

DOI 10.22455/2619-0311-2018-3-69-91

УДК 821.161.1 + 82.31 + 141.4

ББК 83.3(2РОС=РУС)1 + 86.39

Е.В. Москвина

**Гностический миф о salvator salvatus и его элементы
в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»**

E.V. Moskвина

**Gnostic Myth About Salvator Salvatus and Its Elements
in F.M. Dostoyevsky's Novel "The Idiot"**

Об авторе: Екатерина Владимировна Москвина, кандидат филологических наук, доцент кафедры эстетики, истории и теории культуры Всероссийского государственного института кинематографии, Москва.

E-mail: moskvina_ev@mail.ru

Аннотация: В статье на материале раннехристианского текста «Песнь Иуды Фомы апостола в земле индийской» (Гимн о жемчужине) представлена структура сотериологического мифа о salvator salvatus (спасенном спасителе), ключевом для понимания ряда гностических идей, распространённых в европейской и русской культуре. В мифе, отражающем крайне дуалистическую концепцию мира, заключена идея о том, что Спаситель, пришедший освободить души избранных из плена материи, сам нуждается в спасении, т.к. становится жертвой мира, в которой он пришел, для чего появляется «герой», посланный миром Света для спасения Спасителя. С опорой на первичные тексты гностические идеологемы такие, как дуальное видение мира, отрицательное осмысление городского топоса как мира материального зла, мотив уподобления Спасителя чужому, образная триада демиург—душа—Спаситель, идея избранничества и др., рассмотрены в романе «Идиот» на сюжетно-образном и идейном уровне. Также в статье указаны наиболее очевидные источники некоторых гностических элементов текста, например, творчество Шиллера и Шекспира, философия Шеллинга. Подробный анализ доказал не только гностическую направленность философской мысли Достоевского, не знакомого ни с апокрифическими «Деяниями Фомы апостола», ни с найденными в XX веке текстами библиотеки Наг-Хаммади, что дает право говорить о самобытности философии Достоевского, но также не исключает возможности применения к интерпретации романа гностического кода.

Ключевые слова: гностицизм, миф, salvator salvatus, спасенный спаситель, Гимн о жемчужине.

Для цитирования: Москвина Е.В. Гностический миф о salvator salvatus и его элементы в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» // Достоевский и мировая культура. 2018. № 3. С. 69-91. DOI: 10.22455/2619-0311-2018-3-69-91

About the author: Ekaterina V. Moskvina, PhD in Philological Science, Assistant Professor of the Department of Aesthetics, History and Theory of Culture (The Russian State University of Cinematography, Moscow).

E-mail: moskvina_ev@mail.ru

Abstract: In the article the structure of the soteriological myth about Salvator salvatus (the saved Saviour), based on material of the early Christian text “The Hymn of the Pearl” from the “Acts of Thomas” is presented; it is the key to understanding of a number of Gnostic ideas widespread in European and Russian culture. In the myth reflecting the extremely dualistic concept of the world, the idea is that the Savior, who came to release the souls of the chose generation from the captivity of matter, himself needs salvation, since becomes a victim of the world in which he came, so a “hero” appears, sent by the world of Light to save the Savior. Supported by original texts, examine the Gnostic ideologems such as the dualistic vision of the world, the negative understanding of urban topos as the world of material evil, the motive of assimilating the Savior to someone else, the figurative triad of the demiurge-soul-Savior, the idea of the chose generation, etc., were considered at the subject and figurative level in the novel “The Idiot”. The article also lists the most obvious sources of some Gnostic elements of the text, for example, the work of Schiller and Shakespeare, Schelling’s philosophy. A detailed analysis proved not only the Gnostic orientation of Dostoevsky’s philosophical thought, not familiar with either the apocryphal “Acts of Thomas”, nor the Nag Hammadi texts found in the 20th century, which gives the right to speak about the originality of Dostoevsky’s philosophy, but also does not exclude the possibility of applying to interpretation of the novel gnostic code.

Keywords: The Hymn of the Pearl, myth, Salvator salvatus, the saved Saviour, Dostoevsky, Idiot, Gnostic.

В последние десятилетия все чаще литературоведы говорят о схожести философских концепций героев произведений Ф.М. Достоевского, а подчас и самого автора, с гностицизмом, о чем еще в начале XX века писал А.Н. Бердяев: «Достоевский весь состоит из противоречий, как и душа России. Выход, который чувствуется при чтении Достоевского, есть выход гностических откровений о человеке» [Бердяев: 361]. В развернутом эссе «Достоевский. Трагедия – миф – мистика» (1931) Вяч. Иванов описывал онтологию и антропологию Достоевского, используя гностическую философскую лексику, свойственную ему самому как символисту и мистика, но вряд ли обосновательно [Иванов: 483-588]. Исследователи прежде всего обращаются к романам «Бесы» и «Братья Карамазовы» [Тихомиров, 369-377], «Подросток» [Касаткина, 385-410], а также раннему творчеству писателя [Степанян, 92-122], но, насколько нам известно, пока нет работ, посвященных детальному анализу гностической мысли в романе «Идиот».

Разумеется, говорить о том, что Достоевский сознательно заимствует элементы гностической модели мира, вряд ли возможно, но почвенник, а прежде западник он формировался под влиянием европейской, и, в частности, романтической и постромантической культуры. Хотя среди исследователей гностицизма нет согласия на предмет его атрибуции и происхождения [Оренбург: 20-24], многие из них указывают на то, что влияние гностицизма выходит далеко за пределы раннехристианской эпохи (II-IV веков) и под воздействием разных факторов актуализируется в культуре то в творчестве трубадуров, то в деятельности масонов, то в философии романтиков, то в анархизме нигилистов [Montgomery; Чёртон; Вайскопф; Йонас].

Сложность разговора о гностических влияниях заключается в том, что сакральный гнозис подразумевал факт личного откровения и вел к «радикальному субъективизму гностической мысли» [Оренбург: 16], а следовательно, и отличным мифологическим моделям. Однако в ряде гностических текстов разных периодов и разных сект выделяется миф с узнаваемой и неизменной структурой, названный учеными мифом о salvator salvatus, т.е. о спасенном Спасителе. Мы находим его элементы в так называемом «Гимне о жемчужине» из «Деяний Иуды Фомы апостола» (II век), в манихейских «Главах» («Кефалайа», IV век), в «Одах Соломона» [Трофимова: 536-635] и др.

Дуализм мироощущения, характерный для всех ветвей гностицизма, предполагал, что главной фигурой в борьбе темных и светлых начал является Спаситель, полностью противопоставленный по своей при-

роде материи, созданной архонтом-демиургом Иалдабаофом, демоном низшего порядка. Поэтому важно иметь в виду оппозиционную связанность обоих элементов мифологической структуры, чтобы провести более точную границу между ортодоксальной и неортодоксальной образностью в произведении.

Исследователи неоднократно отмечали, что образ Петербурга в данном романе и в целом в творчестве писателя создается как пространство мрачное, адовое, материально распадающееся [Белов: 2]. Это тесное пространство узких и маленьких квартир [Достоевский: VIII, 11, 230], порогов, дворов-колодцев, лабиринтов улиц, то окрашенных в бурые тона ноябрьской петербургской дождливой осени [Достоевский: VIII, 108], то предстающих в угнетающем июльском мареве и духоте, и в итоге ведущих на «кладбище» рогожинского дома [Достоевский: VIII, 502]. Действие романа начинается и заканчивается в городе, тем самым автор будто замыкает в раму действие в Павловске (на первый взгляд топосе контрастном) и подчеркивает иллюзорность бегства персонажей из Петербурга, акцентируя внимание на возвращении и связанности героев с городом, который он мыслит как место человеческого страдания¹. Такой образ действительности, в которую персонажи Достоевского замкнуты, как в клетке, – свидетельство гностического видения материальной вселенной. Образ темницы тела, в которую заключен дух, – один из самых частотных образов гностических текстов, актуализированных как европейским, так и русским романтизмом [Белопольский: 39-51], [Stammler: 313-323], [Кирпотин: 246], [Дудова: 19-28].

¹ Ближайшая к Достоевскому традиция, в которой прослеживаются отчётливые гностические мотивы – это ряд метафизических стихотворений Ф. Тютчева. С точки зрения традиции «петербургского текста» (В. Топоров) самый явный претекст – «Медный всадник» А.С. Пушкина. В поэме мы видим параллель между злым гностическим творцом и Петром. Как в космогонии гностиков архонт Иалтабаоф создаёт материальный мир из разных элементов (Апокриф Иоанна), у манихеев Дух Живой – из плоти павших архонтов [Кефалайя: гл. 91], так Пётр строит Петербург на костях. Пушкинский Евгений бунтует против демиурга. Гностическая мифологема «насилия архонтов» над человеком, который оказывается выше них, так как обладает духом, который в него был вложен Эонами, встречается в мифологии многократно: потоп, так же как огонь, уничтоживший Содом и Гоморру, осмысляются гностиками как проявление насилия, желания уничтожить род Сифа, хранящих «семя Света» [Апокриф Иоанна]. Параллель с пушкинским Петром поэмы, «мощным властелином судьбы», как его воспринимает Евгений (Адам), разлучённый с Парашей (Евой), очевидна. Дальнейшая традиция, которая могла влиять на урбанистическую поэтику Достоевского, рассмотрена в работе В.Н. Топорова [Топоров: 11-12, 23-24], в ней автор прослеживает процесс окончательного закрепления за топосом Петербурга семантики страдания (мучения человека в городе как души в теле). Ю.М. Лотман также обращал внимание на регрессивный вектор развития города, устремлённого к «апокалиптическому финалу» [Лотман: 13].

В романе тесно связанными с образом города являются мотивы сна, опьянения и безумия. Достоевский многократно подчеркивает не только невежество и *душевный* беспорядок отдельных персонажей – генерала Иволгина, Рогожина и его хмельной компании, пьющего Лебедева и пр. [Достоевский: VIII, 27, 43, 74, 95] – но и отрицательную экстатическую атмосферу многих драматических сцен романа, определяемых как «сумасшествие» [Достоевский: VIII, 98, 120, 139, 143, 235, 470]. Произведение даже начинается ранним утром в вагоне поезда, где пассажиры борются со сном («Все, как водится, устали, у всех отяжелели за ночь глаза» [Достоевский: VIII, 5]). Данные мотивы соотносимы с метафорой «сна, опьянения и безумия», которую использовали гностики, описывая сотериологический сценарий. Она реализует представление о том, что в результате небесной трагедии (нарушения целостности Плеромы) частицы Света, чтобы их удержать, были заключены в материю (мир, космос), созданную ущербным («несовершенный и странный плод»), безумным существом («и он [Иалдабаоф] соединился со своим безумием» [Апокриф Иоанна]). Человек так же, как его создатель демиург, заблуждается относительно подлинной природы мира, и это заблуждение гностики соотносили с состоянием опьянения. Спасение же выражается в образах пробуждения, просветления, обретения знания о подлинной природе и принадлежности человеческого духа миру Света, что является условием его освобождения от оков материальной вселенной. Зерном мифомоделирования «пробуждения» является еще одна микроструктура: зов Посланника и ответ апологета (пневматика). Ответ на зов, направленный к каждому, является первым шагом к спасению. В «Троеобразной Протеннойе» читаем: «Я вошла в середину Преисподней, я распространила свет на тьму <...> Я – тот, который наполнен Гласом. Благодаря мне вышел Гносис <...> причем я подаю Глас во всех, и они узнают меня по нему, если семя существует в них» [Изречения египетских отцов: 351]. (Об избранности скажем чуть ниже.) Таким образом, Петербург, олицетворяющий временный, не одухотворенный мир в сочетании с фигурой Князя Христа, дает основания для соотнесения главного героя не столько с ортодоксально-христианским, сколько с гностическим образом Спасителя.

В структуре двух мифологий принципиально отлична роль, отводимая в них Иисусу. В ортодоксальном христианстве он – искупитель; человек же, отягощенный первородным грехом, виновник его страдания. Гностическое мировоззрение освобождало человека от первородного греха, а страдание объясняло исконной космической драмой, разыграв-

шейся до появления материи и человека, – нарушением целостности Плеромы. Спаситель для гностиков прежде всего – посланник, вестник, посредник, цель которого – пробудить людей, ложно считающих материальный мир единственным и подлинным, и передать им спасительное знание. Иисус (аватара Протенои или Логоса) пробуждает в каждом его «внутреннего человека» [Йонас: 134], возвращает память о подлинном происхождении духа. В связи с этим Спаситель (Христос, Логос) определяется как ἄλλογενής (инородный, чужак) [Книга Аллогена], что подчеркивает идею его принципиальной чужести материальному миру, куда он приходит из мира света [Второе слово]. Таким же образом в текстах называются Сиф и сифиане, люди особого рода [Оренбург: 61], и в целом пневматики, которые, осознав в себе светоносное начало, спасутся через гнозис. Прообразом спасения души является возвращение высшей Софии в Плерому, описанное в «Pistis Sophia» (II век).

Чужеродность Мышкина миру, куда он попадает, очевидна и явлена в предикатах «юродивый» [Достоевский: VIII, 12], «идиот» (от др.-греч. ἴδιος «свой, собственный; особенный» [Древнегреческо-русский словарь: 810]), «сумасшедший» [Достоевский: VIII, 86], «ребенок, дитя» [Достоевский: VIII, 44-45, 433], «чудак» [Достоевский: VIII, 44-45], артист/плут, разыгрывающий роль [Достоевский: VIII, 48, 75], при этом автор тщательно фиксирует удивление и подозрительность как частотную реакцию на героя других персонажей [Достоевский: VIII, 16-18]. Даже ироничное восклицание генерала Епанчина «Точно Бог послал!» [Достоевский: VIII, 44] в данном контексте звучит амбивалентно и маркирует принадлежность Мышкина к пространству «чужого». Однако несмотря на это многие испытывают к герою симпатию и даже любовь [Достоевский: VIII, 19, 25, 57, 113, 131], что удивительным образом рифмуется, например, с таким пассажем из мандейской «Гинзы» («Сокровище», ок. III-IV веков): «Его [Адама] охватила любовь к Чужому Человеку, чья чужая речь была чуждой этому миру» [Ginza: 244]. Странность в одежде и мышлении Мышкина заставляет говорить о полярности топосов Швейцарии и Петербурга, противопоставленных как мир Света миру тьмы. В сознании Мышкина они неотделимы друг от друга и составляют прочную бинарную оппозицию, в которой Россия представлена в двух временных перспективах (детство и настоящее героя) и из каждой соотносима с швейцарским «домом» [Ермилова: 127]. При этом, если Петербург – это реальное место действия, то Швейцария дана только в воспоминаниях, как ментальное пространство счастья, которое возможно ассоциировать с трансцендентным Светом. Пере-

мещения Мышкина в пространстве связаны с меняющимся психофизиологическим состоянием: помрачением («впадал в полное отупение, терял совершенно память» [Достоевский: VIII, 48]) – просветлением – новым помрачением, каждое из которых соотносимо с выше описанной гностической метафорой «сна, опьянения, оцепенения».

Теперь обратимся к так называемому «Гимну о Жемчужине», чтобы увидеть целостную структуру мифа о salvator salvatus, модель которого в данном тексте представлена наиболее ярко и полно².

Начинается песнь с того, что царский сын (дитя, ребенок), направляется родителями в чужую страну, для того, чтобы со дна моря, охраняемого змеем [символы материального мира], добыть жемчужину [душу, Софию]. С него совлекают светоносные одежды (ризу света, одеяние сверкающее) и отправляют в путь. Попав в Египет, [царство смерти], юноша старается уподобиться жителям данной страны («одеждою моею я уподобился им, дабы не злобились они»), но они видят в нем чужака и обманом (лукаво) заставляют вкушать их еды, в результате чего он забывает о своей миссии и впадает в сон. Родители пишут письмо, которое достигает юношу как зов: «Оно <...> полетело и ко мне опустилось и стало всецело речью. От гласа его и гласа звука его пробудился я, и восстал ото сна». Юноша вспоминает о своей миссии, усыпляет змея («изрекши над ним имя Отца моего, имя Брата моего... и Матери моей»), похищает жемчужину, сбрасывает чужие одежды и возвращается домой, где надевает свою ризу [символ соединения со собственной пневмой].

В модели можно выделить следующие элементы: 1. разрыв с домом – 2. уподобление чужакам – 3. забвение миссии – 4. появление Посланника и его зов – 5. пробуждение / анамнез – 6. выполнение миссии – 7. совлечение чужих одежд – 8. возвращение домой.

В романе Достоевского «Идиот» мы находим соответствие с описанной мифологической моделью в очень интересном соотношении частей. Если сконцентрировать внимание на сюжетных поворотах романа, то мы увидим присутствие трех первых частей структуры.

По мере развития действия Мышкин частично пройдет тот же путь, что и герой «Гимна»: он приезжает из «швейцарского дома» в Петербург с некоей миссией, постепенно сталкивается в мире страдания, теря-

² Далее в описании сюжета использование квадратных скобок – интерпретационные уточнения на основе работы Г. Йонаса [Йонас: 126-138], в круглых – цитаты из «Гимна» в одном или нескольких переводах: С. Аверинцева [Аверинцев: 287-294] и Е. Мещерской [Новозаветные апокрифы: 242-248].

ет свою лучезарность и невозмутимость, ему начинают сниться кошмары и, хотя он вспоминает о своем подлинном доме (Швейцария), куда даже думает «бежать», в финале романа целиком погружается в безумие. Как пишет Г. Йонас, «даже вестник покоряется судьбе смешения» [Йонас: 74]. В мандейском тексте читаем: «Смотри, как сияние чужого человека уменьшается, как в его сиянии образуется недостаточность и ущербность» [Ginza: 99]. По словам Йонаса, забвение своей подлинной природы «является кульминацией трагедии чужеземца <...> а пробуждение тоски по дому – началом возвращения» [Йонас: 66].

Как уже отчасти было сказано, спасение в гностической модели мира имеет двустороннюю направленность и связано не только с индивидуальным, но и универсальным бытием. Посланник, приходящий в мир, лично заинтересован в спасении того, к кому он приходит, т.к. от этого спасения зависит восстановление целостности Плеромы. «Спасенные в Том, Кто спасен», – написано в «Одах Соломона» (Ode 8: 21) [Оды Соломона]. Исходя из этого, во-первых, каждый пневматик осознает свою ответственность за воцарение небесной полноты, а во-вторых, по словам Г. Йонаса, «Спаситель не просто однажды приходит в мир, но с начала времен он странствует в различных формах через историю, сам изгнанный в мир, и лишь открыв себя заново, завершает собирание себя воедино» [Йонас: 94]. Эту мысль находим в пассаже «Гинзы»: «Во имя того, кто пришел, во имя того, кто приходит и во имя того, кто придет впредь. Во имя того Чужака, который проник сквозь миры, пришел, рассек небосвод и открыл себя» [Ginza: 195]. В текстах, как отмечает Г. Йонас, данная идея выражается в неразличении приходящего и того, к кому он приходит: «Жизнь Спасителя равна жизни спасенного. Чужой приходит извне к нему, чужому в этом мире, и одинаковые термины, описывающие это, могут поразительным образом чередоваться» [Йонас: 93]. Такое тождество обусловлено тем, что в «гностической традиции человек не *подобен* Богу, как в христианстве, а сущностно *равен* ему» [Евлампиев: 119]. Поэтому душа-жемчужина из «Гимна» и юноша-Спаситель структурно взаимозаменяемы и могут быть представлены в следующем отношении: душа-жемчужина относится к юноше-Спасителю так же, как душа-юноша относится к письму-Спасителю.

$$\frac{\text{Душа (жемчужина)}}{\text{Спаситель (юноша)}} = \frac{\text{душа (юноша)}}{\text{Спаситель (письмо)}} \dots$$

Князь Мышкин в романе тоже представлен в двух ипостасях одновременно: он и Спаситель, и спасаемый. Эту двойственность отражает и запись в черновике Достоевского: «Князь только прикоснулся к их жизни.

Но то, что бы он мог сделать и предпринять, то все умерло с ним. Россия действовала на него постепенно. <...> Но где только он ни прикоснулся – везде он оставил неисследимую черту» [Достоевский: IX, 242].

В отношении всех персонажей романа Мышкин, разумеется, выступает в роли Посланника. Князь спускается со швейцарских гор в город страдания и смерти, чтобы спасти душу = Софию, Настасью Филипповну [Иванов: 544-546]. «Я сидел в вагоне и думал: «Я там [в Швейцарии] много оставил. <...> Теперь я к людям иду; я, может быть, ничего не знаю, но наступила новая жизнь» [Достоевский: VIII, 61].

Главный конфликт гимна можно соотнести с основным конфликтом романа, где структурная функция змея будет отведена Рогожину. Полярность протагониста и антагониста в романе не раз становилась предметом исследований, поэтому остановимся лишь на нескольких аспектах. Прообразы обоих персонажей появляются еще в первой неосуществленной версии романа, где герои соединены родственными узами: они братья [Достоевский: IX, 341]. Образ Идиота, отдельные черты которого соотносимы с будущим образом Рогожина, явно мыслился как демонический, а образ Сына (прообраз Мышкина) как светлое, жертвенное, сильное в своей слабости начало. Стоит выделить такие характеристики для предшественника Рогожина: «Страсти у Идиота сильные, потребность в любви жгучая, гордость непомерная», «чувствует и говорит как властелин», «он мог бы дойти до чудовищности, но любовь спасает его», «он готов на бешенство и зверство» [Достоевский: IX, 141, 143, 146, 156]. Тогда как Сын характеризуется так: «благороднейшая фигура», «проповедует, что в жизни много счастья, каждая минута – счастье», «признается, что он еще не человек, что он готовится быть человеком» [Достоевский: IX, 148, 152, 152]. В окончательном варианте романа автор подчеркнул контраст героев в портретах, а важный ему мотив братства сохранил, трансформировав в братство во Христе через обмен крестами.

Такое внимание к образу братьев как единого целого можно обнаружить в предшествующей литературной традиции, например, в пьесе Шиллера «Разбойники», которая, по свидетельству Достоевского, подействовала на его «духовную сторону очень плодотворно» [Летопись жизни и творчества: 22]. На это указывает пометка в подготовительных материалах к не осуществленному роману (ПМ1), относящаяся к Идиоту (Рогожину), пока главному персонажу, – «план на Яго» [Достоевский: IX, 161]. Собственно, образ Франца Моора Шиллер создал под влиянием двух шекспировских злодеев Яго и Ричарда III [Исто-

рия зарубежной литературы: 400], [Захаров, Луков: 59-61]. Антагонизм двух братьев, по идее драматурга представлявших полярное отношение к жизни, во многом определил и всю романтическую традицию, предполагающую борьбу светлого и злого гения, равноправно и непрестанно существующих в мире. Корни этого романтического братства можно найти в манихействе и, еще глубже, в зерванизме, возводящем борьбу мира к противостоянию братьев-близнецов Агра Манью и Ахура Мазды [Элиаде: 260-268]. В теории Мани, как пишет Г. Виденгрэн, смешение добра и зла произошло, когда «князь тьмы и его воинство взглянули на мир света, их **охватила непреодолимая страсть** к этому прекрасному и великолепному царству» [Виденгрэн: 77]. Здесь нельзя не увидеть, что Достоевский мыслит отношения Рогожина и Мышкина как замещенную инцестуальную связь, что отражено в ПМ1: «Сын простоват (Федя) и этой простоватостью все более и более очаровывает Идиота. Наконец, тем, что так кротко прощает ему [интриги против него и его любви к героини]. Идиот **влюбляется** в Сына, хоть и смеется над собой <...> Борьба великодушия, **страсть дружбы** чуть не сильнее любви», «[Идиот] начинает любить Сына», «отношения Идиота к Сыну. Видимая борьба сердца и горячность чувств», «Сына он [Идиот] ужасно любит. Странная страсть <...> Весь роман: борьба любви с ненавистью» [Достоевский: IX, 163, 164, 164, 166]. Как мы знаем, в окончательной версии романа то же соотношение сил сохранится в трех ключевых эпизодах: обмен крестами (любовь-страсть), покушение на князя (ненависть), ночь на одной постели у трупа Настасьи Филипповны (соединение братьев, образ смешения).

Нельзя не отметить также совершенно случайную, но встраивающуюся в концепцию параллель между Рогожиным и гностическим демиургом, описанным в Апокрифе Иоанна. Во второй части романа до покушения Мышкин везде видит сверкающие глаза брата во Христе, напоминающие глаза Иалдабаофа. Сравним: у Достоевского – «Те самые глаза <...>, которые *сверкнули* на него утром, в толпе» [Достоевский: VIII, 193], в апокрифе – «Глаза были подобны *сверкающим* молниям» [Апокриф Иоанна].

На функцию Мышкина как посланца также указывают изменения, происходящие в героях, попадающих под его влияние, а их маркером выступает чувство стыда, которое герои испытывают в присутствии князя, оказывающегося для них неким внешним знаком их «внутреннего судьи». В «Книге Аллогена» этим чувством наделяется побежденный

Иноземцем Сатана («Когда же он [сатана] был побежден, он удалился в свое место в великом стыде» [Книга Аллогена]), в трактате «О происхождении мира» – Иалдабаоф («Когда Родоначальник увидел свет, что он прекрасен, сияя, он изумился и устыдился весьма» [О происхождении мира]). Показательны первые главы романа, где влияние героя дано особенно ярко: знакомство Мышкина с Ганей, презрение к нему последнего, пощечина, наконец, отчаянье Гани, преодоленное в примирительной, тайной сцене с князем. Или сцена в квартире Иволгиных, когда князь устыдил Настасью Филипповну, и та сразу же ушла, извинившись перед хозяйкой дома: «Вы ей сказали, что ей стыдно, и она вдруг вся изменилась. Вы на нее влияние имеете, князь», – замечает Варя [Достоевский: VIII, 101]. В этом смысле можно говорить о том, что князь «пробуждает» героев, напоминая им об их подлинной природе. Кроме того, самому Мышкину свойственно чувство стыда как за других, так и за себя в момент «отпадения» от пневматического идеала. Разумеется, стыд – универсальная нравственная категория, поэтому цель ее упоминания – наиболее полно описать мотивные связи романа с разбираемой моделью, даже когда образы или идеи не являются собственно гностическими и восходят к общему христианскому истоку.

Кроме того, в целом ряде реплик разных героев романа мы сталкиваемся с особым акцентом на лексеме «человек», определяющей главного героя: «Я с Человеком прошусь» (Ипполит), «Прощай, князь, в первый раз человека видела» (Настасья Филипповна) [Достоевский: VIII, 318, 148]. Традиционно эти реплики соотносимы с фигурой Мышкина как князя Христа через призму ренановской концепции, представляющей Иисуса как прекрасного человека [Кийко: 106-122]. Однако в герметических, манихейских и валентинианских текстах мы сталкиваемся с понятием *ἄνθρωπος*, под которым понимается как плеромный Перво-человек, так и некий божественный архетип человека, соотносимый с его пневмой. Таким образом, в рамках гностического кода герои обращаются не к смешному идиоту Мышкину, а к его внутреннему человеку. Впрочем, и он обращается к их божественной духовной искре, о чем свидетельствуют реплики Лебедева и Келлера. Первый использует по отношению к нему глаголы, в равной мере могущие быть предикатами света: «Насквозь человека пронзаете», «Вы пронизаете человека» [Достоевский: VIII, 258, 259], второй подчеркивает идеалистичность русоизма Мышкина, сказанному не противоречащую: «О, князь, до какой степени вы еще, так сказать, по-швейцарски понимаете человека» [Достоевский: VIII, 257].

Всеми гностическими сектами предполагалось, что Посланец приходит в мир со спасительным словом, и в такой же роли видит себя Мышкин, положительно отвечая на ироничный вопрос Аделаиды: «Вы философ и нас приехали поучать?» [Достоевский: VIII, 51]. Ключевые монологи, которые можно осмыслить как «учение», – это его рассуждения в доме Епанчиных в первый визит и на званом вечере в Павловске. Остановимся на нескольких пассажах, интересных в контексте наших размышлений.

Одним из важнейших является образ приговоренного к смерти, который возникает сначала как очуждающая характеристика героя, а после находит параллель в «Необходимом объявлении» Ипполита, соотносящего себя с ним. Приговоренный к смерти «помнил, что ужасно упорно смотрел на эту крышу и на лучи, от нее сверкавшие; <...> ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он чрез три минуты как-нибудь сольется с ней. Незвестность и отвращение от этого нового, которое будет и сейчас наступит, были ужасны» [Достоевский: VIII, 5]. Образ света, олицетворяющий духовную природу, – образ гностической онтологии [Чёртон: 140], восходящий к пассажами Евангелия от Иоанна, одного из важнейших претекстов гностической спекуляции, наряду с Посланиями Св. Павла [Чёртон: 96]. Сам Мышкин в припадках эпилепсии озаряется «внутренним светом» [Достоевский: VIII, 195]. Но не только это привлекает здесь особое внимание, а негативная реакция героя рассказа Мышкина на положительный религиозный образ. Однако мы находим ей рифму – ужас как реакция на зов – в манихейском тексте, дошедшем в пересказе Теодора бар Коноа: «Тогда Адам закричал и заплакал: он возвысил свой ужасный голос, подобно рыкающему льву, разорвал [свое платье], ударял себя в грудь и говорил: «Горе, горе создавшему мое тело, тем, кто сковал мою душу, и мятежникам, что поработили меня!» [Йонас: 99] Г. Йонас так комментирует данный пассаж: зов «совпадает с призывом к смерти, и продолжение показывает земную душу, ужаснувшуюся перспективе умереть и отчаянно цепляющуюся за вещи этого мира» [Йонас: 99]. То же состояние на сюжетном уровне выражает и бунт смертельно больного Ипполита, который вполне гностически-негативно смотрит на мир как на темницу, а ее символом считает мейерову стену, на которую выходя окна его комнаты.

Нечто подобное происходит и с Настасьей Филипповной, мечущейся между Рогожиным-как-своим и Мышкиным-как-чужим. Здесь важно упомянуть, что в одном из первых диалогов Мышкина-как-Вестника и Настасьи Филипповны-как-души обнаруживается микромодель

гностического спасения *зов – ответ*, о которой речь шла выше. Князь говорит: «Я давеча ваш портрет увидал, и **точно я знакомое лицо узнал**. Мне тотчас показалось, что вы как будто уже **звали меня...**» [Достоевский: VIII, 142]. Она отвечает: «Что это, в самом деле, я как будто его где-то видела? <...> Разве я сама о тебе не мечтала?» [Достоевский: VIII, 89, 144]. Очевидно, что героиню разрывает внутреннее противоречие между двумя представлениями о своем «я»: между «виновностью» и «невинностью», между духовностью и телесностью. Князь сразу же апеллирует к ее духу, говоря: «Вы ни в чем не виноваты» [Достоевский: VIII, 142]. Бегства к Рогожину как к «спасителю» – провокация, т.к. и она, и князь, и Рогожин подозревают, что только смерть может разрешить это противоречие. Убегая с Парфеном, она дважды пытается избавиться от своего тела, совершить опосредованное самоубийство. Показательно также, что Достоевский, описывая мертвую, не называет ее по имени, а использует только следующие номены, явно эвфемистические: *кто-то, спавший (!), человек*, – то есть не идентифицирует душу/дух героини с ее телом и полом [Достоевский: VIII, 503]. В разговоре героев в последней сцене ее имя упоминается только при описании прошлого и определяет ее «живой» образ как душу.

Эпатажным поведением, пренебрежением материальными ценностями Настасья Филипповна демонстрирует максимальный разрыв духовного и телесного, который может быть рассмотрен как протест против тела и законов общества. Похожую модель поведения пневматика, как одну из возможных, описал Анри Шарль Пюэш: «...речь идет <...> о бунте против человеческого удела, против самого бытия, мира и даже Бога. И этот бунт может как привести к концу концов – к *eversio, revolutio*, к перевороту в положении вещей <...>, так и к нигилизму: нигилизму «гностиков-либертинцев», которые нарушают все естественные и нравственные законы, злоупотребляют своим телом и всем на свете, дабы все унижать, истощать, отвергать и разрушать» [Элиаде: 315-316].

В «скандальном» монологе на званом вечере у Епанчиных Мышкин формулирует свою «главную идею». Причину негативных общественных и религиозных процессов в России он видит в горячечной неутоленной жажде духовной и тоске по родине. В геополитическом смысле родина соотносима с Россией, в философском – с неким трансцендентным домом: «Кто почвы не имеет, тот Бога не имеет» [Достоевский: VIII, 432]. Этот дом Мышкин называет «русским Светом». С одной стороны, проводимая параллель с Новым Светом, снижает образ, но с другой – подчеркивает его условность, обозначает несуществующее

утопическое духовное пространство, противопоставленное реальному государству. Таким образом, речь идет об идее избранничества русского народа, миссия которого – спасти своего Христа («чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохраним и которого они не знали» [Достоевский: VIII, 451]). Здесь можно увидеть знакомые гностические спекуляции на тему «бессмертной расы» [Апокриф Иоанна], то есть потомков Сифа (противопоставленных сынам Каина и Авеля как сынам демонов), чьей миссией, как описывается в Апокрифе Иоанна, является возвращение Плероме ее целостности, то есть спасение Бога. Мы напрямую сталкиваемся не только с мифом о спасенном спасителе в структуре романа, но и с идеей необходимости спасения Бога, абсолютно чуждой ортодоксальному религиозному взгляду, предполагающему спасение в Боге, а не спасение Бога.

Особо стоит остановиться на концепции природы, вложенной в уста Мышкина, которая на первый взгляд противоречит гностическому дуализму. Природа в романе в совокупности образов, представленных рассуждающими о ней персонажами, совершенно очевидно предстает амбивалентно. С одной стороны, она – механический, равнодушный закон, определяющей круговорот рождения и смерти материи («Темная, наглая и бессмысленная сила» [Достоевский: VIII, 339]). В этом представлении для гностиков нет противоречия, так как этим круговоротом, напрямую связанным с зодиакальной судьбой (гемарменом), управляют демоны архонты. С другой стороны, природа в романе Достоевского дана как метафора праздника, полноты жизни и счастья, к которым оказываются почти непричастны герои. Возникает вопрос: сопрягается ли с гностической концепцией данный положительный образ природы? Особое отношение к природе находим у Мани [Кефалайа: 66-67], [Хосроев: 126-128], представлявшего, что в растениях сохранился рассеянный свет поверженного Первочеловека (первый из трех посланников в манихейской космогонии), лишённого своих светоносных элементов (читаем: души). Эта живая душа отождествляется манихеями с Иисусом Патибилисом (Иисусом страдающим). Гео Виденгрэн замечает: «В деревьях, в которых, по манихейским воззрениям, сконцентрирована особенно большая часть светлой субстанции, они видят крест для Иисуса» [Виденгрэн: 102]. Именно поэтому в манихейских текстах можно встретить восторженное отношение к природе, ее флоре и фауне [Виденгрэн: 136]. В другом ключевом для манихеев тексте – Евангелии от Фомы – читаем: «Иисус сказал: Я – свет, который на всех. Я – все: все вышло из меня и все вернулось ко мне. Разруби дерево, я – там; подними камень,

и ты найдешь меня там» [Евангелие от Фомы: 259]. Более очевидным истоком, но того же гностического корня является герметическая традиция, воспринятая Достоевским, с одной стороны, от Шиллера, автора «Оды к радости», отражающей идеи масонского ордена иллюминатов [Евлампиев: 117], с другой – от Шеллинга [Белопольский: 39-51] (ученика Я. Беме [Чёртон: 263]), осмыслявшего природу в ключе мистического пантеизма.

Подытоживая рассуждения о гнозисе Мышкина, остановимся на мотиве «поиска слова», появляющегося с первых страниц романа. В первую встречу с Епанчиными, Мышкин беспокоится, не сердятся ли они на него: «Я, может быть, иногда очень странно говорю» [Достоевский: VIII, 53]. Он – единственный, кто мучается от того, что не может найти нужных слов, правильных слов для выражения своих мыслей. Для гностиков логос обладает реальной упорядочивающей силой (в исконном греческом значении слова) [Древнегреческо-русский словарь: 810], [Чёртон: 18]. Мышкин осознает себя полностью ответственным за ее трансляцию, обеспокоенный трансформацией мысли как божественной сущности при ее вербализации, производимой материальным телом: «Я, может быть, смешно очень выразился и был сам смешон <...> Я всегда боюсь моим смешным видом скомпрометировать мысль и *главную идею*» [Достоевский: VIII, 142, 458]. Вспоминается тютчевское «мысль изреченная есть ложь». Искажение мысли будет соотносимо с искажением светоносного начала в самом герое по ходу действия романа.

Функция Мышкина как души, требующей спасения, для разбираемой модели – не менее важный аспект осмысления, так как в третьей части мифоструктуры выражается идея, что и посланник обречен испытать влияние шума мира [Йонас: 88], поддаться смешению и оказаться на краю гибели. В романе можно увидеть три проявления этого влияния в виде трех искушений: собственным демоном, деньгами и ложью (история с наследством), любовью (отношения с Аглаей).

Первое проявление влияния материи на князя обозначается в самом начале второй главы, где он предстает уже изменившимся, прожив полгода в Москве в попытках спасти Настасью Филипповну. Двойные мысли, ведущие к полусознательной провокации Рогожина, самим героем называются «демоном», существом, которое во всех мифологиях и языках ассоциируется с темным началом.

Второе искушение вполне соотносимо с эпизодом из «Гимна о жемчужине», в котором путем лжи, обмана египтяне «причащают» царевича материальному миру. Интересно, что в мифе это действительно

преподносится через сакральный акт вкушения пищи, главная цель которого – уподобление героя среде и забвение им своей миссии. На структурном уровне в романе Достоевского таким актом десакрализации образа является разбирательство с наследством и опубликование письма с «альтернативной» биографией князя, на символическом уровне читающегося как уподобление Чужака. В романе «лгунов» много – по страсти (генерал Иволгин, Лебедев), по выгоде (Ганя, Тоцкий, Келлер), по идее (Ипполит, Бурдовский, Настасья Филипповна), из приличий (весь светский круг на вечере у Епанчиных). История с наследством объединяет их вместе в желании подчинить князя законам своего мира. Лизавета Прокофьевна констатирует смешение ценностей и сомнительную роль князя в этом процессе: «Это хаос, безобразия, этого во сне не увидишь! <...> Сумасшедшие! Тщеславные! В Бога не веруют, в Христа не веруют! Да вас до того тщеславие и гордость проели, что кончится тем, что вы друг друга переедите, это я вам предсказываю. <...> И после этого этот срамник еще прощения у них же лезет просить! <...> Знать же тебя не хочу после этого!» [Достоевский: VIII, 237-238]. Кроме того, чем ближе к концу романа, тем чаще Мышкин испытывает чувство стыда, которое, как отмечалось выше, маркирует связанность героев с миром страстей.

Собственно, как и в мифе, так и в романе история с наследством, развивавшаяся в то же время, что и отношения князя с Аглаей, действительно заставляет первого почти забыть о его спасительной миссии в отношении Настасьи Филипповны. Мышкин пребывает в странном состоянии, которое можно сравнить с гностическим опьянением, потому что совершенно не ориентируется в развивающихся вокруг него интригах, о чем ему вынуждены «доносить» то Лебедев, то Коля, то Ипполит. Впрочем, любовь Мышкина к Аглае лишена чувственности, он не ощущает к младшей из барышень Епанчиных того же рода притяжения, что Тоцкий и Евгений Павлович. Аглая же, со слов последнего, князя «любила как женщина, как человек, а не как... отвлеченный дух» [Достоевский: VIII, 484]. Для Мышкина, по его собственному признанию, Аглая – свет, сестра и ребенок, в невинность которого он верит, как в свою собственную детскую невинность [Достоевский: VIII, 301, 436]. Если определять образ Аглаи через этимологию ее имени, то она – не только «блеск, пышность, краса» (ее физические достоинства), не только «важность, высокомерие» (черта ее характера), но и «радость и ликование» [Древнегреческо-русский словарь: 22], именно такое чувство в князе и вызывает эта героиня [Достоевский: VIII, 366]. Данный

набор образов-ассоциаций для Мышкина неразрывно связан с его жизнью в Швейцарии, где он «не был влюблен», но «был счастлив иначе» [Достоевский: VIII, 57]. У него там была «сестра» Мари и дети, в любви к которым он растворялся. Тем самым для Мышкина Аглая – символ Света, знак дома и счастья. Недаром он думает о бегстве в Швейцарию, в то время как стремительно закручивается интрига любовного романа, в которой он крайне пассивное лицо, но не роман его в этом случае удерживает в Павловске: «Ему ужасно вдруг захотелось оставить все это здесь, а самому уехать назад, откуда приехал <...> Он предчувствовал, что если только останется здесь хоть еще на несколько дней, то непременно втянется в этот мир безвозвратно, и этот же мир и выпадет ему впредь на долю. Но он не рассуждал и десяти минут и тотчас решил, что бежать «невозможно», что это будет почти малодушие, что пред ним стоят такие задачи, что не разрешить или по крайней мере не употребить всех сил к разрешению их он не имеет теперь никакого даже и права» [Достоевский: VIII, 256].

Собственно, разрешение сцены между Аглаей и Настасьей Филипповной, которые из гордость и ревности спровоцировали князя на выбор, с точки зрения мифологической структуры завершается очевидно в пользу спасения «жемчужины», которую князь еще не потерял надежды спасти: «Но он искренно верил, что она может еще воскреснуть» [Достоевский: VIII, 489].

Ключевым моментом, в котором Мышкин олицетворяет собой душу, является его воспоминание, навеянное образом ликующей природы из «Объяснения» Ипполита: «Это было в Швейцарии, в первый год лечения <...> Ему вспомнилось теперь, как простирал он руки свои в эту светлую, бесконечную синеву и плакал. Мучило его то, что всему этому он совсем чужой. Что же это за пир, что ж это за всегдашний великий праздник, которому нет конца и к которому тянет его давно, всегда, с самого детства, и к которому он никак не может пристать. <...> И у всего свой путь, и все знает свой путь <...> один он ничего не знает <...> всему чужой и выкидыш» [Достоевский: VIII, 351-352]. За низшей, материальной природой, которую описывают оба героя, о которой говорят все гностические тексты, прозревается высшая. Гностики бы сказали, что в этом пассаже описываются негативные эмоции, выпавшей из Плеромы Софии, которая в позднейших спекуляциях будет отождествляться с душой. Здесь Мышкин и Ипполит представлены как двойники в том смысле, что и тот и другой – души, жаждущие спасения и приобщения к подлинной, вечной гармонии, в которой бы снималась оппозиция

своего – чужого, где происходило бы восстановление целостности и выкидыш как ущербность восстанавливался бы в полноте.

Итак, три первых элемента, выделенных нами в «Гимне» (1. разрыв с домом – 2. уподобление чужакам – 3. забвение миссии), находят соответствия в структуре романа, и последнему из них соотносим с эпизодом в доме Рогожина, когда убийца впадает в беспамятство горячки, а спаситель – в безумие.

$$\frac{\text{Душа (Н.Ф. и др.герои)}}{\text{Спаситель (Мышкин)}} = \frac{\text{душа (Мышкин)}}{[\text{Спаситель}]} \quad \text{Ср.} \quad \frac{\text{Душа (жемчужина)}}{\text{Спаситель (юноша)}} = \frac{\text{душа (юноша)}}{\text{Спаситель (письмо)}}$$

Мышкин, если следовать логике мифа, может пробудиться ото сна, но ему нужен «зов-вестник», спасительная рука-логос, роль которого в «Гимне» выполняло письмо. Гностический Вестник вынужден идти на риск, принимая не свойственный ему облик, «что приводит к величайшей угрозе провала» [Йонас: 129]. В этом смысле финал романа скорее моделирует миф о спасенном спасителе.

Однако – последние элементы структурной модели (4. зов Посланника – 5. пробуждение/ анамнез – 6. выполнение миссии) мы все-таки находим в произведении Достоевского, причем в самом его начале. Вспомним рассказ Мышкина о его приезде в Швейцарию: «Помню: грусть во мне была нестерпимая; мне даже хотелось плакать; я все удивлялся и беспокоился: ужасно на меня подействовало, что все это *чужое*; это я понял. Чужое меня убивало. Совершенно *пробудился* я от этого мрака, помню я, вечером, в Базеле, при въезде в Швейцарию, и меня *разбудил* крик осла на городском рынке» [Достоевский: VIII, 48]. И чуть позже: «Тоже иногда в полдень, когда зайдешь куда-нибудь в горы <...> тут-то, бывало, и *зовет все куда-то*, и мне все казалось, что если <...> зайти вот за эту линию <...> где небо с землей встречается, то *там вся и разгадка*, и тотчас же новую жизнь увидишь, в тысячу раз сильнее и шумней, чем у нас <...> А потом мне показалось, что и в тюрьме можно огромную жизнь найти» [Достоевский: VIII, 50-51]. Как мы знаем, после «пробуждения» князь участвовал в судьбе Мари, которая в романе очевидно является образом-двойником Настасьи Филипповны. В этом рассказе спасительная миссия героя была осуществлена.

Таким образом, миф о *salvator salvatus* в романе дан почти целиком, но разорван: его финал сжат и перенесен в начало, он «вынут» из сюжета, введен в ментальное, а не реальное пространство романа, противопоставлен как прошлое настоящему, а тем самым с него будто снят акцент

финальной сильной позиции. Но предложенный гностический код задает структурное «ожидание», определяет потенциальную возможность реализации модели о спасенном спасителе. Такая неустойчивость в целом отражает гностический взгляд на пессимистичное положение человека в настоящем, но оптимистичное в будущем, когда восстановится бытийная гармония. Для Достоевского же всегда вопрос о существовании и мучении души в настоящем доминировал над потенциальной идеей спасения, именно с этим, как нам кажется, связано такое построение произведения, которое переносит акцент не на гимнический финал мифа, а на его трагическую кульминацию, оставляющую так и не решенным вопрос, мучающий всех героев романа, – вопрос о смерти и ее онтологической функции.

Список литературы

1. *Аверинцев С.С.* Собрание сочинений. Переводы: Многоценная жемчужина. Киев: Дух и літера, 2004. С. 287-294.
2. *Анциферов Н. П.* Душа Петербурга. Быль и миф Петербурга. Петербург Достоевского. М.: Книга, 1991. 536 с.
3. Апокриф Иоанна // Русская апокрифическая студия. Библиотека Наг-Хаммади. Кодекс I. Часть II, 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://apokrif.fullweb.ru/pag_hammadi/ap-john.shtml (дата обращения: 07.02.18).
4. *Белов С.В.* Петербург Достоевского. СПб.: Алетейя, 2002. 372 с.
5. *Белопольский В.Н.* Достоевский и Шеллинг // Достоевский. Материалы и исследования. Т.8. Л.: Наука, 1988. С. 39-51.
6. *Бердяев А.Н.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев А.Н. Смысл творчества: опыт оправдания человека. Харьков: Фолио, М.: АСТ, 2002. С. 335-362.
7. *Вайскопф М.* Влюбленный демиург. Метафизика и эротика русского романтизма. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 696 с.
8. *Виденгарен Г.* Мани и манихейство. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. 256 с.
9. Второе слово Великого Сифа. Пер. И.С. Егоренкова // Русская апокрифическая студия. Библиотека Наг-Хаммади. Кодекс VII. 49, 51-52. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://apokrif.fullweb.ru/pag_hammadi/2_sif.shtml (дата обращения: 07.02.18).
10. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 тт. Т.8. Л.: Наука, 1973. 511 с.
11. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 тт. Т.9. Л.: Наука, 1974. 528 с.
12. Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. / Сост. И.Х. Дворецкий. Т.1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1045 с.
13. *Дудова А.* Идея свободы в мировоззрении Ф.М. Достоевского и в философии Канта и Шеллинга // Болгарская русистика. 1983. № 1. С. 19-28.
14. Евангелие от Фомы // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 214-228.
15. *Евлампиев И.И.* Ф. Достоевский и гностическая религиозность русской философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб.: Частное образовательное учреждение высшего образования «Русская христианская гуманитарная академия», 2008. Т.9. Вып. 2. С. 115-124.

16. *Ермилова Г.Г.* Тайна князя Мышкина: О романе Достоевского «Идиот». Иваново: ИВГУ, 1993. 128 с.
17. *Захаров Н.В., Луков В.А.* Шекспир. Шекспиризация. М.: Издательство МГУ, 2011. 104 с.
18. *Иванов Вяч.* Достоевский. Трагедия – миф – мистика // Иванов Вяч. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. Брюссель: Издательство «Foyer Oriental Chretien», 1987. С.483-588.
19. Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введ., пер. с коптского, коммент. А.И. Еланской. СПб.: Алетейя, 2001. 377 с.
20. История зарубежной литературы XVII-XVIII вв. / С.Д. Артамонов, З.Т. Гражданская, Р.М. Самарин. М.: Просвещение, 1967. 855 с.
21. *Йонас Г.* Гностицизм. СПб.: Издательство «Лань», 1998. 384 с.
22. *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.
23. Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. 512 с.
24. *Кийко Е.И.* Достоевский и Ренан // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 4. Л.: Наука, С. 106-122.
25. *Кирпотин В.* Достоевский в шестидесятые годы. М.: Художественная литература, 1966. 560 с.
26. Книга Аллогена из Кодекса Чакоп. Пер. Д. Алексеева // Сайт Богомила [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gnostik.ru/bogomil/pdf/allogen.pdf> (дата обращения 07.02.18).
27. Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского, 1821-1881: В 3 т. Т.1. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. 530 с.
28. *Лотман Ю.М.* Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллин: Александра, 1992. Т. 2. С. 9-21.
29. Новозаветные апокрифы. СПб.: Амфора, 2001. 423 с.
30. О происхождении мира // Русская апокрифическая студия. Библиотека Наг-Хаммади. Кодекс I. Часть II, 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml (дата обращения: 07.02.18).
31. Оды Соломона // Русская апокрифическая студия [Электронный вариант]. – Режим доступа: http://apokrif.fullweb.ru/gnost/oda_solomon_c.shtml (дата обращения: 07.02.18).
32. *Оренбург М.Ю.* Гностический миф. Реконструкция и интерпретация. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 184 с.
33. *Степанян К.А.* Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010. 400 с.
34. *Тихомиров Б.* «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». СПб.: Серебряный век, 2012. 504 с.
35. *Топоров В.Н.* Петербургский текст русской литературы. М.: Искусство-СПБ, 2003. 612 с.
36. *Трофимова М.К.* Гностическая экзегеза псалмов Давида и од Соломона («Пистис София», гл. 29–82) // Colloquia classica et indogermanica. III. Классическая филология и индоевропейское языкознание. СПб.: Наука, 2002. С. 536-635.
37. *Хосроев А.Г.* История манихейства (Prolegomena). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007. 480 с.
38. *Чёртон Т.* Гностическая философия от Древней Персии до наших дней. М.: РИПОЛ-классик, 2008. 464 с.
39. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3 т. Т.2. М.: Критерий, 2002. 512 с.

39. *Ginza*. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer, Göttingen; Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht, J.C. Hinrichs, 1925. 619 p.
40. *Montgomery M.* Romantic Confusions of the God: Beauty as Truth, Truth as Beauty. London, Rowman & Littlefield Publishers, 1997. 238 p.
41. *Stammler H.* Dostoevsky's Aesthetics and Schelling's Philosophy of Art. Comparative Literature. Eugene, Oregon, 1955. V. 7. № 4. P. 313-32.

References

1. *Anciferov N. P.* Dusha Peterburga. Byl' i mif Peterburga. Peterburg Dostoevskogo [*Spirit of Petersburg. The True Story and the Myth of Petersburg. Dostoyevsky's Petersburg* (In Russ.)]. Moscow, Kniga, 1991. 536 p.
2. Apokrif Ioanna // Russkaja apokrificheskaja studija. Biblioteka Nag-Hammadi. Kodeks I. Chast' II, 1. [Jelektronnyj resurs]. URL: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml (accessed 07.02.18) [*St. John's Apocrypha*. Russian Apocryphical Studies. The Library of Nag-Hammadi. Codex I. Part II, 1 [Electronic resource]. – Access mode: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml (In Russ.)].
3. *Averincev S.S.* Sobranie sochinenij. Perevody: Mnogocennaja zhemchuzhina [*Selected Works. Translations: Pearl of Great Price* (In Russ.)]. Kiev, Duh i litera, 2004. Pp. 287-294.
4. *Belopol'skij V.N.* Dostoevskij i Shelling // Dostoevskij. Materialy i issledovanija. T. 8 [*Dostoyevsky and Schelling*. Dostoyevsky. Materials and Studies. Vol. 8 (In Russ.)]. Leningrad, Nauka, 1988. Pp. 39-51.
5. *Belov S.V.* Peterburg Dostoevskogo [*Dostoyevsky's Petersburg* (In Russ.)]. St. Petersburg, Aletejja, 2002. 372 p.
6. *Berdjaev A.N.* Otkrovenie o cheloveke v tvorcestve Dostoevskogo // Berdjaev A.N. Smysl tvorcestva: opyt opravdanija cheloveka [*Revelation of a Man in Dostoyevsky's Works*. Berdyaev A.N. The Meaning of Creations: an Essay Concerning the Justification of a Man (In Russ.)]. Har'kov, Folio, Moscow, AST, 2002. Pp. 335-362.
7. *Chjorton T.* Gnosticheskaja filosofija ot Drevnej Persii do nashih dnei [*Gnostic Philosophy from Ancient Persia to Our Times* (In Russ.)]. Moscow, RIPOL-klassik, 2008. 464 p.
8. *Dostoevskij F.M.* Polnoe sobranie sochinenij, in 30 v. Vol. 8 [*Complete Works. In 30 vls. Vol. 8* (In Russ.)]. Leningrad, Nauka, 1973. 511 p.
9. *Dostoevskij F.M.* Polnoe sobranie sochinenij, in 30 v. Vol. 9 [*Complete Works. In 30 vls. Vol. 9* (In Russ.)]. Leningrad, Nauka, 1974. 528 p.
10. Drevnegrechesko-russkij slovar': in 2 v. / Sost. I.H. Dvoreckij. Vol. 1 [*Ancient Greek – Russian Dictionary: in 2 vls*. By I.H. Dvoreckij. Vol. 1 (In Russ.)]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1958. 1045 p.
11. *Dudova A.* Ideja svobody v mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo i v filosofii Kanta i Shellinga // Bolgarskaja rusistika [*The Idea of Freedom in F.M. Dostoyevsky's World Niew and in Kant and Schelling's Philosophy*. Russian Studies in Bulgaria (In Russ.)]. 1983. № 1. Pp. 19-28.
12. *Ermilova G.G.* Tajna knjazja Myshkina: O romane Dostoevskogo «The Idiot» [*Prince Myshkin's Mystery: about Dostoyevsky's Novel "The Idiot"* (In Russ.)]. Ivanovo, IvGU, 1993. 128 p.
13. Evangelie ot Fomy // Apokrifij drevnih hristian [*Gospel of Thomas*. Apocrychas of th Early Christian (In Russ.)]. Moscow, 1989. Pp. 214-228.
14. *Evlampiev I.I.* F. Dostoevskij i gnosticheskaja religioznost' russkoj filosofii // Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii [*F. Dostoyevsky and Gnostic Religiosity of Russian Philosophy*. Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy (In Russ.)]. SDt. Oetersburg, Chast-

noe obrazovatel'noe uchrezhdenie vysshego obrazovaniya «Russkaja hristianskaja gumanitarnaja akademija», 2008. Vol. 9. Issue 2. Pp. 115-124.

15. *Hosroev A.G. Istorija manihejstva (Prolegomena)* [History of Manicheism (Prolegomena) (In Russ.)]. St. Petersburg, Filologicheskij fakul'tet SPbGU, 2007. 480 p.

16. Istorija zarubezhnoj literatury XVII-XVIII vv. / S.D. Artamonov, Z.T. Grazhdanskaja, R.M. Samarin [History of World Literature of XVII-XVIII centuries, by S.D. Artamonov, Z.T. Grazhdanskaja, R.M. Samarin (In Russ.)]. Moscow, Prosveshhenie, 1967. 855 p.

17. *Ivanov Vjach. Dostoevskij. Tragedija – mif – mistika* // Ivanov Vjach. Sobranie sochinenij, in 4 v. Vol. 4 [Dostoyevsky. Tragedy – Myth – Mystic. Ivanov Vyach. Selected Works, in 4 vls. Vol. 4 (In Russ.)]. Brjussel', Izdatel'stvo "Foyer Oriental Chretien", 1987. Pp. 483-588.

18. Izrechenija egipetskih otcov. Pamjatniki literatury na koptskom jazyke / Vved., per. s koptskogo, komment. A.I. Elanskoj [Aphorisms of the Egyptian Fathers. Literary Classic in Coptic Language, pref., trans. and comm.. by A.I. Elanskaya (In Russ.)]. St.Petersburg. Aletejja, 2001. 377 p.

19. *Jeliade M. Istorija very i religioznych idej. V 3 t. T. 2* [History of Faith and Religious Ideas. In 3 vls. Vol. 2 (In Russ.)]. M.: Kriterion, 2002. 512 p. (In Russ.)

20. *Jonas G. Gnosticizm* [Gnosticism (In Russ.)]. St.Petersburg, Izdatel'stvo «Lan'», 1998. 384 p.

21. *Kasatkina T.A. O tvorjashhej prirode slova* [About the Creative Nature of the Word (In Russ.)]. Moscow, IMLI RAN, 2004. 480 s.

22. Kefalaja («Glavy»). Koptskij manihejskij traktat [Kefalaja (Chapters). Coptic Manichean Treatise (In Russ.)]. Moscow, Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 1998. 512 p.

23. *Kijko E.I. Dostoevskij i Renan* // Dostoevskij. Materialy i issledovanija. Vol. 4 [Dostoyevsky and Renan. Dostoyevsky. Materials and Studies (In Russ.)]. Leningrad, Nauka, Pp. 106-122.

24. *Kirpotin V. Dostoevskij v shestidesjatyje gody* [Dostoyevsky in 1860's (In Russ.)]. Moscow, Hudozhestvennaja literatura, 1966. 560 p.

25. *Kniga Allogena iz Kodeksa Chakos. Per. D. Alekseeva* // Sajt Bogomila [Elektronnyj re-surs]. URL: <http://www.gnostik.ru/bogomil/pdf/allogen.pdf> (accessed 07.02.18) [Book of Allogenes from Codex Tchacos. Trans. by D. Alekseev. Site of Bogomil [Elektronik resource]. – Access mode: <http://www.gnostik.ru/bogomil/pdf/allogen.pdf> (In Russ.)].

26. *Letopis' zhizni i tvorcestva F.M. Dostoevskogo, 1821-1881: in 3 v. Vol.1* [Chronicle of Dostoyevsky's Life and Work, 1821-1881: in 3 vls. Vol. 1 (In Russ.)]. St. Petersburg, Gumanitarnoe agentstvo «Akademicheskij proekt», 1999. 530 p.

27. *Lotman Ju.M. Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda* // Lotman Ju.M. Izbrannye stat'i: in 3 v. Vol. 2 [Symbolism of Petersburg and the Problems of Semiotics of the City. Lotman J. M. Selected Articles: in 3 vls. Vol. 2 (In Russ.)]. Tallin, Aleksandra, 1992. Pp. 9-21.

28. *Novozavetnye apokrifj* [New Testament Apocryphas (In Russ.)]. St. Petersburg, Amfora, 2001. 423 p.

29. *O proishozhdenii mira* // Russkaja apokrificheskaja studija. Biblioteka Nag-Hammadi. Kodeks I. Chast' II, 1. [Elektronnyj resurs]. – Access mode: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml (accessed 07.02.18) [About the Passing of the World. Russian Apocryphical Studies. The Library of Hag-Hammadi. Codex I. Part II, 1 [Electronic resource]. – Access mode: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml (In Russ.)].

30. *Ody Solomona* // Russkaja apokrificheskaja studija [Elektronnyj variant]. – Access mode: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml (accessed 07.02.18) [Solomon's Odes. Russian Apocryphical Studies [Electronic resource]. – Access mode: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml (In Russ.)].

31. *Orenburg M. Ju. Gnosticheskij mif. Rekonstrukcija i interpretacija* [Gnostic Myth. Reconstruction and Interpretation (In Russ.)]. Moscow, Knizhnyj dom "LIBROKOM", 2013. 184 p.

32. *Stepanjan K.A.* Javlenie i dialog v romanah F.M. Dostoevskogo [*Scene and Dialog in Dostoevsky's Novels* (In Russ.)]. St. Petersburg, Kriga, 2010. 400 p.

33. *Tihomirov B.* «...Ja zanimajus' jetoj tajnoj, ibo hochu byt' chelovekom» ["...I am into this Mystery for I Want to be a Human" (In Russ.)]. St. Petersburg, Serebrjanyj vek, 2012. 504 p.

34. *Toporov V.N.* Peterburgskij tekst russkoj literatury [*Petersburg Texts of Russian Literature* (In Russ.)]. Moscow, Iskusstvo-SPB, 2003. 612 p.

35. *Trofimova M.K.* Gnosticheskaja jekzegeza psalmov Davida i od Solomona («Pistis Sofija», gl. 29–82) // Colloquia classica et indogermanica. III. Klassicheskaja filologija i indoevropskoe jazykoznanie [*Gnostic Exegesis of David's Psalms and Odes of Solomon (Pistis Sofia, ch. 29-82)*]. Colloquia classica et indogermanica. III. Classic Philology and Indo-European Linguistics (In Russ.)). St. Petersburg, Nauka, 2002. Pp. 536-635.

36. *Vajskopf M.* Vljublennyj demiurg. Metafizika i jerotika russkogo romantizma [*Metaphysics and Erotic of Russian Romanticism* (In Russ.)]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2012. 696 p.

37. *Videngren G.* Mani i manihejstvo [*Mani and Manicheism* (In Russ.)]. St. Petersburg, Izdatel'skaja gruppa «Evrazija», 2001. 256 p.

38. Vtoroe slovo Velikogo Sifa. Per. I.S. Egorenkova // Russkaja apokrificheskaja studija. Biblioteka Nag-Hammadi. Kodeks VII. 49, 51-52. [Elektronnyj resurs]. – Access mode: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/2_sif.shtml (accessed: 07.02.18) [*The Second Word of Great Seth*. Trans. by I.S. Egorenkov. Russian Apocryphical Studies. The Library of Nag-Hammadi. Codex VII. 49, 51-52 [Electronical resource]. – Access mode: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/2_sif.shtml (In Russ.)].

39. *Zaharov N.V., Lukov V.A.* Shekspir. Shekspirizacija [*Shakespeare. Shakespearization* (In Russ.)]. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 2011. 104 p.