

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 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 значимых 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 подхода.²⁸

Татьяна Касаткина

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
Москва*

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА С ПРИРОДОЙ В ХРИСТИАНСКОМ МИРОСОЗЕРЦАНИИ ДОСТОЕВСКОГО

Две точки зрения, два взгляда на взаимоотношения человека с природой в XIX веке были особо выделены Достоевским, удостоившись создания могучих символических образов.

Первый взгляд — взгляд позитивизма и материализма, формулируемый Достоевским так: «Учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть» (20; 175). Оценивая этот взгляд, он указывает просто на недостаточность фактов у приверженцев этого учения для

сколько-нибудь обоснованных выводов.¹ И записывает свой тезис: «Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная» (20; 175).

Второй взгляд, которому также противостоит тезис Достоевского, наиболее отчетливо оформлен в полемике с ним Константина Леонтьева.

В этом докладе, конечно, нет возможности подробно останавливаться на анализе взглядов последнего, но одно — может быть, центральное для него — положение должно быть разобрано, ибо, помимо всего прочего, его иногда принимают за истинно православный взгляд на вещи.

Если, возражая материалистическому взгляду, Достоевский утверждает неокончателъность и неестественность даже для вещества «косности», то в споре с точкой зрения, выразителем которой был Леонтьев, речь идет об *отношении* к этому самому «косному веществу», «вселенной и наружной форме ее» — природе. По этому поводу (хотя и все время придавая мысли социальную окраску) Леонтьев высказывался неоднократно, но одно из наиболее опрометчивых его высказываний, сделанных задолго до полемики с «розовыми» христианами, раскрывает нам суть его позиции. В статье «Чем и как либерализм наш вреден?» он пишет: «ибо я не верю, чтобы жизнь могла бы когда бы то ни было стать храмом полного мира и абсолютной правды...»²

Слово «жизнь» употреблено здесь без определений и ограничений — таким образом, получается, что он вообще не верит в *жизнь*, в которой лев и агнец возлягут рядом и дитя поведет их; для него жизнь — известная ему жизнь — длится до тех пор, пока лев пожирает агнца. А потом наступает конец, и *что-то* — что-то такое, что нельзя назвать жизнью, что уже не есть жизнь. То есть для Леонтьева будущая жизнь — не возрастание жизни, как для Достоевского, не «синтез», не восхождение к своему истинному, не поврежденному смертью состоянию — но истощение и *превращение* жизни. Этот же взгляд доминирует в статье «О всемирной любви»: «Вера в божественность Распятого

при Понтийском Пилате Назарянина, Который учил, что на земле все неверно и все неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней — вот та *осязательно-мистическая* точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди».³ И далее: «*Ничего нет верного в реальном мире явлений. Верно только одно, одно только несомненно — это то, что все здешнее должно погибнуть!*»⁴. Леонтьев говорит так, будто Бог не приходил в этот мир, и уж, во всяком случае, *не остался в нем и с ним*, как свидетельствует о том само бытие Церкви Христовой.

«Мы не знаем, — настаивает Леонтьев — что будет *на той новой земле и на том новом небе*, которые обещаны нам Спасителем и учениками Его, по уничтожении *этой* земли со всеми человеческими делами ее; но на земле, *теперь нам известной, и под небом, теперь нам знакомым*, все хорошие наши чувства и поступки: любовь, милосердие, справедливость и т.д. — являются и *должны являться всегда* лишь тем *коррективом* жизни, тем *паллиативным лечением* язв, о которых я упоминал выше».⁵

Леонтьев говорит так, словно знает лишь языческую землю, которая должна погибнуть и гибели которой он радуется, и не знает христианской земли, земли, испытавшей Воплощение и Преображение Господне.⁶ Он говорит так, как будто не верит в грехопадение человека и *искажение* мира его грехом, но считает мир *так созданным*, и будущую жизнь — не исправлением искажения, не возвращением к замыслу, а *неведомым новым*. Он говорит, как буддист, как, может быть, индуист, видящий в действительности лишь «покрывало майи», разрисованный занавес, скрывающий сцену, на которой должно начаться истинное действие (и которое, может быть, есть всего лишь торжество Ничто), но не как христианин, верующий в Бога, не сметающего прочь неудавшееся творение, исказившее себя отпадением от Творца, но сходящего в мрак и смрад ставшей смертной жизни, чтобы, приняв на себя все последствия этого искажения, — исцелить это испорченное творение. К воззрению

Леонтьева полностью применимы слова, сказанные об иконоборцах: «отказываясь от последствий Боговоплощения, от освящения видимого, материального мира, они тем самым подрывали все домостроительство нашего спасения. **Само воплощение Бога теряло свой смысл**»⁷.

Естественно, человека, стоящего на позиции Леонтьева, должны раздражать нежность и доверие к природе, проявляемые старцем Зосимой, его убеждение, что «с ними (с животными — Т.К.) Христос еще раньше нашего» (14; 268). Между тем, именно Достоевский, как и его герой, вполне ортодоксальны.

В отношении Достоевского к земле, к природе и животным, наиболее наглядно явленном в образе брата Зосимы Маркела, просящего прощение у птичек буквально такими словами: «Птички Божии, птички радостные, простите и вы меня, потому что и перед вами я согрешил... была такая Божия слава кругом меня: птички, деревья, луга, небеса, один я жил в позоре, один все обесчестил, а красы и славы не заметил вовсе» (14; 263), — присутствует постоянная память о вине человека перед землей и ее обитателями, вине, все время возобновляющейся (старец Зосима говорит: «Человек, не возносись над животными: они безгрешны, а ты со своим величием гноишь землю своим появлением на ней и след свой гнойный оставляешь после себя — увы, почти всяк из нас» — 14; 289), но с которой вообще начинается христианская «историческая» память, ибо эта вина — грехопадения, отпадения от Бога, совершенного человеком. Засвидетельствованная в книге Бытия: «проклята земля за тебя» (см.: Быт. 3, 17–19), вина эта подтверждается в послании апостола Павла Римлянам **упованием** всей твари на человека: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорила суе не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне...» (Рим. 8, 19–22).

Земля, созданная для райской радости, проклята за **человека**, страдает с человеком и за человека **безвинно**. Мит-

рополит Сурожский Антоний, говоря о церковных Таинствах, поясняет: «Таинства являются действиями Божиими, совершаемыми в пределах Церкви, в которых Бог Свою благодать дает нам посредством того вешнего мира, в котором мы находимся, который нами предан в рабство, изуродован, сделан порой таким страшным, но который только несет на себе *последствия* человеческого греха — сам он не грешен. Святой Феодор Студит в одном из своих поучений говорит, что мироздание, в котором мы живем, как бы оно ни потеряло свой путь, — не выбрало ложного пути, а было направлено по этому пути человеком, оторвавшимся от Бога. И он дает такой образ: мироздание в его одичании подобно коню, который скачет, разъяренный, потерявший всякое понятие о том, куда ему скакать и что делать, потому что всадник пьян... Мы опьянели грехом; и тот мир, который мы были призваны вести к его полноте, уже не может ее найти, потому что *мы* опьянели — не потому что мир грешен или уродлив».⁸

По поводу же грядущей «новой земли и новых небес», по мнению Леонтьева, означающих уничтожение старых («се творю все новое»), уместно привести суждение Вяч. Иванова, по его собственным словам, «ученически» излагающего концепцию мира и человека, принадлежащую Достоевскому. «В Новом Завете слова «земля» и «мир» имеют свои собственные значения, отличные от обыденного словоупотребления. «Земля» ассоциируется со светом, «Мир» — с тьмой. «Мир» ненавидит воплощенное Слово, и те, кто воспринял Слово, ненавидят «мир». «Земля» покрыта и окутана «миром», но сама ему не принадлежит. Так же как шестой муж самаритянки не ее муж, так же Князь Мира сего не есть истинный супруг Земли, но лишь ее сутенер. Его господство над нею и есть, на самом деле, «Мир». «Мир» — наличное состояние Земли, Земля лишь внешним образом управляется Люцифером — в своем существовании, но не в своем существе. Седьмой жених — Жених Небесный, обещанный и страстно ожидаемый, Тот, кого женщина узнала в незнакомце, попросившем у нее напиться».⁹

Память обо всем этом претворяется в понимание долга христианина перед землей и ее обитателями — долга избавления от этих страданий. Искупление Христово пришло не только к отпавшим от Бога людям, но и к страдающей за людей земле. Безвинная земля и все, населяющие ее, — уже Божьи, они не Божьи только в той степени, в какой человек остается разлученным с Богом своей злой волей. Именно об этом удивительное поучение Зосимы: «Истинно (...) все хорошо и великолепно, потому что все истина. Посмотри (...) на коня, животное великое, близ человека стоящее, али на вола, его питающего и работающего ему, понурого и задумчивого, посмотри на лики их: какая кротость, какая привязанность к человеку, часто бьющему его безжалостно, какая незлобивость, какая доверчивость и какая красота в его лике. Трогательно даже это и знать, что на нем нет никакого греха, ибо все совершенно, все кроме человека, безгрешно, и с ними Христос еще раньше нашего (...) ибо для всех Слово, все создание и вся тварь, каждый листик устремляется к Слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие. Вон (...) в лесу скитается страшный медведь, грозный и свирепый, и ничем-то в том не повинный» (14; 268).

Поэтому, в сущности, изменение земли может произойти в одно мгновение, актом веры человека, что всегда виделось и страстно желалось Достоевскому; так можно желать лишь того, что достижимо — стоит лишь руку протянуть, но почему-то руки всегда оказываются связанными. Эта связанность рук и есть, по Достоевскому, «неверие» («а вся беда ваша в том, что вам это невероятно», — напишет он в удивительном своем откровении «Золотой век в кармане»).

Исцеление, исправление человека видится Достоевскому достижимым путем применения, на первый взгляд, вполне «земных», можно сказать, социальных, мер; его, действительно, можно счесть за социального реформатора, вполне прагматичного, хотя при этом и утопичного (сочетание, характерное для всех социальных реформаторов), если не принимать во внимание метафизического смысла

предлагаемых им мер. Меры эти — «Сад» («Земля и дети» — 23; 95–99). Человек, по Достоевскому, должен рождаться и возрастать в Саду, даже если потом жить и работать ему придется в городе, и он должен знать, что и старость свою он сможет провести в Саду, на земле. Это не гигиеническая, но метафизическая реформа. Говоря о том, что человек оторвался от корней, Достоевский имеет в виду и метафизические корни — память о том, что человек создан для иной жизни и для иной жизни дана была ему земля, то есть память о рае. Эту память хочет оживить Достоевский,¹⁰ давая человеку возможность родиться в «Саду» и знать, что ему предназначено туда вернуться. Он как бы в пределах человеческой жизни предлагает повторить путь человечества в целом.

Характерно, что и городу («фабрике») тоже находится место в Саду, город и Сад «в конце концов» сочетаются у Достоевского в каком-то новом единстве, что напоминает нам о грядущем *Городе*, Новом Иерусалиме, который составит обновленное человечество. Метафизический путь — от Сада к Городу (путь, так страшно искаженный в земной эмпирике) оказывается отраженным в том, что принято называть «утопией» Достоевского.

И все же тезис Достоевского конспективен и, в силу этого, темен, и, на первый взгляд, может показаться, что есть основания говорить об уклоне его автора в пантеизм. Но пантеистическое прочтение было бы неправильным. Достоевский вовсе не утверждает, что «Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества есть Бог»; он говорит, что к уничтожению косности и смерти ведет синтез «центра» и вселенной, и наружной формы ее — вещества, что возможно лишь Богу, подающему косному веществу, твари «жизнь вечную». Этот тезис есть, на самом деле, наиболее полное исповедание Православия, православного отношения к видимому миру, к природе, переложение слов апостола Павла: «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Ибо нигде, ни в каком более учении, к «косному веществу» нет такого уважения и доверия, как в Православии. Возможности мате-

рии, возможности твари явлены нам в Воплощении и в Преображении Господнем. Вот как говорит о них митрополит Сурожский Антоний: «Мы не можем без недоумения думать о Воплощении: как оказалось возможно, что человеческая плоть, материя этого мира, собранная в теле Христовом, могла не только быть местом вселения Живого Бога — как бывает, например, храм — но соединиться с Божеством *так*, что и *тело* это пронизано Божественностью и восседает теперь одесную Бога и Отца в вечной славе? Здесь прикровенно открывается перед нами все величие, вся значительность не только человека, но самого материального мира и неописуемых его возможностей — не только земных и временных, но и вечных, Божественных. И в день Преображения Господня мы *видим*, каким светом призван воссиять этот наш материальный мир, какой славой он призван сиять в Царстве Божиим, в вечности Господней... И если мы внимательно, всерьез принимаем то, что нам здесь открыто, мы должны изменить самым глубоким образом наше отношение ко всему *видимому*, ко всему *осязаемому*; не только к человечеству, не только к человеку, но к самому телу его; и не только к человеческому телу, но ко всему, что телесно вокруг нас ощутимо, осязуемо, видимо... Все призвано стать местом вселения благодати Господней; все призвано когда-то, в конце времен, быть вобрано в эту славу и воссиять этой славой».¹¹

В силу всего сказанного становится понятным различие путей и результатов деятельности двух таких похожих, на первый взгляд, и, на самом деле, противоположных друг другу героев, как Мышкин и Алеша Карамазов. Мышкин, тоскующий о стройном хоре, в котором «всякая мушка участница», желает *вернуться к нему*, но как только человек приближается к этому «хору», чтобы примкнуть к нему, чтобы следовать за ним, в него впиваются зубы — или, скорее, зубья — колес гигантской холодной мертвой машины — зубья «законов природы», природы, самим человеком отторгнутой от Бога и вращающейся в своем одиночестве в непрерывной механической смене бытия и небытия. Человеку *некуда* возвращаться, он сам погубил свой рай.

Но человек может стать **во главе** этого хора и повести его к соединению с «мирами иными», стать на место, изначально предназначенное для человека Господом и впервые занятое Христом. Именно это место на перекрестке миров — на Кресте¹² — занимает Алеша Карамазов в главе «Кана Галилейская». Крест и перекресток, место человека как связующего звена творения и Творца, отчетливо выражено в действии Алеши, душу которого, как потом говорил он всю жизнь с твердою верою в свои слова: «Кто-то посетил (...) в тот час» (14; 328). В момент «посещения» он «как подкошенный повергся на землю», «целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и исступленно клялся любить ее, любить **во веки веков**» (14, 328). Не примкнуть к закону земли, таким образом, призван человек, и не оставить, не покинуть поруганную им землю, устремившись к «мирам иным», как желалось бы Леонтьеву, но восстановить достоинство твари, освободить ее «от рабства тлению в свободу славы детей Божиих». Во веки веков останется человек неразлучным с землей, исцеленной его любовью.¹³

Если «косной природе» материалистов соответствует у Достоевского образ **огромной машины**, то леонтьевскому типу отношения к природе соответствует образ **засеченной лошади** (образ коня и всадника традиционен в христианской литературе для выражения отношений тела и души, мироздания и человека: то есть духа и материи): лошади, которую убивает Миколка на том основании, что она «сердце ему надрывает», лошади, которую грузят не по силам и бьют за то, что вскачь не идет. И в этом отношении странным образом сходятся и материалисты, и Леонтьев. Действительно, зачем беречь то, что так или иначе обречено смерти и тлению?

Но христианин Достоевский создает и образ истинного отношения к природе, без которой, оказывается, невозможен никакой «переезд» к новой и лучшей жизни. И образ этот возникает в последнем романе в мечте капитана Снегирева и сына его Илюшечки о переезде из «нашего нехорошего города» «в другой, в хороший город»: «Обрадовался я

случаю отвлечь его от мыслей темных, — рассказывает Снегирев, — и стали мы мечтать с ним, как мы в другой город переедем, лошадку свою купим да тележку. Маменьку да сестриц усадим, закроем их, а сами сбоку пойдем, изредка тебя посажу, а я тут подле пойду, потому лошадку свою поберечь надо, не всем же садиться, так и отправимся. Восхитился он этим, а главное, что своя лошадка будет и сам на ней поедет. **А уж известно, что русский мальчик так и родится с лошадкой»** (14; 189). И по мере того, как, при содействии Алеши Карамазова, мечта приближается к реальности: «Да знаете ли вы, что мы с Илюшкой, пожалуй, и впрямь теперь мечту осуществим: купим лошадку да кибитку, да лошадку-то вороненькую, он просил непременно чтобы вороненькую, да и отправимся, как третьего дня расписывали (...) Ну так посадить бы маменьку, посадить бы Ниночку, Илюшечку править посажу, а я бы пешечком, пешечком, да всех бы и повез-с...» (14; 192) — «тележка» приобретает черты «колесницы мироздания»,¹⁴ колесницы, управляемой Илией, в которую впряжена сама черная земля, и ее не отягощая, но щадя и бережно направляя, ведет («везет») вместе со всеми ее обитателями в «новый хороший город» ничтожнейший из героев романа капитан Снегирев.

Владимир Захаров

Петрозаводский государственный университет

«ПАРАДОКС НА ПАРАДОКСЕ»: ДОСТОЕВСКИЙ О БУДУЩЕМ РОССИИ

«Парадокс на парадоксе» — так сам Достоевский определил жанр и стиль своих рассуждений о России в июньском выпуске «Дневника писателя» за 1876 год.

Об этом он писал Всеволоду Соловьеву, который восторженно откликнулся на «парадоксы» Достоевского о Жорж Занд, о России и Европе, «восточном вопросе», о «милой девочке» и об отношении автора к ней.