

Б. Тихомиров

ДОСТОЕВСКИЙ И ГНОСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

(К постановке проблемы)*

Существует целый ряд тематически близких — и, как представляется, взаимосвязанных сокровенной внутренней связью — загадочных, странных, парадоксальных суждений, высказанных как героями Достоевского, так и самим писателем (во внехудожественной — эпистолярной, дневниковой и т. п. форме), которые издавна привлекают, даже гипнотизируют внимание исследователей, вызывая яростные споры, порождая разнообразные, иногда диаметрально противоположные, взаимоисключающие интерпретации, часто достаточно серьезные, основательные, глубокомысленные, но — тем не менее — оставляющие и даже усиливающие чувство исследовательской неудовлетворенности. Именно так: чем больше о них размышляют, пишут, спорят, тем страннее, загадочнее, парадоксальнее они вырисовываются в общем круге проблем современного изучения духовного наследия Достоевского.

Наиболее репрезентативно и выразительно этот материал может быть представлен знаменитой антиномией Христа и Истины, впервые сформулированной писателем в 1854 г., в письме к Н. Д. Фонвизиной, и затем через 17 лет вновь повторенной в разговоре Шатова и Ставрогина в романе «Бесы». Напомню вариант 1871 г.: «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной? Говорили вы это? Говорили?» (10; 196)¹.

* Публикация представляет собой первую часть доклада «„Кто же это так смеется над людьми?“ (Мотив онтологической насмешки в творчестве Достоевского и гностическая традиция)», прочитанного 25 августа на Конференции «XXI век глазами Достоевского: перспектива человечества», проходившей 22–25 августа 2000 г. в университете Тиба (Chiba), в Японии (программу Конференции см. в рубрике «Хроника»). Проблематика настоящего доклада непосредственно развивает наблюдения, сделанные в докладе «Христос и Истина в поэме Ивана Карамазова „Великий инквизитор“» (см.: Достоевский и мировая культура. СПб., 1999. № 13).

¹ Кстати, замечу, исследователи десятки раз вспоминают это место из «Бесов», но, как правило, «автономно», почти исключительно в связи с письмом к Н. Д. Фонвизиной, и почти никогда в анализе самого столь важного для всего романа диалога Шатова и Ставрогина. А ведь Шатов, возвращающий Ставрогину некогда сказанные тем слова о Христе и Истине, в начале их встречи говорит: «„Нашего“ разговора (тогда, в Швейцарии. — Б. Т.) совсем и не было: был учитель, вещавший огромные слова, и был ученик, воскресший из мертвых. Я тот ученик, а вы учитель» (10; 196). Нет ровным счетом никаких оснований выносить за рамки этого признания Шатова слова Ставрогина о Христе и Истине: «огромные слова», воскресившие Шатова «из мертвых», — эта оценка распространяется и на них.

В том же эпизоде из романа «Бесы» (чуть дальше) на вопрос Ставрогина: «...веруете вы сами в Бога или нет?» — Шатов отвечает:

«— Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие совершится в России... Я верую...

— А в Бога? В Бога?

— Я... я буду веровать в Бога.

Ни один мускул не двинулся в лице Ставрогина.

Шатов пламенно, с вызовом, смотрел на него, точно сжечь хотел его своим взглядом.

— Я ведь не сказал же вам, что я не верую вовсе! — вскричал он наконец» (10; 201).

Вот еще одна, не менее удивительная «контроверза»: Шатов, как он сам заявляет и признается, верует «в тело Христово», в то, что второе Его пришествие совершится в России, то есть верует (другое дело — *как*) в Христа, но — не веруя при этом в Бога².

Сюда же я отнесу и знаменитую оговорку Ивана Карамазова в главе «Бунт»: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, Им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять» (14; 214)³. Из внехудожественных высказываний самого Достоевского добавлю, например, черновую запись, содержащуюся в подготовительных материалах к «Дневнику писателя» 1876 г.: «Христос есть Бог, насколько земля могла Бога явить» (24; 244) и т. д. Ряд можно еще и еще продолжать.

Что питает чувство исследовательской неудовлетворенности, когда знакомишься с попытками интерпретации такого рода материала? Попробую пояснить на достаточно показательном примере с Христом и Истиной. В разнообразных и зачастую противоположных интерпретациях парадоксального признания в письме Достоевского к Н. Д. Фонвизиной: «Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28₁; 176) — издавна проявилась одна характерная черта: *так или иначе* ограничивать объем

² Этот парадокс отметил в свое время Д. С. Мережковский, который писал: «Тут уже и то отчасти удивительно, что может быть „соус из зайца“, который „не пойман“ <...> уже „православие“ — но все еще без Бога» (Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 305). Однако коллизия на самом деле еще острее: вера в Христа — без веры в Бога.

³ «...Пойми ты это», — говорит Иван Алеше, однако большинство исследователей отказываются это *понимать*, настаивая, что это и невозможно *понять*, так как неприятие «мира Божьего» автоматически означает неприятие Бога и, значит, Иван либо лукавит, искушая Алешу, либо безнадежно запутался. Но Иван настаивает: «...пойми ты это», и Алеша позже почти дословно повторяет его слова Ракитину: «Я против Бога моего не бунтуюсь, я только „мира Его не принимаю“» (14; 308). Не разворачивая сейчас это суждение, замечу, что содержащаяся в словах Ивана идея о *противоречии* между Богом и созданным Им миром оказывается *типологически* близкой антиномии Христа и Истины из письма к Н. Д. Фонвизиной; равно и оговорка в пользу Бога при отвержении Божьего мира не более парадоксальна, чем выбор Христа при отвержении Истины.

содержания, дезавуировать абсолютность либо первого, либо второго члена этой двуединой формулы.

Чаще, вслед за А. С. Долининым, первым, кажется, распространившим и на слова о Христе и Истине определение: «символ веры Достоевского»⁴, интерпретаторы стремятся ограничить, лишить абсолютного характера «Истину», свести ее, скажем, лишь к человеческой потребности в хлебе земном, к «телегам, подвозящим хлеб человечеству»⁵. В более общем плане и принципиальнее, глубже этот подход сформулировал С. Л. Франк, который писал: «Мысль выражена, по-видимому, нарочито наивно, потому что не может быть истины против Того, Кто сам есть абсолютная полнота живой Истины. Но смысл ее хорошо понятен. Высшая, последняя истина постигается в христианстве через *преодоление* истины низшего порядка — чувственного и логического — и имеет силу *вопреки им*»⁶. Однако то, что вполне понятно философу, может оказаться не вполне понятным филологу. Например, почему Достоевским в таком ответственном тексте «мысль выражена <...> нарочито наивно»?

Впрочем, и филолог Г. Г. Ермилова по поводу анализируемого текста из письма к Фонвизиной считает возможным утверждать: «Дело, действительно, не в деформации веры неосновательным гуманистическим идеалом, а в неловком слове, в его отставании от опыта духовидения»⁷. Такая позиция для меня неприемлема. Может быть, меня и можно обвинить в «филологическом протестантизме» (определение из той же работы Г. Ермиловой), но в том, что авторитетной исследовательнице представляется «неловким словом», для меня заключается корень проблемы. Я уже писал и говорил об этом неоднократно.

⁴ См.: *Достоевский Ф. М. Письма* / Под ред. А. С. Долинина. Л.; М., 1928. Т. 1. С. 513, примечания. Понятие «символ веры» употребляет в письме к Фонвизиной сам Достоевский, но, полагаю, что это относится лишь к словам: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа». И уж бесспорно, к антиномии Христа и истины невозможно отнести тут же данную писателем характеристику его «символа веры», «в котором, — пишет он, — все для меня ясно и свято». В этой связи сошлюсь на точку зрения Р. Гуардини, который, правда применительно к формулировке Ставрогина, охарактеризовал антиномию Христа и истины как «скепсис романтического отчаяния» (*Гуардини Р. Человек и вера*. Брюссель, 1994. С. 239).

⁵ См., например: *Буданова Н. Ф. Достоевский о Христе и истине* // *Достоевский. Материалы и исследования*. Л., 1992. Т. 10. С. 21–29. В размышлениях Н. Ф. Будановой даже не вполне понятно, почему эта «истина» оказывается «вне Христа», тем более что сама исследовательница цитирует слова Достоевского из черновых заметок 1880 г.: «Еще в Евангелии сказано <...> самим Христом: „Не одним хлебом будет жив человек“. Значит, наравне с духовной жизнью признано за человеком полное право есть и хлеб земной» (26; 220). Так что истина хлеба земного у Достоевского вовсе не «вне Христа», не противостоит Христовой истине, но только несоизмеримо меньше ее, занимая свое скромное место, теряясь в безмерности всеобъемлющей истины Христа.

⁶ Франк С. Л. *Смысл жизни* // Франк С. Л. *Духовные основы общества*. М., 1992. С. 194–195.

⁷ Ермилова Г. Г. *Христология Достоевского* // *Достоевский и мировая культура*. СПб., 1999. № 13. С. 41.

Для краткости изложения сошлюсь вновь на свою полемику с В.В.Дудкиным, который предложил в размышлениях по поводу антиномии Христа и Истины различать истину *экзистенциальную* и истину *гносеологическую*. По-моему, это очень верно и в целом плодотворно. Но в своем итоговом выводе: «Будучи для Достоевского истиной экзистенциальной, Христос противопоставлен истине гносеологической» — В.В.Дудкин все-таки поторопился⁸. Его формулировка сохраняет всю свою справедливость применительно к разговору героев романа «Бесы» («...что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной»). Но ведь в письме Достоевского 1854 г. сугубо подчеркнуто: «...и действительно было бы, что истина вне Христа...». То есть речь идет именно об истине *экзистенциальной*, и это ставит проблему антиномии «Христа и истины» в письме к Фонвизинной с новой остротой: в истолковании этой формулы Истина должна быть взята в максимально возможном, предельном объеме. Единственное ее ограничение может быть усмотрено только в словах самого Достоевского. В том, что это Истина — «вне Христа»⁹.

Такова одна традиция интерпретации. И таково мое отношение к ней¹⁰.

Другая, противоположная традиция заключается в «дезаурировании», «понижении статуса» второго члена сакраментальной формулы — Христа. Наиболее отчетливо эту точку зрения сформулировала С.Олливей в статье «Симона Вейль и Достоевский». Говоря об отрицательном отношении Симоны Вейль к «символу веры» русского писателя, Олливей пишет: «Она не поняла, что, кажется, Достоевский хотел сказать: если бы ему доказали, что Христос не **Сын Божий**, он продолжал бы любить Христа и преклоняться перед Ним»¹¹. Может быть, здесь эта позиция

⁸ Дудкин В. В. Достоевский — Ницше: (Проблема человека). Петрозаводск, 1994. С. 89. См. также рец. на эту книгу: Тихомиров Б. Н., Туниманов В. А. Проблема человека в наследии Достоевского и Ницше // Достоевский и мировая культура. СПб., 1998. № 11. С. 217–226.

⁹ Здесь, не углубляясь в разработку этого аспекта, отмечу предварительно, что два вербальных варианта антиномии Христа и Истины, присутствующие в письме к Фонвизинной: «Христос вне истины» и «истина вне Христа», — не являются вполне «симметричными». Они, так сказать, по-разному «отцентрированы». Если в первом случае («Христос вне истины») *грамматически* истина представлена как абсолют, а Христос мыслится за пределами этого абсолюта, как «выпавший» из него, то во втором («истина вне Христа»), — напротив, опять же *грамматически* в качестве абсолюта явлен Христос, а истина оказывается «отпавшей» от Него. То есть при всей видимой близости две эти формулировки существенно различаются «по вектору»: в первом случае преобладающим является «вектор» неверия, во втором — веры. В этом свете получает дополнительную значимость тот факт, что в тексте письма к Фонвизинной «Христос вне истины» «доказывается», а «истина вне Христа» наделяется модальным показателем «действительно». В «Бесах» же вообще речь идет только об «истине вне Христа».

¹⁰ Впрочем, отмечу, что в старой статье «О христологии Достоевского» (Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1993. Т. 11) я сам развивал идеи, близкие по подходу позиции С. Л. Франка.

¹¹ Достоевский и мировая культура. СПб., 1999. № 12. С. 214.

выражена чересчур прямолинейно; но ведь, по существу, о том же, только тоньше, изящней писал С. Н. Булгаков: «любовь ко Христу в Достоевском <...> тверже и несомненнее, <...> чем сама вера в Него»¹². Однако как в первой традиции «истина» переставала быть *в полной мере* Истиной, так и здесь, напротив, уже Христос оказывается не вполне Христом, или даже совсем не Христом – не Мессией, не Спасителем. Так что, прежде всего, при такой интерпретации рассматриваемые слова утрачивают значение «символа веры»¹³. Да и позиция Достоевского, в придачу, стремительно сближается с ренановской. Только в этом случае речь, наверное, надо было бы вести не о Христе вне истины, а об «Иисусе вне истины», ренановском Иисусе — только-человеке, исступленно и безумно верующем в то, что он Сын Божий¹⁴.

Нет, и Христа в двуединой формуле Достоевского также необходимо брать «всерьез»: как Истину — в максимально возможном объеме, в предельной полноте, так и Христа — как Спасителя, как Мессию. Только такой подход приблизит нас к действительной глубине и к бездонным противоречиям *религиозной* позиции Достоевского.

Так вот, как представляется, интерпретация, максимально приближающаяся к заданным условиям, может быть обретена и сформулирована на путях рассмотрения антиномии Христа и Истины в контексте *гностической доктрины*, где Спаситель Христос утверждается в неприимимом конфликте с Богом–Творцом¹⁵, Богом Ветхого Завета, а его миссия — в освобождении людей от власти законов созданного этим Творцом несовершенного миропорядка¹⁶.

Так, например, представление об Иисусе Христе одного из наиболее выдающихся гностиков, Маркиона, «стоит в неразрывной связи с его разделением двух богов. Иисус Христос, как сын благого бога, не может иметь ничего общего с демиургом и ничего заимствовать у него. <...> Деятельность Мессии изображается по противоположности делу демиурга.

¹² Булгаков С. Н. Русская трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сб. статей. М., 1995. С. 195.

¹³ «Достоевский любил Христа, любил Его страстно и верно, но это не дает нам ответа на вопрос: а верил ли он в Бога?» — пишет католический священник Д. Барсотти, строящий свои размышления на материале, актуальном и для настоящего доклада (Барсотти Д. Достоевский: Христос – страсть жизни. М., 1999. С. 137).

¹⁴ Это соображение косвенно подтверждает отмеченную выше (см. примеч. 9) «асимметричность» двух вербальных вариантов антиномии Христа и истины: если формулировка «Христос вне истины» в понимании Олливье оказывается тождественной формулировке «Иисус вне истины» (и замена Христа на Иисуса здесь даже проясняет суть: это — формула безверия), то во втором случае замена оказывается в принципе невозможной, так как «истина вне Иисуса», где Иисус не является абсолютom, — это просто логическое противоречие.

¹⁵ Демиургом, согласно терминологии гностиков, заимствованной ими у Платона, но как бы «с обратным знаком», ибо в платоновском диалоге «Тимей» Демиург — это благой творец.

¹⁶ На материале «Легенды о Великом инквизиторе» плодотворность такого подхода к творчеству Достоевского продемонстрирована мною в работе: «Христос и Истина в поэме Ивана Карамазова „Великий инквизитор“».

<...> Иисус Христос принес царство благодати вместо космического царства демиурга»¹⁷. «Маркион принимает концепцию Книги Бытия о творении человека, с тем исключением, что Благой Бог к этому вовсе не причастен»¹⁸. О сущности Творца гностики заключали по Его творению: в их учении демиург — это злой или несовершенный бог¹⁹. «Этому, — пишет крупнейший исследователь гностицизма Г. Йонас, — Маркион приводит доказательства из Ветхого Завета, который представляется ему „истиной“ в указанном смысле»²⁰.

«В Св. Писании <...> истинно то, что исходит от Бога и утверждается Им в жизни. Быть в истине — значит быть в мире с Богом, быть верным Его завету»²¹. При таком понимании Христос гностиков находится в принципиальном противоречии с истиной Бога-Творца, понимаемой как принцип, смысл и цель созданного Творцом миропорядка. Причем с позиций «эвклидовского ума» (прибегну здесь к терминологии Ивана Карамазова²²) такой Христос однозначно должен восприниматься как «Христос вне истины»; в общей же гностической сотериологической перспективе, напротив, истина (как атрибут Творца, то есть взятая в своем предельном выражении) предстает как «истина вне Христа».

«Верный Христу всю свою жизнь, Достоевский, однако, переживал моменты помрачения веры в Бога», — точно обозначил важнейшую

¹⁷ Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917 (фототипическое издание: Брюссель: Жизнь с Богом, 1991). С. 402–404.

¹⁸ Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 358 (примеч. 86).

¹⁹ Как подробно исследовано мною в указанной статье на материале поэмы Ивана Карамазова, корень мировоззренческой позиции Великого инквизитора — в его специфическом представлении об отношении Творца к твари как об «онтологической насмешке»: «На закате дней своих он убеждается ясно, — говорит о своем герое Иван, — что лишь советы великого страшного духа могли бы хоть сколько-нибудь устроить в сносном порядке малосильных бунтовщиков (то есть людей, человечество. — Б. Т.), „недоделанные пробные существа, созданные в насмешку“» (14; 238). «Обливаясь глупыми слезами своими, они сознаются наконец, что создавший их бунтовщиками, без сомнения, хотел посмеяться над ними», — говорит о человечестве сам Великий инквизитор (14; 233). Впрочем, в целом христоборческий бунт Инквизитора охарактеризован в статье как своеобразный «отрицательный» гностицизм, гностицизм, «вывернутый наизнанку».

²⁰ Йонас Г. Указ. соч. С. 149.

²¹ Истина // Василенко Л. И. Краткий религиозно-философский словарь. М.: Истина и жизнь, 1998. С. 90.

²² «Но вот, однако, что надо отметить, — говорит Иван Карамазов, — если Бог есть и если Он действительно создал землю, то, как нам совершенно известно, создал Он ее по эвклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства...» (14; 214). Замечу в этой связи, что по прямому смыслу слов Ивана человеческий «эвклидовский ум» способен вполне аутентично постигать сущность «земного закона», в точном соответствии с тем, как «Бог <...> создал землю»; но он бессильен, и опять же по некоему Божественному «умыслу», сколь-нибудь приблизиться к истине «миров иных», ибо Иван «сомневается в том, чтобы вся вселенная или, еще обширнее — все бытие было создано лишь по эвклидовой геометрии» (Там же). Сомнение Ивана также допускает интерпретацию в гностической системе координат, ибо бог-демиург гностиков не является ни всемогущим, ни единственным. Он создатель лишь «нижнего мира» — одного из многих и наиболее удаленного от «божественного центра».

коллизию религиозного мировоззрения писателя французский славист Л. Аллен²³. Но что значит «верность» Христу (та самая «верность», предельный случай которой как раз и предстает перед нами в рассматриваемой антиномии) — в «моменты помрачения веры в Бога»? Как можно сохранить веру в Христа как Спасителя, не утратить влекущего обаяния Его «сияющей личности», когда возникает сомнение в благодати Творца, в благодати созданного Творцом мира? Гностическая доктрина, как представляется, предлагает здесь *единственно возможное* решение. «По сути, Маркион восстает против бога низшего, чтобы возвеличить бога высшего», — точно отмечает А. Камю²⁴. То есть противопоставление Христа (как Сына высшего, благого Бога) и бога-творца — несовершенного и злобного демиурга, как раз и является в гностицизме *инструментом христодиици*. И в этом кроется причина неслучайности проявлений «гностического соблазна» в последовательно *христоцентрическом* религиозном мирозерцании Достоевского. Соблазна, который вновь и вновь возрождался в моменты отчаяния, «моменты помрачения веры в Бога» и в последовательной борьбе с которым, в конечном счете, «закалялась» и утверждалась вера писателя, о чем он сам выразительно сказал в хрестоматийно известных словах из предсмертной записной книжки: «через большое горнило сомнений моя осанна прошла» (27; 86)²⁵.

Я далек от намерения утверждать, что обращение к гностической традиции способно дать универсальный «ключ» ко всем загадкам, возникающим при изучении религиозных аспектов мировоззрения и творчества писателя. Применительно к наследию Достоевского подобные «отмычки», по-моему, невозможны и не годятся в принципе. Но в случае с Христом и истиной гностическая доктрина оказывается единственной максимально отвечающей заданным условиям парадигмой, позволяющей взять Христа и Истину в предельном объеме, не в относительном, а в абсолютном их значении²⁶ и в то же время соединить их

²³ Аллен Л. Достоевский и Бог. [СПб., 1993]. С. 48.

²⁴ Камю А. Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 143.

²⁵ Несмотря на устойчивое присутствие в наследии Достоевского гностических элементов и даже на отдельные случаи наиболее адекватного истолкования авторских смыслов именно в гностической парадигме, в целом религиозное мировоззрение писателя должно быть признано *антигностическим*. Прежде всего это находит выражение в подлинном символе веры Достоевского, который он неоднократно формулировал цитатой из Евангелия от Иоанна (1: 14): «слово плоть бысть» (11; 111, 113, 179, 188), и в связанном с ним комплексе представлений, например, вере в личное *телесное* воскресение (см.: 30; 14). А приведенное в начале статьи высказывание из записной книжки писателя: «Христос есть Бог, насколько земля могла Бога явить» (24; 244) и вообще культ *земли*, проходящий «красной нитью» через все «великое пятикнижие» — от «Преступления и наказания» до «Братьев Карамазовых» — и настораживающий некоторых ортодоксально ориентированных интерпретаторов, как кажется, могут быть адекватно интерпретированы именно как *антигностическое заострение*.

²⁶ Конечно же, противоречие не снимается окончательно и здесь и в принципе будет сохраняться при *любой* интерпретации, так как «вне истины» допускается Христос, сказавший: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоан. 14: 6). Следовательно, при сохранении верности *евангельскому* Христу вновь приходится различать

в такой «конфигурации», где Христос будет вне истины и истина вне Христа. Уникальность логически непротиворечивого разрешения антиномии Христа и истины, достигаемого при рассмотрении ее в гностической парадигме, с одной стороны, и бесспорное, имеющее объясняющее значение присутствие принципиальных элементов гностического учения в христорборческой позиции Великого инквизитора²⁷ и в ряде других текстов писателя — с другой, заставляет со всей серьезностью поставить проблему взаимосвязей, соотношения наследия Достоевского и гностической традиции и предпринять комплексное ее рассмотрение. Наблюдения над некоторыми другими произведениями Достоевского дают данные, подтверждающие плодотворность такого подхода²⁸.

истину высшего и низшего порядка, хотя и в более радикальном варианте, чем это сформулировано С. Л. Франком. Но в пределах этого мира истина как атрибут Бога-Творца тем не менее получает абсолютное значение, хотя и постулируется, что «вся вселенная или, еще обширнее — все бытие» (здесь цитирую Ивана Карамазова), или «миры иные» (Зосима), созданы по иным законам, чем земной закон демиурга.

²⁷ См. в указанной статье «Христос и Истина в поэме Ивана Карамазова „Великий инквизитор“». Здесь же предпринята первоначальная разработка вопроса о возможных источниках знакомства Достоевского с гностическими учениями.

²⁸ В последующих частях доклада под заданным углом зрения анализировалась глава «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» (из романа «Братья Карамазовы») в ее связях с главой «Великий инквизитор», а также привлекался материал «Записок из подполья», «Идиота», «Бесов». Тезисы доклада опубликованы: The International Conference on Dostoevsky-2000 «The Twenty-first Century through Dostoevsky's Eyes: The Prospect for Humanity». Chiba University, 22-25 August, 2000. Abstracts. Chiba, 2000. P. 33. Здесь же см. тезисы доклада К. А. Степаняна «Тема двойничества в понимании человеческой природы у Достоевского» (P. 30-31), где также при анализе творчества писателя широко привлекается гностический контекст.