем первоначально он, вероятно, имел в виду традиционный образ Магдалины как блудницы, на это указывают подготовительные материалы к роману, в которых очень часто указывается на «разврат» Настасьи Филипповны после разрыва с Мышкиным [Достоевский, 1974, т. 9, с. 208, 217, 218, 227, 229] и ее бегство «в бордель» [там же, с. 217, 219, 227, 228, 229, 234]. Однако в окончательном тексте все это исчезло, и Настасья Филипповна изображена как женщина почти святой жизни. Отношения ее с Мышкиным приобретают загадочный характер, нам

кажется, что Достоевский пытается изобразить их по модели гностического мистического брака. В связи с этим нужно обратить внимание на странные слова героев в момент их первой встречи в квартире генерала Иволгина. Войдя в квартиру, Настасья Филипповна приняла князя за лакея, однако через минуту, всмотревшись в него, она неожиданно для себя самой говорит: «Что это, в самом деле, я как будто его где-то видела?» [Достоевский, 1974, т. 8, с. 89]. В конце всей этой сцены она повторит: «Право, где-то я видела его лицо!» [там же, с. 99]. Князь, еще до встречи с Настасьей Филипповной, только увидев ее портрет, был поражен ее красотой и уже почувствовал к ней любовь, а в момент встречи словно узнает уже виденное ранее лицо:

«— А как же вы меня узнали, что это я?»

— По портрету и...

— И еще?

— И еще потому, что такую вас именно и воображал... Я вас тоже будто видел где-то.

— Где? Где?

— Я ваши глаза точно где-то видел... да этого быть не может! Это я так... Я здесь никогда и не был. Может быть, во сне...» [там же, с. 89–90].

Достоевский явно намекает, что князь Мышкин и Настасья Филипповна «от века» предназначены друг другу, и они должны соединиться не обычным земным, а мистическим браком, который может иметь какие-то важные последствия, вплоть до того, что он может повлиять на весь мир, ведь через него в мир войдет божественное, т.е. всемогущее, начало.

На все сказанное можно было бы возразить, что в эпоху Достоевского не были известны те гностические апокрифы, которые известны сейчас, в частности Евангелие от Филиппа, найденное только в 1945 г., поэтому возникает вопрос, откуда писатель мог знать гностическую концепцию мистического брака. На это можно ответить, что указанная концепция в скрытом виде присутствовала в очень известной культурной традиции – в традиции рыцарской, «куртуазной» любви, известной нам по средневековой и новоевропейской литературе. Трубадуры, выдвинувшие идеал любви к Прекрасной Даме в своих стихотворных произведениях, появились в Провансе в XII в., т.е. как раз в тот момент, когда здесь стал формироваться центр еретических

движений, развивавших мировоззрение гностического христианства (катары, альбигойцы). Весьма вероятно, что концепцию мистического супружества как резкой религиозной альтернативы ортодоксально-христианскому негативному отношению к женщине и к половой любви Достоевский прежде всего воспринял в той художественной форме, которую ей придали средневековые рыцарские поэты – трубадуры, труверы и миннезингеры. Хотя он мог познакомиться и с оригинальной версией этой концепции, изложенной в Апокрифе Иоанна; в 1860–1870-е годы содержание гностического мифа можно было найти во французской литературе на основе его подробного пересказа в книге «Против ересей» Иринея Лионского (полный аутентичный текст Апокрифа Иоанна был открыт только в 1945 г.).

В пользу того, что Достоевский именно из литературы, основанной на идеале «куртуазной» любви, позаимствовал знание о гностической концепции мистического брака, свидетельствует тот факт, что в романе «Идиот» Достоевский характеризует отношения Мышкина и Настасьи Филипповны с помощью истории «рыцаря бедного» на тему стихотворения Пушкина, посвященного как раз средневековой рыцарской любви. В стихотворении дан образ рыцаря, который всю жизнь поклонялся идеалу женской красоты и в связи с этим не мог смотреть ни на одну реальную земную женщину. Как отмечено в комментариях к роману в Полном собрании сочинений Достоевского, писатель прекрасно знал текст неопубликованной строфы стихотворения Пушкина, в которой женский идеал, которому поклоняется «рыцарь бедный», оказывается образом Богородицы (писатель воспроизвел по памяти эти стихи в записной тетради 1880–1881 гг.):

Путешествуя в Женеву,
Он увидел у креста
На пути Марию деву,
Матерь господина Христа [Достоевский, 1974, т. 9, с. 403].

На этот же идеал намекали и буквы AMD, которые рыцарь начертал на щите и которые означали Ave Mater Dei («Радуйся, Матерь Божия»). Аглая при чтении стихотворения Пушкина заменяет эти буквы на русские А. Н. Б., что должно означать «Ave, Настасья Барашкова», имея в виду любовь Мышкина к Настасье Филипповне. Та-

кая замена образа Богоматери образом земной женщины, да еще по своей судьбе похожей на Марию Магдалину, выглядит как кощунство, если мы видим в качестве основы и аналога любви Мышкина к Настасье Филипповне католическую версию истории Христа и «Магдалины-блудницы». Трудно поверить, что Достоевский имел в виду этот смысл в сюжете, занимающем весьма значительное место в идейной структуре романа. Если же принять в качестве основы образа Настасьи Филипповны образ Марии Магдалины как мистической супруги Христа, характерный для гностического христианства, этот сюжет приобретает вполне логичный смысл. Более того, в этой замене, точнее, в двух версиях истории «рыцаря бедного» – оригинального, заданного стихотворением Пушкина, и выстроенного писателем в романе, – можно угадать нарочито проведенное, хотя и выраженное символически, противопоставление ортодоксального и гностического христианства. Для рыцаря из стихотворения Пушкина, приверженного ортодоксальной традиции, неземным идеалом может быть только «бесполоая» Богоматерь, и поклонение ей означает отказ от всех земных женщин. Для рыцаря, вера которого связана с гностическим христианством, идеалом является одна из земных женщин, которая в вечности предназначена ему в мистические супруги. Именно так понимает отношение Мышкина и Настасьи Филипповны Достоевский, и это точно соответствует гностической интерпретации отношения Христа и Марии Магдалины.

Таким образом, можно прийти к выводу, что в тезисе Достоевского «мир спасет красота» имеется в виду именно *женская красота*, которая значима тем, что она является знаком *присутствующей в женщине полноты божественного начала*. Именно раскрытие этого начала, его явление в мир, что возможно в мистическом браке мужчины и женщины, – главный фактор спасения мира, – конечно, не мгновенно, но в далекой перспективе истории, когда обычная земная любовь и земной брак, основанный на господстве телесного начала, созданного злым богом-творцом, Демиургом, будет вытеснен мистическим браком.

Для того чтобы уточнить отношения обычного, земного и грядущего мистического брака и получить дополнительные аргументы в пользу правильности нашей интерпретации тезиса Достоевского, снова обратимся к текстам Владимира Соловьёва. Как мы видели, он

очень точно комментирует тезис Достоевского в двух работах, посвященных понятию красоты, прямо утверждая, что красота по своему метафизическому и религиозному статусу выше добра и истины. Однако в этих работах Соловьёв имеет в виде красоту явлений природы и искусства, он не прилагает свои выводы к женской красоте и к любви. Немного позже он написал работу «Смысл любви» (1894), специально посвященную философской и религиозной интерпретации половой любви. Здесь он решительно расходится с Достоевским в своих оценках.

Соловьёв видит значение половой любви в том, что она показывает абсолютную ценность индивидуальной человеческой личности: любовь заставляет увидеть присутствие в отдельной личности божественного начала. Однако дальше Соловьёв развивает этот тезис в направлении того самого крайнего платонизма, который он справедливо осуждал в работах о красоте. Подлинным предметом любви он объявляет не конкретную женщину, а божественную Вечную Женственность, которая, по сути, заслоняет свою земную «носительницу»; в результате любовь теряет свою половую сущность и превращается в своего рода мистическое «монашество». Соловьёв прямо утверждает, что конкретный земной предмет любви мужчины имеет гораздо меньшее значение, чем Вечная Женственность, посетившая его: «Небесный предмет любви только один, всегда и для всех один и тот же – вечная Женственность Божия; но так как задача истинной любви состоит не в том только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы, оно же есть лишь одно из многих, то его единственное значение для любящего, конечно, *может* быть и преходящим» [Соловьёв, 1988 в, с. 535].

Соловьёв собственной судьбой продемонстрировал смысл этого тезиса и его последствия для мужчины. Он утверждал, что в юности ему явилась божественная София (та самая, которая занимает центральное положение в гностическом мифе!), и он всю жизнь любил только ее (именно она названа Вечной Женственностью в приведенной цитате); земные же женщины его интересовали только в той мере, в какой он мог видеть в них относительное воплощение своей небесной избранницы. Как свидетельствуют биографы Соловьёва, его интересовали только женщины, которые носили имя София, но ни одна не

заинтересовала в достаточной степени, чтобы отношения с ней перешли бы в реальный любовный роман.

Достоевский не мог согласиться с таким пониманием любви, хотя сама эта модель, полностью устраняющая собственно половой, сексуальный аспект в любви, получила отражение в его творчестве, в том числе в романе «Идиот», где Мышкин прямо говорит: «...я ведь по прирожденной болезни моей даже совсем женщин не знаю» [Достоевский, 1974, т. 8, с. 14]. Но, как нам кажется, писатель отверг такую интерпретацию высшей формы любви и признал в ней страстный элемент *необходимым*, хотя и требующим преображения в какую-то «небесную» форму. Главной проблемой здесь оказывается возможность представить и изобразить эту преображенную, мистическую любовь. Единственный пример такого изображения в творчестве Достоевского дает рассказ «Сон смешного человека», где герой говорит о любви людей совершенного общества, в которое он попал после фантастического путешествия: «У них была любовь и рождались дети, но никогда я не замечал в них порывов того жестокого сладострастия, которое постигает почти всех на нашей земле, всех и всякого, и служит единственным источником почти всех грехов нашего человечества. Они радовались являвшимся у них детям как новым участникам в их блаженстве. Между ними не было ссор и не было ревности, и они не понимали даже, что это значит» [Достоевский, 1983, с. 113–114]. Но писать сам умаляет вескость этого примера тем, что герой рассказа еще до того, как он попал на планету совершенных людей, уже отвергает их жизнь и их любовь, именно потому, что она слишком «благостна» и не предполагает мучений: «Есть ли мучение на этой новой земле? На нашей земле мы истинно можем любить лишь с мучением и только через мучение! Мы иначе не умеем любить и не знаем иной любви» [там же, с. 111–112]. А после того как он «развратил» совершенных людей, и они стали полностью подобны несовершенному земному человечеству, они уже и сами отвергли возможность возвращения к совершенству, если ценой будет утрата несовершенной страстной любви.

Нужно признать, что представления Достоевского о половой любви, преображенной к высшей, мистической форме, но не потерявшей своего страстного элемента, остаются открытой проблемой. Ве-

роятно, он сам так и не решил, возможно ли для человека в его земной форме такое преобразование или невозможно.

Возвращаясь к работе Соловьёва «Смысл любви», нужно отметить, что в отличие от Достоевского, который все-таки признает половую любовь, в ее преображенной форме, способной принести спасение, Соловьёв уверенно идет по пути отрицания такого значения страстной любви. С одной стороны, как уже было сказано, он подменяет любовь к земной женщине любовью к Софии, а с другой стороны, признает любовь двух индивидов радикально ограниченной, не имеющей реальных последствий в историческом процессе «переделки» мира по законам добра и красоты. «Если корень ложного существования состоит в непроницаемости, т.е. во взаимном исключении существ друг другом, то истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа. Основанием и типом этой истинной жизни остается и всегда останется любовь половая, или супружеская. Но ее собственное осуществление невозможно <...> без соответствующего преобразования всей внешней среды, т.е. интеграция жизни индивидуальной необходимо требует такой же интеграции в сферах жизни общественной и всемирной» [Соловьёв, 1988 в, с. 544]. Соловьёв видит возможность дополнения и гармонии тех двух форм любви, которые Достоевский рассматривает в романе: любви ко всем людям в духе идеала Христа и половой, супружеской любви в ее идеальном выражении. Но главной должна быть признана именно первая форма любви, которая выражает принцип *добра*, а не красоты.

Это может показаться странным, но корень различия между Достоевским и Соловьёвым в вопросе о значении половой любви непосредственно связан с их различным пониманием идеи бессмертия. В своих поздних работах Соловьёв рассматривал смерть как радикальное зло и радикальное опровержение божественной природы личности. Это убеждение имело не столько теоретические, сколько экзистенциальные основания: в последние годы жизни Соловьёв испытывал нарастающий мистический страх перед смертью. В работе «Смысл любви» он именно смерть рассматривает как очевидное для него опровержение притязаний половой любви на спасение личности.

«Религиозная вера и нравственный подвиг охраняют индивидуального человека и его любовь от поглощения материальной средой

во время его жизни, но не дают еще ему торжества над смертью. Внутреннее перерождение любовного чувства, исправление извращенных отношений любви не исправляет и не отменяет дурного закона физической жизни не только во внешнем мире, но и в самом человеке. Он *реально* остается по-прежнему ограниченным существом, подчиненным материальной природе. Внутреннее – мистическое и нравственное – соединение его с дополняющей индивидуальностью не может одолеть ни их взаимной отдельности и непроницаемости, ни общей зависимости их от вещественного мира. Последнее слово остается не за нравственным подвигом, а за беспощадным законом органической жизни и смерти, и люди, до конца отстаивавшие вечный идеал, умирают с человеческим достоинством, но с животным бессилием.

Пока индивидуальный подвиг ограничивается только своим ближайшим предметом – исправлением личного извращенного отношения между двумя существами, – он необходимо останется без окончательного успеха и в этом своем прямом деле. Ибо то зло, с которым сталкивается истинная любовь, зло материальной отдельности, непроницаемости и внешнего противоборства двух существ, внутренне восполняющих друг друга, – это зло есть частный, хотя и типичный случай общего извращения, которому подвержена наша жизнь, и не только наша, но и жизнь всего мира.

Действительно спастись, т.е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми» [Соловьёв, 1988 в, с. 537–538].

Начиная свое философское творчество в 1870-е годы как верный последователь Достоевского, к концу жизни Соловьёв стал резким критиком той идеи, которая составляла центр философского мировоззрения Достоевского, – его веры в способность отдельной личности оказать радикальное мистическое влияние на весь окружающий мир, направив его к спасению. В романе «Идиот» Достоевский усложнил эту идею, признав, что достичь состояния высшей личности, состояния подобия Христу, мужчина может только через мистическое супружество, через соединение со своей высшей избранницей. Но он сохранил веру в возможность спасения на этом пути, это и выражал принцип «мир спасет красота», т.е. мир спасет высшая, подлинная любовь избранных мужчин и женщин, в своем супружестве повторя-

ющих мистическое супружество Христа и Марии Магдалины. Соловьёв же в поздних работах отказался от всех оригинальных идей, которые во многом были результатом глубокого осмысления творчества Достоевского, и принял самую банальную версию ортодоксального христианства, т.е. из гениального мыслителя, стремящегося разгадать трагические загадки бытия, превратился в заурядного верующего, страшющегося смерти, уповающего на милость Бога и не претендующего ни на что значимое в этой жизни [Евлампиев, 2020 а, с. 319–348].

Внутренняя непоследовательность позднего мировоззрения Соловьёва наиболее наглядно сказывается именно в его представлениях о смерти и бессмертии. В финале работы «Смысл любви» он с нарочитым пафосом рисует «фантастическую» картину: предполагает, что в человечестве появились наконец подлинно великие мужчины и женщины, которые сумели возвысить свою любовь до той мистической формы, которая подлинно спасает всех (по формуле Достоевского!) и дарует совершенство. Но здесь и обнаруживается, по мнению Соловьёва, радикальная «порочность» этого пути: «Предположим нечто совершенно фантастическое, предположим, что какой-нибудь человек так усилил свой дух последовательным сосредоточением сознания и воли и так очистил свою телесную природу аскетическим подвигом, что действительно восстановил (для себя и для своего дополнительного “другого”) истинную целостность человеческой индивидуальности, достиг полного одухотворения и бессмертия. Будет ли эта возрожденная индивидуальность наслаждаться своим одиноким блаженством в той среде, где все по-прежнему страдает и гибнет? Но пойдем еще дальше. Пусть эта переродившаяся чета получила способность сообщать всем другим свое высшее состояние; это, конечно, невозможно, поскольку оно обусловлено личным нравственным подвигом, но пусть это будет что-нибудь в роде философского камня или жизненного эликсира. И вот, все живущие на земле исцелены от своих зол и болезней, все свободны и бессмертны. Но чтобы быть при этом счастливыми, им нужно еще одно условие: они должны забыть своих отцов, забыть настоящих виновников этого своего благополучия, потому что, какое бы фантастическое значение ни приписывалось личному подвигу, все-таки нужно было, чтобы тысячи и тысячи поколений своим совокупным собирательным трудом создали ту культуру, те нравственные и умственные построения, без которых задача индивидуального пере-

рождения не могла бы быть не только исполнена, но и задумана. И эти миллиарды людей, положивших свою жизнь за других, будут тлеть в своих могилах, а их праздные потомки будут равнодушно наслаждаться своим даровым счастьем!» [Соловьёв, 1988 в, с. 539].

Эти слова невозможно читать без удивления. Будучи христианским мыслителем, Соловьёв должен был верить в бессмертие, и он должен был бы, прежде чем формулировать последний тезис, задуматься о том, в какой форме было реализовано бессмертие тех «миллиардов людей», о которых он говорит. Или он, действительно, убежден, что эти люди «тлеют в могилах», и никакого бессмертия нет? Если же оно есть, то важно осознать возможность принципиально разного его понимания. Ключевой вопрос здесь в том, где и каким образом продолжают существовать умершие личности после смерти. Согласно церковному учению, они попадают в Царство Небесное и будут ожидать там Страшного суда, после которого произойдет воскресение к новой жизни, о которой трудно говорить, поскольку она совершенно непохожа на нашу земную несовершенную жизнь.

Достоевский придерживался совсем иного понимания бессмертия, смерть для него была не прекращением существования, а трансформацией личности к какой-то новой форме жизни; он был убежден, что умершие люди продолжают жить и бороться за совершенство в нашем земном мире или в неких параллельных мирах, составляющих вместе с нашим земным миром единую вселенную. Наиболее наглядно его концепция проявилась в рассказе «Сон смешного человека», здесь говорится, что люди совершенного общества сохраняли общение с умершими, которые продолжают существовать где-то «рядом» с ними: «У них почти совсем не было болезней, хоть и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками. Скорби, слез при этом я не видал, а была лишь умножившаяся как бы до восторга любовь, но до восторга спокойного, восполнившегося, созерцательного. Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то

насущенное, 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» [Достоевский, 1983, с. 112]. Как мы видим, Достоевский предполагает, что живущие и умершие будут участвовать на равных в мистическом соединении человечества с «Целым вселенной».

По отношению к обоим сформулированным вариантам понимания бессмертия эмоциональный призыв Соловьёва к воскрешению «предков» является совершенным абсурдом! С точки зрения церковного учения умершие существуют не хуже живущих, ведь они попали в совершенное Царствие Небесное; за какие прегрешения их нужно снова заставлять жить в несовершенном земном мире? В рамках того понимания бессмертия, которое принимает Достоевский, этот призыв имеет еще меньше смысла: умершие люди вовсе не вышли из общей вечной жизни человечества, они продолжают по мере своих сил вносить свой вклад в общее дело человеческого совершенства, только не в прежнем телесном облике, а в каком-то другом, и, возможно, не в нашей земной части вселенной, а в какой-то иной. Всё процитированное эмоциональное рассуждение Соловьёва наглядно свидетельствует о том, что к концу жизни он потерял не только былую остроту философского мышления, но и уважение к своему великому другу и наставнику. Ведь злая ирония по поводу «переродившейся четы», мистически влияющей на человечество и дарующей ему совершенство, прямо должна быть отнесена на счет Достоевского и его тезиса «мир спасет красота». Впрочем, эти слова Соловьёва важны как подтверждение правильности нашей интерпретации этого тезиса. Не соглашаясь с Достоевским и даже высмеивая его позицию, Соловьёв, несомненно, хорошо понимал ее и, значит, передает вполне адекватно в этой ироничной форме.

Достоевский не хуже Соловьёва понимал ужасность и неотвратимость смерти, понимал серьезность возражений, которые она несет против нашей надежды на спасение и божественное совершенство, поэтому он сделал проблему смерти и бессмертия второй важнейшей темой романа «Идиот». Но, в отличие от Соловьёва, он, не отрицая глубокого трагизма смерти, нашел верный путь к ее преодолению —

точнее к преодолению вызываемого ею ужаса; сама смерть не требует преодоления, поскольку на деле не прерывает нашей вечной живой жизни. Однако эта тема выходит за рамки настоящей работы [Евлампиев, 2012, с. 435–490].

Список литературы

- Достоевский Ф.М.* Бесы. Рукописные редакции // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. : в 30 т. – Л. : Наука, 1974. – Т. 11. – С. 58–308.
- Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1877 г. // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. : в 30 т. – Л. : Наука, 1983. – Т. 25. – С. 5–223.
- Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л. : Наука, 1974. – Т. 8 : Идиот. – 512 с.
- Достоевский Ф.М.* Идиот. Подготовительные материалы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. : в 30 т. – Л. : Наука, 1974. – Т. 9. – С. 140–288.
- Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. – М. : Мысль, 1989. – С. 274–295.
- Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. – 2-е изд. – СПб. : Изд-во РХГА, 2020 а. – 920 с.
- Евлампиев И.И.* «Преступление и наказание»: мистический роман о рождении Спасителя в мире злого Демииурга // Соловьёвские исследования. – 2020 б. – № 3. – С. 140–156.
- Евлампиев И.И.* Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). – СПб. : Изд-во РХГА, 2012. – 585 с.
- Evlampiev I.I., Smirnov V.N.* Dostoevsky's Christianity // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2021. – № 1. – С. 44–58.
- Новикова Е.* «Мир спасет красота» Ф.М. Достоевского и русская религиозная философия конца XIX – первой половины XX вв. // Достоевский и XX век : в 2 т. – М. : Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, 2007. – Т. 1. – С. 97–124.
- Розанов В.В.* В темных религиозных лучах // *Розанов В.В.* Собрание сочинений. В темных религиозных лучах. – М. : Республика, 1994. – С. 95–435.
- Розенблюм Л.* «Красота спасет мир» (О «символе веры» Ф.М. Достоевского) // Вопросы литературы. – 1991. – № 12. – С. 142–180.
- Соловьёв В.С.* Красота в природе // *Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. – М. : Мысль, 1988 а. – Т. 2. – С. 351–389.
- Соловьёв В.С.* Общий смысл искусства // *Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. – М. : Мысль, 1988 б. – Т. 2. – С. 390–404.
- Соловьёв В.С.* Смысл любви // *Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. – М. : Мысль, 1988 в. – Т. 2. – С. 493–547.

References

- Dostoevsky, F.M. (1974). Besy. Rukopisnye redaktsii [Demons. Handwritten editions]. In Dostoevsky F.M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh, tom 11* [Complete Works in 30 vols. Vol. 11], 58–308. Leningrad : Nauka. (In Russian).
- Dostoevsky, F.M. (1983). Dnevnik pisatelya za 1877 god [Diary of a writer for 1877]. In Dostoevsky F.M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh, tom 25* [Complete Works in 30 vols. Vol. 25], 5–223. Leningrad : Nauka. (In Russian).
- Dostoevsky, F.M. (1974) Idiot [Idiot]. In Dostoevsky F.M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh, tom 8* [Complete Works in 30 vols. Vol. 8]. Leningrad : Nauka. (In Russian).
- Dostoevsky, F.M. (1974) Idiot. Podgotovitel'nye materialy [Idiot. Preparatory materials]. In Dostoevsky F.M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh, tom 9* [Complete Works in 30 vols. Vol. 9], 140–288. Leningrad : Nauka. (In Russian).
- (Anonymous) (1989). Evangelie ot Filippa [Gospel of Philip]. In *Apokrif drevnikh khristian. Issledovanie, teksty, kommentarii* [Apocrypha of the ancient Christians. Research, texts, comments], 274–295. Moscow : Mysl'. (In Russian).
- Evlampiev, I.I. (2020 a). *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta* [History of Russian metaphysics in the XIX–XX centuries. Russian philosophy in search of the absolute]. 2 nd ed. Saint Petersburg : Russian Christian Humanitarian Academy Press. (In Russian).
- Evlampiev, I.I. (2020 b) «Prestuplenie i nakazanie»: misticheskiy roman o rozhdenii Spasitelya v mire zlogo Demiurga [«Crime and Punishment»: a mystical novel about the birth of the Savior in the world of the evil Demiurge]. In *Solov'evskie issledovaniya* [Soloviev studies], (3), (pp. 140–156). (In Russian).
- Evlampiev, I.I. (2012). *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k «Brat'yam Karamazovym»)* [The Philosophy of Man in the Works of F. Dostoevsky (From Early Works to *The Brothers Karamazov*)]. Saint Petersburg : Russian Christian Humanitarian Academy Press. (In Russian).
- Evlampiev, I.I., Smirnov, V.N. (2021). Dostoevsky's Christianity. In *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya* [RUDN Journal of Philosophy], (1), (pp. 44–58).
- Novikova, E. (2007). «Mir spaset krasota» F.M. Dostoevskogo i russkaya religioznaya filosofiya kontsa XIX – pervoy poloviny XX vekov [«The world will be saved by beauty» F.M. Dostoevsky and Russian religious philosophy of the late XIXth – first half of the XXth centuries]. In *Dostoevskiy i 20 vek : V 2 tomakh. Tom 1* [Dostoevsky and the twentieth century. In 2 volumes. Vol. 1], 97–124, Moscow : Institute of World Literature named after A.M. Gorky RAS. (In Russian).
- Rozanov, V.V. (1994). V temnykh religioznykh luchakh [In dark religious rays]. In Rozanov V.V. *Sobranie sochineniy. V temnykh religioznykh luchakh* [Collected Works. In dark religious rays], 95–435. Moscow : Republic Publ. (In Russian).
- Rozenblyum, L. (1991). «Krasota spaset mir» (O «simvole very» F.M. Dostoevskogo) [«Beauty will save the world» (On the «Symbol of Faith» by F.M. Dostoevsky)]. In *Voprosy literatury* [Questions literature], (12), (pp. 142–180). (In Russian).

Solov'ev, V.S. (1988 a). Krasota v prirode [Beauty in nature]. In Solov'ev V.S. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 2* [Works in 2 vols. Vol. 2], 351–389. Moscow : Mysl'. (In Russian).

Solov'ev, V.S. (1988 b). Obshchiy smysl iskusstva [The general meaning of art]. In Solov'ev V.S. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 2* [Works in 2 vols. Vol. 2], 390–404. Moscow : Mysl'. (In Russian).

Solov'ev V.S. (1988 v). Smysl lyubvi [The meaning of love]. In Solov'ev V.S. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 2* [Works in 2 vols. Vol. 2], 493–547. Moscow : Mysl'. (In Russian).