

А. П. ДАВЫДОВ

Гнозис как “чистое знание” о потустороннем и российская культура (Размышления по прочтении книги И. Яковенко и А. Музыкантского)

В статье рассматривается потусторонняя и антисоциальная природа гнозиса как “чистого” знания о Первоначале (Боге). Анализ идеи и теории гнозиса проводится на основании изучения текстов Библии, Ф. Достоевского и Н. Бердяева. Развернута критика оснований религиозной философии.

Ключевые слова: гнозис, гностицизм, Первоначало, потусторонность, Библия, Достоевский, Бердяев, русская культура, философия.

The article investigates the-other-world and antisocial nature of gnosis as a “pure knowledge” about God. The idea and theory of gnosis is analyzed on the base of texts of Bible, F. Dostoevsky and N. Berdiaev. The criticism of bases of religious philosophy is developed.

Keywords: gnosis, gnosticism, God, the-other-world, Bible, Dostoevsky, Berdiaev, Russian culture, philosophy.

Предметом недавно вышедшей книги И. Яковенко и А. Музыкантского “Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации” [Яковенко, Музыкантский, 2011] стал относительно редкий в отечественной философской науке о человеке предмет – гностицизм, гностика¹. Это книга о гнозисе как идее, теории потустороннего, абсолютного и вместе с тем как характеристике культурного кода русской цивилизации. Такая постановка вопроса делает книгу уникальной. Авторы пишут: “Суждений, фиксирующих гностицизм как общую характеристику русского духа, в известной нам литературе нет” (с. 128). Неизвестны такие работы и мне. Существующие исследования не берут на себя такую всеобъемлющую задачу и скорее касаются влияния гностицизма на раннее христианство и религиозную философию Г. Гегеля, В. Соловьева [Владимиров, 2003; Гайденок, 1998; Дьяков, 2003; Козырев, 2007; Трофимова, 1979]. Отсюда и актуальность книги, вскрывающей ментальное “нутро” русского человека, и ее идеологическая острота, и беспощадная полемичность.

Гнозис как идея и теория потустороннего

Гностицизм – идея “чистого знания” о “не-сущем” и непостижимом Боге как идеале, о таинственном Ничто, о Первоначале, знание о том, чего “нет” и о котором ничего в позитивных терминах сказать нельзя. Это мифологическое знание о божественной

¹ Гнозис – знание (*греч.*).

потусторонности, противостоящей профанной человеческой посюсторонности. Бог – то, что по определению непостижимо и радикально противопоставлено способности человека к рефлексии, изменению, развитию на основе *ratio*. Гностицизм – феномен мировой культуры. Зародившись задолго до христианства на Востоке, он получил еще одно рождение в раннем христианстве в религиозных системах Василида, Валентина, Маркиона и других проповедников-гностиков, породив духовные основы православия и множества христианских сект.

Человек всегда раздвоен между гнозисом и *ratio*, мироотречностью и мироутверждением. Именно эту динамику мы находим в Ветхом Завете, в мышлении некоторых великих русских писателей и во все еще популярной в России религиозной философии. Тексты Библии, Ф. Достоевского и Н. Бердяева – ключевые для теоретического осмысления русских цивилизационных кодов. Поэтому им уделено так много внимания в моей статье. Глубокая раздвоенность между гнозисом и *ratio* – основная характеристика российской культуры и основное (я не преувеличиваю) препятствие в деле ее развития. Преодоление этой раздвоенности – путь формирования в России культуры личности и гражданского общества.

Авторы книги приводят обширный материал, демонстрирующий сложность, многоступенчатость теории гнозиса, блокирующей освоение человеком смысла всеобщего (с. 25–33). Но главный блокиратор, я уверен, – представление о “чистоте” гнозиса, то есть такой смысл всеобщего, который принципиально не включает в себя человеческое. Постулат о “чистоте” дает мне право более подробно говорить об *антисоциальной* природе этой “чистоты”.

Обратимся к системе сирийского христианского монаха Василида, ученика переводчика апостола Петра (II в. н. э.). Его идеи дошли до нас лишь в виде “обрывков”, цитат о “не-сущем Боге” и комментариев к ним. Ипполит, ученик Василида, так излагает основы его учения: «“Да будет свет, и стал свет”. Откуда свет? Ниоткуда, поскольку, по его словам (Василида. – *А.Д.*), не сказано, откуда он происходит, просто говорится, что он произошел из голоса, который говорил это. Ибо говорящий не существует, точно так же не существует и то, о чем сказано. Семя мира произошло из не-сущего, из того слова (логоса), которое сказало: “Да будет свет”» [Василид и Исидор].

Такое знание нашло благодатную почву в русской религиозной философии. Вот как комментирует эти “обрывки” мыслей Василида известный историк и философ Л. Карсавин (1882–1952): «С гениальной глубиной говорит Василид о Первоначале. Оно – ничто. Оно было, когда ничего не было, но это ничто не было чем-то из сущего, а – просто, ясно, без всяких софизмов – было всецелым ничто. Ведь к нему неприменимы никакие определения. Оно даже не “неизреченное”, ибо “неизреченное” все-таки есть нечто, а “то неизреченное... выше всякого наименования или обозначения”, превышая ведение, бытие и небытие. Нельзя ничего ни сказать, ни помыслить об этой “природе без корня и без места, предшествующей вещам”, не смешивающейся с ними, не изводящей из себя никаких “вержений” (*πρόβολοι*), или эманаций, отделенной от всего, как бог Аристотеля, и воздействующей на все так же, как воздействует на “индийское масло” (нефть) огонь, издавляя его воспламеняя. “Несущий Бог” непостижим, но все – от Него, все – Его творение, хотя и не в том смысле, будто что-либо из Него истекало или будто Он хотел творить. Он “восхотел сотворить”, но восхотел, не мысля, не чувствуя, без страсти и волнения; сотворил все непостижимым волнением или “словом”... Несущий Бог из несущего соделал несущий мир» [Карсавин].

Авторы книги, рефлексируя по поводу “желания”, проявляющегося “без желания”, подчеркивают, что таким “не-сущим” способом творятся в сознании трансцендентные сущности и мистическая духовность (с. 28). Специфика такого “творчества” состоит в том, что божественное/сакральное, коль скоро оно творится, творится по традиционной схеме производства мифологического. Например, Иванушка-дурачок, богоподобный персонаж русских сказок, создавал мир-для-себя, в котором он имел и власть, и богатство, и счастье, в основном лежа на печи, не очень-то прилагая к этому усилий и не очень этого желая. Емеля, другой персонаж русских сказок, так же

не сходя с печи, имел все, что хотел, благодаря тому, что ему “по щучьему велению” служили силы природы. Илья Муромец, былинный богоподобный персонаж, легко побеждал многочисленные войска врагов и делал это как бы между прочим, по просьбе князя или народа, сам не очень-то желая ввязываться в мирские дела. А до своих подвигов, подобно потустороннему Богу, он 30 лет “сиднем сидел”, равнодушно глядя на происходящее в мире. Такова мироотречная схема производства трансцендентных сущностей как “не-сущих”. То есть сущее в “не-сущем” сознательно ничтожится в мифе и тем формируется “чистое” представление об удивительно цельном в своей мироотречности “не-сущем” божественном.

Но из самой абсолютной “чистоты” знания о потустороннем возникает и основной вопрос гностического способа переживания мира: «Как в условиях нарастания в культуре ценностей релятивизма сохранить трансцендентное Бога “не-сущим”?». И уже в самой постановке этого вопроса таится иной вопрос: “Как сделать трансцендентное Бога имманентным ценностям релятивизма?”. Актуальность этого вопроса из века в век нарастает. Но ответа на него доbibлейский и раннехристианский (православный) гнозис не дал. Ответ на него дали Новый Завет и развитие мира под влиянием христианства.

Исследователи русского гнозиса должны опереться на три группы текстов, в которых они могут увидеть корни этого явления в обобщенном виде. Во-первых, это тексты Библии. По ним можно реконструировать смысл доbibлейского гнозиса, то есть в период его расцвета. В них также видна динамика “замутненного” человеческого библейского гнозиса в период его кризиса. Российское православие, я убежден, так и не приняло антигностического, новозаветно-гуманистического смысла Иисуса Христа и по способу веры остается ветхозаветным, то есть таким, в котором доминируют умирающие гностические ценности. Во-вторых, это тексты Достоевского, в которых убедительно проанализирована гностическая суть русской ментальности. Но альтернатива гнозису, которую ищет писатель, сама не выходит за рамки гностицизма. Наконец, в-третьих, это тексты Бердяева. В них развернута теория поиска утопических альтернатив, опирающаяся на императив слияния человека с потусторонностью, с гнозисом. Такого рода поиск до сих пор характерен для существенной части российского интеллигентского сознания. Начну с Библии.

Гнозис в яхвизме Библии

Яковенко и Музыкантский правильно ищут природу гнозиса в постановке древними аналитиками вопроса: “Как и почему совершенный Бог создал несовершенный мир?”. Вопрос этот родился из патологической неспособности гностиков расчленять представления о “совершенном Боге”, “несовершенном мире” и из представления о Боге как единственном основании мышления. В Библии “чистота” гнозиса уже “замутнена” земными делами Бога. Потусторонность буквально с первых страниц Библии утрачивает свою девственную абсолютность. Из чего это видно?

Первоначально как способ “не-сущего” Бога существовать, еще не имея имени, вышло из древних азиатских спиритуалистических религий, нашло место в Библии и получило имя Яхве. Яхвизм – идеология, которая, хотя и “без желания”, несет в себе элемент человеческого и поэтому является гигантским гуманистическим шагом вперед по сравнению с гностическим способом переживания мира. Библейский сюжет с сотворением мира описан в Библии в позитивных терминах, но в теориях гностиков Яхве традиционно интерпретируется только апофатически. Поэтому яхвизм Книги Бытия – противоречивая и саморазрушительная смесь гностики и рационализма и одновременно идейный оппонент смысла личности как субъекта Иисусова и, следовательно, европейского гуманизма, в котором это разрушительное противоречие снимается.

Яхвизм родился из неответности вопроса “Откуда человек рождается и куда умирает?”, из гностического недоверия к разуму и одновременно из понимания того, что

любая объективация – результат субъективности, то есть понимания того, что отсутствие ответа на вопрос есть лишь результат способности разума. Из полупризнания этого противоречия в мышлении первых библеистов родился “не-сущий”/сущий Яхве Библии как тип культуры. В Библии Он не только Тот, которого “нет”, то есть отрекшийся от мира и равнодушный к судьбе человека, но и Тот, который есть, то есть творящий мир и погруженный в дела человека. Приведу лишь один пример.

Яхве в третьей главе Бытия впервые стоит перед цивилизационным выбором. Он должен решить для себя: человек, которого он создал, – это что-то вроде пасомого животного, руководствующегося в своей деятельности лишь верой, послушанием, биологическими потребностями и представлением о “не-сущем” Боге, или он свободен и способен самостоятельно формировать смыслы добра/зла на основании своей способности к разуму? В сюжете с Адамом и Евой в Библии возник новый тип знания, не имеющий никакого отношения к гнозису как “чистому знанию”. Представление о достоверности нового знания возникло через акт доверия человека к своей способности объективировать, опираясь на свою субъективность. Как это произошло? У Адама и Евы, самовольно съевших плод от дерева познания добра и зла, “открылись глаза” (Быт. 3,7), и они стали видеть вещи такими, какие они есть, сущими. Например, увидели, что наги, и устыдились и прикрылись (Быт. 3,7). До того их половые различия были для них “не-сущими”, не существенными, после того – реальными, сущими, существенными, важными. Что же произошло?

Произошел акт революции в сознании: люди вышли за рамки гностической культурной традиции, когда мир для них был “не-сущим”, и они сами, как часть мира, были для себя “не-сущими”. Возникла рефлексия человека по поводу своей способности мыслить о мире и себе в нем как обратная связь своей субъективности с процессом объективации. Через эту связь в ментальности человека начался процесс осознания способности к мышлению как сущей, то есть реальной и самоценной, опирающейся на достоверность разума и опыта. Люди еще не перестали верить в “не-сущего” вождя Яхве, но Он был уже поставлен в безвыходное положение: чтобы сохранить паству, Он рано или поздно должен был стать сущим – таков основной вектор цивилизационного развития в этом эпизоде (К. Юнг). Но есть и другой вектор, обратный, – сам Яхве, несмотря на бунт человека, субъективно остался гностическим, “не-сущим”, потусторонним, отрекшимся от динамики мира, то есть отстал от человека на целую культурную эпоху, если мерить эпохи развитием способности мышления к *ratio*. И стал фактором, тормозящим развитие человеческого в человеке.

В книге Исход происходит второй акт антигностической революции в рефлексии. Потусторонний Яхве объявляет себя “сущим”: “Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (*Иегова*). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам” (Исх. 3,14). И действительно, Яхве активно формирует древнееврейское общество и государство. Что означает усложнение смысла божественного в Библии? Это значит, что ветхозаветный Яхве, сотворив человека, начал противоречить своей гностической природе, и, следовательно, встал на путь уничтожения “чистоты” своей потусторонности, то есть самоуничтожения. Как происходит конфликт между гностикой и человеческой реальностью? Яхве все время выступает против человеческого в человеке как “растленного” (Быт. 6,12), “развратившегося” (Быт. 6,5) и “пренебрегающего” (Быт. 6,3) им с позиции первоценности “чистоты” своего гнозиса. Но постоянно против своей воли вынужден принимать развитие человеческого как основание созданного Им мира.

Вот примеры. Яхве создает человека (Быт. 1,26–27), затем наказывает его и проклинает землю за него (Быт. 3,17). Он раскаивается в том, что создал человека (Быт. 6,6–7; 9,11–17), насылает на землю Всемирный потоп, чтобы истребить людей (Быт. 7). Но затем, убедившись, что от Ноя рождаются люди, ничем не отличающиеся от тех, которых он уничтожил, обещает никогда более ни проклинать землю, ни поражать ее (Быт. 8,21). Отсюда следует, что Его раннегностическая концепция сотворения человека оказалась несостоятельной.

Далее. Из даров, принесенных ему Каином (земледельцем) и Авелем (пастухом), Он выбирает дары Авеля (Быт. 4,3–5) как соответствующие его концепции мироустройства. Но после Потопа, возрождая жизнь на земле, провозглашает, что “во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся” (Быт. 8,22), уже не упоминая о скотоводстве, хотя завет заключает со степняком Авраамом. Он уничтожает Вавилон, чтобы люди никогда не могли строить городов (Быт. 11: 8), затем Содом и Гоморру (Быт. 19,24–25). Но на торговых путях, рядом с водоемами и вокруг новых колодцев быстро вырастают десятки новых городов. Более того, евреи, переселившись в Египет, стали профессионалами-строителями и построили города Пифом и Раамсес (Исх. 1,11). Когда же под водительством Иисуса Навина, а позже Давида, они покоряли обещанные им Яхве земли (“Земля обетованная”), то, заселяя захваченные города, уже вполне ощущали себя городскими жителями. В Библии, таким образом, произошло молчаливое признание того, что раннегностический антиземледельческий – антиурбанистический план Яхве также оказался несостоятельным, и яхвизм вынужден был управлять народом Израиля уже в условиях развивающейся городской цивилизации.

Неспособность застрявшего в метаниях Яхве до конца стать сущим породила третью грандиозную антигностическую революцию в мышлении – через пророков и Иисуса Христа ветхозаветный гнозис все более решительно отодвигается на периферию ценностного круга в христианской культуре, ведется поиск личной альтернативы ему. В этом виден нарастающий антигностический запрос общества на урбанизацию, на смысл личности, на проект Нового Завета, на гуманизм. Через динамику от застрявшего в гностицизме Яхве к гуманизму Нового Завета, Ренессанса, Реформации, Просвещения на Западе и пушкинско-лермонтовскую рефлексию в русской культуре трансцендентное божественного становится все более имманентным ценностям релятивизма.

Неспособность яхвизма разрешить противоречие между мироотречением/родовым гнозисом (Ветхий Завет) и мироутверждением/личностным антигнозисом (Новый Завет) достигла таких размеров, что Библия умолкла. Сфера влияния в мире ценностей, мечущихся между “чистотой” гнозиса и противоречивостью человеческой реальности, после Иисуса Христа сужается. Сужается, соответственно, и сфера влияния в мире родившегося из яхвизма раннего христианства и православия.

Структура гностического мироощущения

Значимость книги Яковенко и Музыкантского в том, что она целенаправленно анализирует гнозис в русской культуре: “На уровне мироощущения гнозис пронизывает собой отечественную культуру” (с. 129). Авторы предприняли попытку выразить ментальную установку на потусторонность-мироотречность через набор исторически сложившихся культурных стереотипов русской культуры. Вот эти стереотипы: монашество как институционализированное мироотвержение, этика недеяния, слабая укорененность в пространстве, сакральность претерпевшего человека, страх денег, неспособность к накоплению, табу на хорошую жизнь, женофобия, чувство вины, ненависть к мещанину, установка “антисмайл”, ритуальный обмен негативными новостями, мифология “дороги”, скитальчество, сакральность страдания, мироотречная суицидальность (с. 128–184).

С этим набором признаков можно спорить. Авторы обосновывают их примерами из истории русской культуры, но им можно противопоставить другие. Так, Э. Фромм в книге “Бегство от свободы” доказывает, что русский человек – человек пространства, в отличие, скажем, от еврея – человека времени [Фромм, 2011]. Или, например, у нас на глазах происходит сдвиг в ментальности русского человека от “страха денег” к “жажде денег”, от “табу на хорошую жизнь”, никогда не бывшее в русской культуре абсолютным, к нравственности богатства и к стыду быть бедным, тоже всегда присутствовавшими в русской ментальности.

Тем не менее я считаю, что авторы сделали хорошее дело. Во-первых, список стереотипов культуры, происходящих из гностического способа переживания мира и претендующий на полноту, насколько я знаю, составлен впервые. И он, я уверен, постоянно уточняясь, будет становиться все более важным предметом исследования в науке о России. Во-вторых, и это главное, он поставлен на убедительное теоретическое основание – теорию гнозиса, которая указывает на традиционную устремленность российского менталитета к слиянию с Первоначалом, с “не-сущим”, как на основную составляющую культурного кода России. Этот тип переживания мира, сохранившись в раннем христианстве и православии, переключался на традиционные социальные отношения, где место Первоначала занимает начальник. Отношения подчиненного с начальником чисто патрон-клиентские, строящиеся на личной преданности, и поэтому стоящие над законом. Отсюда осмысление отношений с таким Первоначалом есть “особое знание”, “чистое знание”, или гнозис. В-третьих, вывод о гностической доминанте в русской культуре ценен тем, что развернут на фоне исчезновения этой доминанты в культуре Запада. Но еще более он важен потому, что указывает на ослабление этой доминанты в ментальности неуклонно растущего в России среднего класса. Отсюда вывод: гностическое переживание мира все менее находится в эпицентре российской культуры и все более уходит в доурбанистическое и доинтеллектуальное подполье. Хотя решающего перелома не произошло, и гнозис властных элит все еще претендует на то, чтобы репрессивными средствами определять пути социальной динамики России.

Гнозис в мышлении русских писателей. Подпольный человек Ф. Достоевского

Попытки ответить на вопрос “как и почему совершенный Бог создал этот несовершенный мир?” породил в России “базовый дуализм” не только массового, но и элитарного сознания. Авторы говорят о гнозисе как наиболее существенной черте мышления Л. Толстого, Ф. Достоевского, А. Чехова. Я не уверен в правомочности этого вывода в отношении Чехова. Но что касается Достоевского и Толстого, согласен полностью. Достоевский – гностик? Это может шокировать читателя. Не привыкли мы к таким оценкам.

Чтобы снять недоумение, давайте пойдем по пути авторов и добавим к их оценкам и аргументам свои. Основной персонаж Достоевского – подпольный человек. Появившись в ранних произведениях писателя – “Бедных людях”, “Господине Прохарчине”, “Двойнике”, “Белых ночах”, он продолжился в его знаменитых романах – “Преступлении и наказании”, “Униженных и оскорбленных”, “Идиоте”, “Бесах”, “Подростке”, “Братьях Карамазовых”. Основная черта этого персонажа – раздвоенность, раскол сознания, о чем написано множество критических строк. Но что маркирует эта линия раскола, так и не прояснено. В черновом наброске “Для предисловия” (1875), отвечая критикам, высказавшимся по поводу напечатанных частей “Подростка”, Достоевский писал: “Я горжусь, что впервые вывел настоящего человека русского большинства и впервые разоблачил его уродливую и трагическую сторону. Трагизм состоит в сознании уродливости... Только я один вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его и, главное, в ярком убеждении этих несчастных, что и все таковы, а стало быть, не стоит и исправляться!”. И хотя писатель утверждал в заключение, что “причина подполья” кроется в «уничтожении веры в общие правила. *“Нет ничего святого”*» [Достоевский, 1980^a, с. 378], тем не менее от Н. Михайловского не укрылось, что он так и не указал причины страдания “подпольного человека”.

Действительно, если “подпольный человек” утратил веру в Бога, в христианскую мораль, а также не доверяет способности человечества обустроить мир рационально, то в чем его идеал, в чем “сознание лучшего”, где альтернатива? Подпольный человек отказывается и от хрустального дворца по модели Веры Павловны в книге Н. Чернышевского “Что делать?”, потому что в нем все расписано по формуле дважды два че-

тыре, и от выгод социализма по той же причине, и осуждает ничегонеделанье в своем подполье, и говорит, что ищет он “что-то другое, совсем другое, которое я жажду, но которого никак не найду!” [Достоевский, 1973, с. 121].

Что же ищут и не могут найти Достоевский и его подпольный человек? Они ищут “не-сущего” Бога. Акцентируя на том, что гностический Бог – “не-сущий”, Яковенко и Музыкантский близко подходят к механизму внутреннего конфликта, бушующего в ментальности подпольного человека. Он хочет слиться с “не-сущим”, с Первоначалом, с Ничто – и не может. Бог, к его сожалению, оказывается раздвоенным, противоречивым, создавшим неправильный мир, не дотягивающим до требований, которые предъявляет ему подпольный человек, то есть неспособным спасти человека в своем потустороннем “не-существовании”. В “Зимних заметках” и в статье “Социализм и христианство” Достоевский выдвигает альтернативу и рационализму, который погряз в безнравственном сущем, и Богу, неспособному стать “не-сущим”. Надо, оказывается, идти путем Иисуса, посвятить всего себя до конца всем людям – в этом альтернатива Достоевского. Писатель, выступая против западной версии социализма, популярной в России в 1860–1870-е гг., писал: “Быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его – всем. В этой идее есть *нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое* (курсив мой. – А.Д.)... социалист не может себе представить, как можно отдавать себя за всех, по его – это безнравственно. А вот за известное вознаграждение – вот это можно... А вся-то штука, вся-то бесконечность христианства над социализмом в том и заключается, что христианин (идеал), все отдавая, ничего себе не требует”. “В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен” [Достоевский, 1980^б, с. 193].

Мировая социально-философская мысль не пошла по пути Достоевского. Она отодвинула на периферию своего анализа оппозицию “Я – все люди” и переключилась на формирование теорий субъект-субъектных отношений (межличностного диалога). Это “бытие-с” у М. Хайдеггера, “со-бытие с Другим” у Ж.-П. Сартра, “бытие-друг-с-другом” у Л. Бинсвангера, “отношение Я – Ты вместо Я – Оно” у М. Бубера, “преодоление отчаяния благодаря данности Ты” у О. Больнова, “малый кайрос” как подлинность отношения “Я” с “Ты” у П. Тиллиха, ситуация, когда человек, слышащий от Другого “Ты”, воспринимает себя как “Я” у Г. Риккерта, конструирование “Я на опыте Другого” и отсюда “свободное перетекание Я в Ты” у Х. Гадамера, “каждый, кто говорит Я, адресуется к Другому” у Э. Левинаса.

В чем субъект-субъектные модели коммуникации противостоят гностицизму Достоевского? Они отказываются от безмерности, абсолютности в отношениях с людьми. Они предлагают не заниматься подражательством Иисусу Христу, а искать сакральность в поиске новой меры коммуникации. Эта мера становится отнюдь не уничтожением своего Я ради счастья Другого, всех людей, как требует Достоевский (Иисус не только не уничтожил, но возвысил свое Я, умирая на кресте). Наоборот, признание, что мое осмысление моего “Я” возможно только через смысл Другого, требует осознания себя как независимого от Другого, и одновременно Другого как независимого от моего “Я”. Только на этом равноправном основании удовлетворяется потребность в коммуникации, выстраивается ее логика и новая мера. Тип жертвования, о котором говорит Достоевский, характерен для эпохи имперско-религиозных проектов, потому что цель жертвования в таких проектах – не благо Я и не благо Другого, а благо проекта. А сегодня, когда спрос на такие проекты в мире резко упал, нужно говорить не об уничтожении личности в себе, а рассматривать смысл личности как единственно возможное основание соединения божественного и человеческого в новых формах культуры.

В формуле Достоевского “служить всем” тайно господствует гнозис – потусторонность, непостижимость, недостижимость. Доживи Достоевский до программ советских лидеров, он мог бы, кажется, быть очарован пятилетними планами КПСС и ее призывами советскому человеку посвятить всего себя всем людям: в этих планах и призывах было то, о чем мечтал, но не мог найти писатель, – “нечто неотразимо-

прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое”. Идея социализма в ее тоталитарном варианте, то есть в советском, северо-корейском, маоцзэдуновском – это последний рецидив гнозиса в теориях развития человеческого в человеке.

Яковенко и Музыкантский может быть впервые в истории анализа русской художественной литературы заметили чрезвычайно важное – гностический след яхвизма в мышлении великих русских писателей. Они не проанализировали гностическую мысль Достоевского достаточно глубоко. Неважно. Это сделают другие. Они сделали главное – указали направление дальнейших социокультурных исследований литературы.

Достоевский гениален и безусловно велик в своем анализе русской культурной специфики. Ни один российский аналитик ни до, ни после него не показал так точно патологическую глубину раскола в российской ментальности как неудачу русской культуры. Но вместе с тем, мы должны понимать, что яхвистско-гностическая альтернатива этому расколу, казавшаяся писателю откровением, пусть и прикрытая именем Иисуса, сегодня безнадежно устарела. “Гностический компонент в культуре неустрашим”, – пишут авторы книги (с. 39). И они правы, потому что человек смертен и устремленность мысли в потусторонность – предопределенная специфика человеческого. Но как составляющая социальных теорий и проектов гнозис в любой интерпретации должен быть не только бескомпромиссно, но и с презрением отброшен.

Гнозис в русской религиозной философии. Теория “нового эона” Н. Бердяева

Если после 1991 г. еще более прояснилась бесперспективность христианской философии Достоевского, то гностическое мышление русских религиозных философов, таких, как, например, В. Соловьев и Н. Бердяев, и сегодня пользуется в России популярностью. Гностицизм Соловьева легко виден в его “Чтениях о богочеловечестве”, где он доказывает, что русскому человеку не надо меняться, потому что он представляет собой самый духовный народ в мире и ближе других народов стоит к Богу. Гностицизм Бердяева менее отягощен религиозностью. Но и он стремится прорваться в потусторонность, в “не-сущее”, в ничто, к Первоначалу. И таким образом снять вопрос “Как и почему совершенный Бог сотворил этот несовершенный мир?”.

Яковенко и Музыкантский вскользь упоминают имя Бердяева. Но я, исследуя гнозис как антисоциальное явление, не могу пройти мимо этого имени, потому что Бердяев с позиции первоценности гнозиса провозглашает конец европейского гуманизма, конец эры Бога-Отца, конец эры Бога-Сына и начало эры Бога-Святого Духа, “нового эона” [Бердяев, 1994^а; 1994^б]. Его теорию “нового эона” преподают в российских вузах. И критику этой антисоциальной теории надо начинать с объяснения антигностического вклада Нового Завета в способ анализа человеческой реальности.

Начиная с проповедей Иисуса Христа, изменились основания мышления. Пусть в одной Иисусовой голове. Но с тех пор это изменение начало свое победоносное шествие по миру. Что же произошло? Вот мои соображения.

Основание мышления в Ветхом Завете формировалось гностической задачей, выраженной в словах “возлюби Бога своего”. Эта задача ставилась как мистическое слияние человека с “не-сущим” Яхве, хотя Он и провозгласил себя сущим. Основание мышления в Новом Завете формировалось уже совершенно по-другому – двойной задачей. Первая задача традиционная, гностическая – “возлюби Бога своего”. Вторая задача новая, противоположная, антигностическая – “возлюби человека”, тождественная первой². Что изменилось в результате Иисусовой рефлексии? Очень многое.

² В чем тождественность этих противоположностей? В том, что они *вместе* призваны быть новым основанием веры и, следовательно, культуры, мышления. Но поскольку эти смыслы противоположны, они не равны и могут быть сопряжены только в тождество. Иисус неоднократно подчеркивал значимость этой тождественности: «Первая из всех заповедей: “слушай Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею”: вот первая заповедь! Вторая подобная (курсив мой. – А.Д.) ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя»» (Мар. 12, 29–31).

Во-первых, раздвоилось – на божественное и человеческое – представление об основании бытия. Во-вторых, смысл божественного раскрылся, чтобы принять в себя смысл человеческого; родился принцип, нацеленный на гуманизацию/рационализацию основания мышления. В-третьих, через это раздвоение впервые была поставлена задача синтеза божественного (всеобщего) и человеческого (единичного) в способности человека к рефлексии в процессе поиска синтетической середины (особенного), к раздвоению-соединению в третьем смысле как богочеловеческом. Произошел переход от принципа безусловного следования гностической традиции в целях сохранения исторически сложившегося всеобщего как культурного основания к принципу выхода за рамки этой традиции в целях антигностической модернизации смысла всеобщего как культурного основания. Впервые была отрефлектирована потребность и необходимость права на переосмысление сущности культурных оснований. Благодаря этому прецеденту появилось право личности, то есть Право человека и гражданина в его современном смысле. Эта смена способа мышления привела к утверждению права рефлексировать по поводу смыслов божественного и человеческого, стала истоком формирования современного принципа развития как основания бытия и современной логики рефлексии по поводу смысла бытия.

В результате ветхозаветная оппозиция “сущий мир–не-сущий дух” и ее церковные интерпретации (“закон–любовь”, “разум–вера”, “разум–любовь”) в мышлении Иисуса Христа перестали быть основанием анализа смыслов божественного (Святой Дух) и человеческого (грешный разум). В эпицентре новозаветного мышления, а затем европейской культуры оказалась другая оппозиция: “гностическая традиция–антигностическая инновация”. Эта оппозиция необходимо включает в себя и “разум”, и “дух”, и “закон”, и “любовь”, и “божественное”, и “человеческое”. Но все это лишь средства в деле формирования основания и субъекта новозаветно-гуманистического развития – личности. Бессмертно значение Библии и ее методологические достижения.

Проанализировав смысл революционного изменения в способе мышления Иисуса Христа, можно дать адекватную оценку теории “нового зона” Бердяева. Яковенко и Музыкантский пишут “о сущностном дуализме русского сознания”: “Монотеизм на Руси мнимый, ритуально подтверждаемый. В представлениях же о природе мира господствует исходный, базовый дуализм” (с. 105). Это – сильный вывод.

Дуальность в мышлении неизбежна. Она заложена в культуре. Опасна не дуальность, а “базовый дуализм” как неспособность субъекта преодолеть дуальность. Он возникает, когда выбранная для анализа оппозиция определяется как конечная и не подлежащая преодолению. Такова оппозиция “Бог–человек” и в яхвизме, и в православии. Таков и ее вариант “власть–подвластный” в российских социальных отношениях. На ее сакральном полюсе “не-сущий” Бог, богопомазанный и поэтому “не-сущий” вождь, назначенный богопомазанным вождем и поэтому “не-сущий” начальник. На ее профанном полюсе – подвластный (“Аз есмь червь, а не человек”), воспринимаемый как профанное сущее. Именно фатальный дуализм сознания и преодолевал новозаветный Иисус в своем богочеловеческом.

Если Иисус релятивизирует основание мышления, то Бердяев абсолютизирует его. Если Иисус, порвав с гностической традицией, раздваивает основание мышления на божественное и человеческое, а для этого переводит божественное из потусторонности в посюсторонность, ища богочеловеческий синтез в творческой повседневности человека, то Бердяев делает все наоборот – восстанавливает “не-сущего” Бога как единственное основание менталитета, а для этого уводит творческое человеческое из повседневности в потустороннее божественное. «Дух человеческий – в плену. – утверждает Бердяев. – Плен этот я называю “миром”, мировой данностью, необходимостью. “Мир сей” не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный

путь есть путь духовного освобождения от “мира”, освобождения духа человеческого из плена у необходимости... Этот призрачный “мир” есть порождение нашего греха» [Бердяев, 1994^б, с. 39].

Но как же в таком случае быть с монизмом, о котором авторы рецензируемой книги говорят, что он мнимый? Бердяев отвечает: «Я знаю, что меня могут обвинить в коренном противоречии, раздирающем все мое мироощущение и все мое мирознание. Меня обвинят в противоречивом совмещении крайнего религиозного дуализма с крайним религиозным монизмом. Предвосхищаю эти нападения. Я исповедую *почти манихейский дуализм* (курсив мой. – А.Д.). Пусть так. “Мир” есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из “мира” нужно уйти, преодолеть его до конца, “мир” должен стореть... Свобода от “мира” – пафос моей книги. Существует объективное начало зла, против которого должно вести героическую войну. Мировая необходимость, мировая данность – аримановы. Ей противостоит свобода в духе, жизнь в божественной любви, жизнь в Плероме» [Бердяев, 1994^б, с. 43]³.

Книга Яковенко и Музыкантского позволяет в чем-то существенном пересмотреть наше привычное отношение к достижениям ученого. Бердяев страстно и убедительно обосновывал необходимость свободы русского человека. Но не принято в бердяевоведении говорить, что свободу эту он понимал не только рационально, но и через гнозис: “В подлинном высшем гнозисе есть изначальное откровение смысла, солнечный свет, падающий сверху на лестницу познания. Гнозис есть изначальное осмысливание, в нем есть мужественная активность Логоса”. “Мы стоим перед новым рассветом, перед солнечным восходом” [Бердяев, 1994^б, с. 42–43].

А вот другой Бердяев: “И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир божествен по своей природе. Человек божествен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. Все совершающееся с человеком совершается с Богом. Не существует дуализма божественной и внебожественной природы, совершенной трансцендентности Бога миру и человеку” [Бердяев, 1994^б, с. 43].

Так что же: Бердяев – монист? Может быть, Яковенко и Музыкантский неправы, и я зря мечу стрелы? Нет, правоту авторов книги подтверждает признание Бердяева: “Эта антиномия дуализма и монизма у меня до конца сознательна, и я принимаю ее как непреодолимую в сознании и неизбежную в религиозной жизни. Религиозное сознание по существу антиномично. В сознании нет выхода из трансцендентного и имманентного, дуализма и монизма. Антиномичность снимается не в сознании, не в разуме, а в самой религиозной жизни, в глубине самого религиозного опыта. Религиозный опыт до конца изживает мир как совершенно внебожественный, изживает зло, как отпадение от божественного смысла и как имеющее имманентный смысл в процессе мирового развития. *Мистический гнозис* (курсив мой. – А.Д.) всегда давал антиномические решения проблемы зла, всегда в нем дуализм таинственно сочетался с монизмом” [Бердяев, 1994^б, с. 43].

Как же оценить бердяевскую тайну?

1. Если “антиномичность не снимается в сознании, разуме”, тогда вся античная и тем более нововременная философия – просто болтовня досужих людей. Утверждение, что антиномичность “мира” и “духа” снимается лишь “в самой религиозной жизни”, также несостоятельно, потому что после расколов христианских церквей и тем более после быстрого роста в мире социальной категории нецерковных верующих различный опыт веры по-разному ставит и решает проблему снятия. А уж заявлять, что лишь “религиозный опыт изживает зло”, то есть что лишь ритуал снимает противоречия, можно только в состоянии безудержной религиозной экзальтации. Антиномичность “мира” и “духа” снимается сегодня в поиске индивидуального способа веры, который все более безрелигиозен.

³ Плерома – гностическое понятие, означающее божественную полноту, цельность.

2. “Тайна” рождается из неспособности признать, что гнозиса в чистом виде ни в осевое время не было, ни тем более не может быть в эпоху распада империй. Потребность в “гайне” происходит из неспособности признать, что гнозис в процессе развития культуры сам себя уничтожает через свою противоположность – необходимость мыслить постоянно обновляющимися оппозициями, дуализм которых преодолевается в тернарном мышлении. Поэтому прорываться в “не-сущую” Плерому после Нового Завета – бессмыслица [Давыдов, 2012].

Русская религиозная философия сегодня не нужна. Она уходит на периферию общественного интереса, потому что устарела, как устарели Ветхий Завет и народно-религиозные идеи Достоевского. Эта философия, цепляясь за гнозис, чтобы сохранить свою специфику, не сумела сделать главного – сформулировать адекватную программу развития русского человека.

* * *

Яковенко и Музыкантский указали на гностицизм как на исторически сложившуюся болезнь российского и элитарного, и массового сознания, которой и наука, и личность, и нарождающееся в России гражданское общество должны объявить беспощадную войну. Они указали на важное новое направление в развитии социально-философской мысли в России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н.* Мировоззрение Достоевского // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 2. М., 1994^а.
- Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человечества // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 2. М., 1994^б.
- Василид и Исидор (<http://nsu.ru/classics/gnosis/basilides.htm>).
- Владимиров А.* Апостолы: гностико-эллинистские истоки христианства. М., 2003.
- Гайденок П.П.* Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1998. № 4.
- Давыдов А.П.* Неполитический либерализм в России. М., 2012.
- Достоевский Ф.М.* Для предисловия // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 19. Л., 1980^а.
- Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 5. Л., 1973.
- Достоевский Ф.М.* Социализм и христианство // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 19. Л., 1980^б.
- Дьяков А.В.* Гностицизм и русская философия. Опыт историко-философского анализа. М., 2003.
- Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви (<http://www.sedmitza.ru/text/443066.html>).
- Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007.
- Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 2011.
- Яковенко И., Музыкантский А.* Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М., 2011.