



Джон Гивенс

•

# Образ Христа в русской литературе

Достоевский, Толстой,  
Булгаков, Пастернак



Современная западная русистика

«Современная западная русистика» /  
«Contemporary Western Rusistika»

Джон Гивенс

**Образ Христа в русской  
литературе. Достоевский,  
Толстой, Булгаков, Пастернак**

«Библиороссика»

2018

УДК 791.43.03  
ББК 85.373(2)

**Гивенс Д.**

Образ Христа в русской литературе. Достоевский, Толстой, Булгаков, Пастернак / Д. Гивенс — «Библиороссика», 2018 — («Современная западная русистика» / «Contemporary Western Rusistika»)

ISBN 978-5-6046148-7-7

Исследование Джона Гивенса рассматривает образ Христа — который не есть Христос — в произведениях четырех классиков русской литературы, в каждом случае анализируя культурный, социальный, политический и богословский контекст, необходимый для понимания эволюции восприятия Христа. В понимании автора, этих писателей объединяет литературный апофатизм как богословский метод, принятый и модифицированный в качестве инструмента литературного анализа, призванного заново открыть Христа обществу. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 791.43.03

ББК 85.373(2)

ISBN 978-5-6046148-7-7

© Гивенс Д., 2018  
© Библиороссика, 2018

## Содержание

Слова благодарности	6
Введение	8
Глава 1	18
Вера и неверие в российском обществе	18
Русские писатели в век неверия	22
Конец ознакомительного фрагмента.	26

**Джон Гивенс**  
**Образ Христа в русской**  
**литературе. Достоевский;**  
**Толстой; Булгаков; Пастернак**

*Анне и Уиллу*

*Памяти Мэриан и Келвина Швенк*

John Givens  
**The Image of Christ In Russian Literature**  
Dostoevsky, Tolstoy, Bulgakov, Pasternak

Northern Illinois University Press  
2018

Перевод с английского Ольги Бараш



© John Givens, text, 2018  
© Northern Illinois University Press, 2018  
© О. Я. Бараш, перевод с английского, 2021  
© Academic Studies Press, 2021  
© Оформление и макет. ООО «Библиороссика», 2021

## Слова благодарности

На эту книгу меня вдохновили беседы с бывшим католическим священником о связи между поисками исторического Иисуса и Христом веры в романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита», когда я впервые разобрал этот роман со студентами в рамках своего курса советской литературы. Хотя в основном наши разговоры вращались вокруг исторической школы библейской критики и аспектов Западной и Восточной христологии, диалог мы начали с одного из первых вопросов, которые Воланд задает двум своим собеседникам-атеистам на скамейке в сквере у Патриарших прудов, – вопроса о пяти доказательствах существования Бога. Как ни странно, в примечаниях к двум последним, хорошо себя зарекомендовавшим переводам романа не было сказано ни слова о том, что это за доказательства, хотя едва ли многие читатели знали, кто их автор, или вообще помнили их. Мой собеседник знал, помнил и говорил о них подробно и охотно, безо всяких понуканий с моей стороны. Этим священником был мой отчим. Слушая его рассказы о «Пяти путях» Фомы Аквинского и обсуждая с ним, зачем Булгаков заставил дьявола отстаивать существование не только Бога, но и Иисуса, я понял, что нашел бесконечно увлекательную тему. Келвин Швенк, «священник вовек по чину Мелхиседека», стал таким образом главным вдохновителем и путеводной звездой этого исследования, хотя и не дожил до того момента, как я его закончил. Я посвящаю эту книгу его памяти и памяти моей матери.

Есть и многие другие, перед кем я в той или иной степени в долгу. Моя коллега Анна Александровна Масленникова, ранее работавшая в Санкт-Петербургском государственном университете, внимательно прочитала каждую страницу моей рукописи и обогатила ее множеством ценных идей и предположений, а кроме того, оказывала мне постоянную поддержку в процессе написания. Ее замечания и комментарии моих анонимных читателей-рецензентов были исключительно важны: они заставляли меня с максимальной убедительностью обосновывать свои аргументы и спасали меня от ошибок. Я благодарю их всех за ценное критическое вмешательство. Также важным для меня было то, что рукопись читали Гэри Сол Морсон и Кэтлин Парте, чьи комментарии на разных этапах моей работы были пронизательными и полезными. Благодаря вкладу всех моих вдумчивых комментаторов книга стала лучше, и если в ней остались ошибки, то они целиком на моей совести.

Все тематические исследования, вошедшие в книгу, были в той или иной форме представлены на ежегодных славистических конференциях Среднего Запада или съездах участников Ассоциации славянских, восточноевропейских и евразийских исследований (ASEEES), и я благодарю эти организации за создание таких благоприятных условий для распространения научных идей. Я также благодарю всех тех участников этих конференций, которые интересовались моими идеями и помогали мне их развивать. Одним из первых и весьма плодотворных собраний, продвинувших мою работу в этой области, стал однодневный симпозиум в Мемориальной художественной галерее Рочестерского университета, прошедший в ноябре 2008 года и посвященный значимости зрительного образа в русской и советской культуре. Я благодарен директору учебных программ галереи Марлен Хаманн-Уитмор и куратору отдела европейского искусства Нэнси Норвуд за то, что пригласили меня участвовать. Моя бывшая докторантка, а ныне коллега из Рочестерского института технологий Елена Рахимова-Соммерс также организовала в апреле 2013 года однодневный симпозиум по русской культуре, где я представил фрагменты своей книги в самой понимающей и вдохновляющей академической среде, за что очень признателен Елене.

Я также благодарю Питера Ленни, проректора по работе с профессорско-преподавательским составом Рочестерского университета, который поддержал мою просьбу об академическом отпуске весной 2009 года, что дало хороший старт этой книге, и моего научного асси-

стента Катарину Шандер за тщательную и профессиональную помощь в последний год работы над рукописью. Мои студенты-литературоведы в Рочестерском университете, особенно слушатели моего учебного курса «Образ Христа», стали для меня вдумчивыми собеседниками по многим вопросам, которые я исследую в этой книге, и я благодарен им за энтузиазм и интерес. Особого упоминания заслуживает одна из этих студенток, Меган Де Уотерс. В 2011 году Меган написала впечатляющую 187-страничную курсовую работу о «патологическом верующем» в художественной прозе Достоевского. Ее интерес к взаимодействию болезни и апофатизма в метафизических исследованиях писателя был основой для нашего плодотворного диалога о богатстве апофатического подхода к духовности – ключевого элемента в моем собственном подходе к этой теме. Райан Прендергаст с моего родного факультета в Рочестерском университете и Майкл Рулинг из Рочестерского института технологий обеспечивали мне поддержку и вели интеллектуальный диалог на протяжении всего процесса создания книги, и я благодарю их за проницательность, профессиональную солидарность и дружбу.

Я признателен сотрудникам издательства Northern Illinois University Press – внутреннему рецензенту Эми Фарранто и редактору серии православных исследований Рою Робсону за их щедрую поддержку и помощь на протяжении всего процесса рецензирования. Также выражаю искреннюю благодарность превосходному редактору моей рукописи, чей острый глаз и абсолютный слух существенно улучшили окончательный вариант моей книги, и главному редактору Нейтану Холмсу, который провел меня через этап редактирования и следил за всеми аспектами подготовки книги к печати. Под их коллективным руководством моя рукопись стала неизмеримо лучше, я не мог бы и мечтать о более профессиональном и чутком издательском процессе. Я также хотел бы поблагодарить переводчика Ольгу Бараш и редактора Юлию Исакову за их отличную работу над русской версией моей рукописи. Кроме того, я также очень благодарен сотрудникам издательства Academic Studies Press за то, что они выбрали мою книгу для своей серии «Современная западная русистика», а также за их профессионализм и поддержку.

Мой брат-близнец Джим всегда был для меня надежным оплотом, моей поддержкой и опорой, как сказал бы Тургенев. На протяжении многих лет он интересовался моей работой и всячески меня подбадривал. Моя жена Лора, хотя и не сшила мне шапочку с буквой «М», как Маргарита для своего любимого автора, была самой яркой защитницей и ревностной сторонницей этой рукописи. Она сделала наш подвальный кабинет – совсем как подвальную квартиру Мастера – прибежищем творчества, и в этом сюжете она, как Маргарита, гораздо важнее его автора. Я посвящаю эту книгу нашим детям, Анне и Уиллу, которые выросли, наблюдая, как их отец сидит за компьютером, пишет и переписывает. Они удерживали меня в реальном мире и постоянно напоминали, что кроме книг в моей жизни есть и другие радости.

Некоторые фрагменты этой книги уже издавались в других вариантах. Отрывки из глав 2 и 5 вышли в виде работы «Христос Толстого против Христа Достоевского: повесть о двух христологиях» (*Tolstoys Jesus versus Dostoevsky's Christ: A Tale of Two Christologies*) в сборнике *From Russia, with Love Symposium Proceedings* (Рочестер, Рочестерский институт технологий, 2014. С. 13–26). Главы 3 и 4 в других версиях – это соответственно “A Narrow Escape into Faith? Dostoevsky's *Idiot* and the Christology of Comedy” (*Russian Review* 70.2011. № 1. С. 95-117) и “Divine Love in *War and Peace* and *Anna Karenina*” (*Записки русской академической группы в США II Transactions of the Association of Russian American Scholars in the USA* 34.2010. С. 165–190). Они перепечатаны здесь с любезного разрешения этих журналов.

## Введение

# Образ Христа и русская литература

*Образ Христов храним, и воссияет как драгоценный алмаз всему миру...*

*Буди, буди!*

**Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы**

Если бы из всего творчества Ф. М. Достоевского мы знали только произведения, написанные после сибирской ссылки, а из Л. Н. Толстого – только созданные им в последние тридцать лет жизни, мы бы наверняка решили, что вся русская литература только и вращается вокруг образа Иисуса Христа, настолько важными в жизни и творчестве этих писателей предстают Христос и его учение. На самом деле, конечно, это не так. Русская литература двух последних столетий имеет не менее светский характер, чем любая из литератур европейских соседей России. И в то же время русская литература, как и европейская, формировалась и развивалась внутри культуры, в искусстве, духовности и мысли которой на протяжении веков господствовали образ Иисуса, христианская вера и религиозная практика. Что до русской литературы, мы даже можем утверждать, что в самых ранних формах – многочисленных проповедях и житиях святых – она и не существовала помимо Иисуса, так как в этих произведениях речь шла едва ли не исключительно о жизни в согласии со словами и делами Христа.

Конечно, мы можем говорить, что в России есть христианская литература, так же как в Англии, где проза предполагает наличие единой национальной веры, общих ценностей и общего религиозного наследия; все это отражается в повседневной жизни и представлениях литературных героев и героинь. Это общее духовное наследие и общенациональная религия, однако порожденные ими обычаи и нравы представляют собой в романах главным образом общий культурный фон, а основные проблемы преимущественно касаются других сфер. В первую очередь мы вспоминаем британскую прозу XIX века, например романы Дж. Остин, Дж. Элиот, сестер Бронте и большую часть произведений Ч. Диккенса, в которых англиканская вера – лишь одна из граней мира, где обитают персонажи, созданные этими авторами. Как мы увидим в главе 1, то же касается и русской литературы.

С другой стороны, классические произведения откровенно христианского характера в обеих культурах занимают значительное место. В Британии это в первую очередь «Потерянный рай» Дж. Мильтона (1667), «Путь паломника» Дж. Беньяна (1678), «Рождественская песнь» Ч. Диккенса (1843) или «Письма Баламута» К. С. Льюиса (1942). В России выдающиеся примеры такой литературы – «Житие протоиерея Аввакума, им самим написанное» (1672–1675, впервые опубликовано в России в 1861 году), «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя (1847), «Соборяне» Н. А. Лескова (1872) или «Братья Карамазовы» Достоевского (1880). Однако в данной книге меня интересует не собственно христианская литература России, а выраженная в ней тревога за свое христианское наследие, в частности по поводу значения Иисуса Христа.

Начиная с XIX века, одновременно с возникновением в Европе исторической школы библейской критики, русская интеллигенция все более скептически относилась к традиционным утверждениям православной церкви о мироустройстве и роли Христа в нем. В начале XIX века, на протяжении 1800-х годов в русской интеллектуальной жизни преобладал растущий секуляризм – отчасти как следствие реакции России на Просвещение XVIII века, отчасти как реакция на религиозное возрождение в период царствования Александра I. Он достиг своего пика как раз тогда, когда романтизм в русской литературе сменился реализмом. В это время Д. Ф. Штраус опубликовал свою книгу «Жизнь Иисуса, критически обработанная Д.

Ф. Штраусом» (1835) – первый из двух чрезвычайно влиятельных в России трудов, в которых значение Христа переосмысливалось в немистическом свете. Другой труд, «Жизнь Иисуса» Э. Ренана, вышел в 1863 году и был переведен на русский язык годом позже, именно в тот период, когда во взглядах русской интеллигенции усиливался радикальный материализм. Таким образом, вопрос о вере, о роли церкви в российском обществе, о личности и историческом значении Иисуса Христа стал частью борьбы, которая велась между прогрессистами, верившими в разум, науку и правительственные реформы, и их противниками, во многом исповедовавшими традиционные религиозные ценности и взгляды.

Достоевский, в свою очередь, противостоял секуляристам не только из соображений веры, но и потому, что не соглашался с ними в том, что совершенное общество может быть построено на основе разума, науки и эгалитарных идей. Представление, что стоит только накормить людей, обеспечить им физические удобства и разъяснить им, что для них хорошо, и на земле тут же воцарится Новый Иерусалим, казалось Достоевскому смешным. Недаром рассказчик в «Записках из подполья» восклицает:

О, скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов, а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно увидел бы в добре собственную свою выгоду, а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных своих выгод <...>, следственно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро? О младенец! о чистое, невинное дитя! [Достоевский ПСС 5: ПО].

Но, как мы увидим в главах 2 и 3, даже Достоевский ни в «Записках из подполья», ни позже, в зрелых романах, не решался противопоставить материалистическим представлениям о дивном новом мире прямую апологию Христа. Так, в переизданиях «Записок» он никогда не пытался восстановить главу 10 части 1, где во фрагментах, парадоксальным образом запрещенных цензурой, он обосновывает необходимость веры во Христа. Как будто Достоевский боялся, что искренняя, горячая защита Христа в век скептицизма уже невозможна, что апология Христа может иметь успех, лишь если она окажется подспудной, представленной косвенно или замаскированной под нечто другое, например бунт против Бога или исповедание атеизма.

В то же время Достоевский не мог не подпасть под влияние того же атеизма, против которого выступал: в знаменитом письме он признает, что он «дитя неверия и сомнения» и останется таким «до гробовой крышки» [Достоевский ПСС 28, 1: 176]. Сомнение пронизывает христологические представления всех авторов, о которых идет речь в данном исследовании; каждый из них признает как спорность веры, так и неубедительность фундаменталистских исповеданий веры или неверия. Их теологическая позиция скорее находится где-то посередине между верой и скептицизмом, в области, которую Ч. Тейлор называет пространством культурных «перекрестных давлений», где позиции веры, с одной стороны, становятся шаткими под давлением науки, разума и прогрессивных социальных установок, а с другой стороны, укрепляются благодаря ощущению неадекватности этих «нарративов закрытой имманентности» [Тейлор 2007: 731; см. также 732–758].

Толстой, так же как Достоевский, всей душой противостоящий радикальному материализму своего времени, в собственном подходе к вере страдает от того же конфликта перекрестных давлений в культуре. Во второй части эпилога к «Войне и миру» он жалуется на уверенность, с которой материалисты покончили с идеей человеческой души: «В наше время большинство так называемых передовых людей, т. е. толпа невежд, приняла работы естество-

испытателей, занимающихся одной стороной вопроса, за разрешение всего вопроса». «Естествоиспытателей и их поклонников» Толстой далее уподобляет «штукатурам, которых бы поставили заштукатурить одну сторону стены церкви и которые, пользуясь отсутствием главного распорядителя работ, в порыве усердия, замазывали бы свою штукатуркой и окна, и образа, и леса, и неутвержденные еще стены и радовались бы на то, как с их штукатурной точки зрения все выходит ровно и гладко» [Толстой ПСС, 12: 326–327]. При этом, как и Достоевский, Толстой, защищая веру, делает секуляристскую оговорку, признавая, что сам нарратив христианской религии требует коррективов. Толстой защищает христианство, переизобретая его, и тем самым пытается спасти христианство от самого себя. Разделяя мнение секуляристов о том, что Иисус был не более чем смертным человеком, Толстой тем не менее ругает современных ему радикалов за неспособность понять, что учение Иисуса само по себе было более революционным планом установления истинной справедливости на земле, чем любые из провозглашаемых материалистами. Таким образом, Толстой заступался не за Иисуса, а за его учение. Первый не был божественным, но было второе. Толстой, таким образом, отрицал Иисуса, чтобы упрочить его учение.

С этого я и начинаю свое исследование: с парадоксального отношения этих двух русских писателей к образу Христа и того, как в нем раскрывается тревога, которую вызывает в русской литературе само упоминание об Иисусе. Необходимость говорить о Христе в эпоху неверия и в то же время утверждать его личность или его учение с помощью не прямых, даже отрицающих средств поразила меня как увлекательная и важная общая черта двух писателей. Перейдя к XX веку, я заметил, что эта же тревога сохраняется, хотя и видоизменяется, в двух великих пасхальных романах советского периода – «Мастере и Маргарите» М. А. Булгакова и «Докторе Живаго» Б. Л. Пастернака. Булгаков и Пастернак, работавшие в новую эпоху квази-религиозной веры в советскую идеологию, также описывают путь ко Христу через отрицание, отчасти потому, что одобрительные изображения Иисуса едва ли могли быть опубликованы в Советском Союзе, но также и потому, что оба писателя были полны решимости защитить образ Христа как от пропагандистской карикатурности, так и от неизбежности религиозных догм. Так же, как ранее Достоевский и Толстой, Булгаков и Пастернак много говорят нам о том, чем Иисус не является, чтобы лучше раскрыть, каким должен быть истинный Иисус, и в то же время избегать высказываний о нем, которые умаляют, классифицируют или иным образом очерчивают границы Божества. «О Сый, которого пером, / Ни бранным зрением, ни слухом, / Ниже витийства языком / Не можно описать» – говорится в стихотворении Г. Р. Державина «Христос» (1814)<sup>1</sup>. Отсюда необходимость апофатического подхода к Божеству.

Существенный компонент православия, апофатическое богословие, подчеркивает невыразимость Божества и предполагает, что, поскольку Бог не может быть понят через утверждения, следует приблизиться к Богу путем отрицания, полностью освобождаясь от концептуального языка, так как Бог находится за пределами любого понимания, доступного человеческому разуму. Как пишет христианский богослов V века Псевдо-Дионисий Ареопагит,

Бог как Причина всего сущего за пределами всему сущему <...>; Он ни знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни божество, ни благодать, ни дух – в том смысле как мы его представляем, ни сыновство, ни отцовство, ни вообще что-либо из того, что нами или другими (разумными) существами может быть познано. <...> Для Него не существует ни слов, ни наименований, ни знаний; Он ни тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина; по отношению к Нему совершенно невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения [Ареопагит 1991: 224–226].

---

<sup>1</sup> В. Казак называет эту оду одним из самых потрясающих стихотворений о Христе в русской литературе [Kasack 1999: 25].

В ныне утраченных «Богословских представлениях» и трактате «О Божественных именах» Псевдо-Дионисий рассматривает вопрос о том, как мы понимаем Бога, сначала утверждая, чем является Бог, а потом, в трактате «Мистическое богословие», отрицая те же самые утверждения, говорит, чем Бог не является. Таким образом он исследует противоречие между катафатической теологией (выражающей то, чем является Бог, посредством аффирмаций) и апофатической теологией (которая избегает формирования понятий вообще). В восточном христианстве апофатическое богословие часто признаётся более совершенным из двух способов познания Бога. Как объясняет В. Н. Лосский,

Бог же вне пределов всего существующего. Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть все, что ниже Его, то есть все существующее. Если, видя Бога, мы познаём то, что видим, то не Бога самого по себе мы видим, а нечто умопостижимое, нечто Ему низлежащее. Только путем неведения (*au verso*) можно познать Того, Кто превышает всех возможных объектов познания. Идя путем отрицания, мы поднимаемся от низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы во мраке полного неведения приблизиться к Неведомому. Ибо, подобно тому, как свет – в особенности свет обильный – рассеивает мрак, так и знание вещей тварных – в особенности же знание излишнее – уничтожает незнание, которое и есть единственный путь постижения Бога в Нем Самом [Лосский, Успенский, 2014: 33].

Цель апофатики – приблизиться к Божеству, достичь экстатического единения с Богом путем обретения «полного неведения», которое апофатически освобождает разум и чувства от любых убеждений и предубеждений о том, «Кто превосходит всякое бытие и всякое познание». И лишь тогда, пишет Лосский, «проникаешь в тот мрак, в котором пребывает Тот, Кто за пределом всяческого» (Там же: 34).

Литературный апофатизм, который, как я утверждаю, действует в произведениях героев всех четырех моих тематических исследований, основывается на сходном понимании того, как следует представлять Бога, в данном случае Бога, воплощенного в образе Иисуса Христа. Утверждая Христа слишком прямо, мы парадоксальным образом рискуем умалить его – либо применяя толкования веры, ставшие неубедительными в век скептицизма, либо сводя Христа к простому аргументу в идеологическом споре. Эти писатели понимали, что для того, чтобы переосмыслить, защитить или реабилитировать Христа для своего времени, они должны изобразить его косвенными, даже отрицающими средствами, чтобы сказанное ими о нем не было ошибочно воспринято как штамп, доктрина, модная интерпретация или наивная апологетика. Таким образом, их христология полемична, оппозиционна и осознанна. Их подход к Христу апофатичен, потому что они избегают декларативных и определяющих описаний и изображений. Иными словами, они избегают катафатического подхода к описанию Божества.

Таким образом, через все христологические штудии, предпринятые в этом исследовании, апофатизм проходит красной нитью как богословский метод, принятый и модифицированный в качестве инструмента литературного анализа, Иисус у этих четырех писателей утверждается через отрицание, но это не богословское, а литературное упражнение, всякий раз предпринимаемое лишь ради более верного различения. Это потаенный Христос, иногда неузнаваемый или, как представляется, вовсе отсутствующий, подобно воскресшему Иисусу на дороге в Эммаус, которого спутники-апостолы узнают только после того, как он покидает их<sup>2</sup>. Исследуемые мною авторы изображают этого таинственного Иисуса по-разному, раскрывая его либо через проблематичные и неправдоподобные фигуры Христа, либо через средства противоречия, отрицания или радикальной теологической реконфигурации. Он носит маску, отсутствует, скрыт, даже искажен. Если он утверждается, то чаще всего отрицательными средствами, с помощью мнимого отвержения, но такого, которое каждый раз служит проявлению

---

<sup>2</sup> Согласно В. Казаку, этот евангельский эпизод особенно часто цитируется в русской литературе. См. [Kasack 1999: 8–9].

истинного Иисуса, как его понимал каждый из авторов. Таким образом, можно сказать, что эти писатели следуют *via negativa*, или дорогой отрицания, ко Христу, который в основном создается посредством их вымысла. Притом что цель у литературного и теологического апофатизма одна и та же – более верное различение Божества, – применение мной апофатизма как литературного подхода должно пониматься в более широком смысле: речь идет не только о развертывании отрицательных утверждений о Боге, но и об использовании дискурсивного подхода, который подвергает сомнению, усложняет и делает противоречивым и таинственным то, что мы знаем о Христе, чтобы заново открыть Христа обществу, для которого он стал невидимым.

Для Достоевского этот «апофатический» Иисус – это Христос, являемый атеистами или скрытый за внешне нелепым фасадом уникальной комической христологии; Христос веры, но остраненный, как будто мы видим его в первый раз. Это Христос, обнаруженный средствами отрицания; Христос, явленный с помощью введения в заблуждение и намеков, потому что прямое его утверждение несет в себе риск изречения лжи. Таким образом, это двусмысленный или парадоксальный Христос. Литературный апофатизм Толстого, напротив, так же взыскателен в своей отрицательной христологии, как и апофатизм мистического богословия. Однако выводы, к которым приводит Толстого апофатическая христология, поразительны, если не кощунственны – по крайней мере, с точки зрения церкви. Христос веры и объект поклонения – всего лишь препятствие, отвлекающее нас от исполнения воли Божьей, открытой нам Иисусом. Поэтому мы должны отрицать этого Христа и искать божественность только в учении Иисуса. Только действуя согласно этому учению, мы можем исполнять повеления непознаваемого Бога.

Как у Достоевского, так и у Толстого апофатическая христология служит выражением веры в век неверия, хотя каждая из них ведет нас в своем направлении: у Достоевского это утверждение красоты и совершенства Христа как необходимой действующей силы в спасении человечества; у Толстого – прочь от Иисуса как такового: корректирующая мера, необходимая для того, чтобы обрести по-настоящему важное: учение Иисуса. И Толстой, и Достоевский своей критической христологией подготовили почву для знаменитых пасхальных романов Булгакова и Пастернака, каждый из которых исповедует собственный литературный апофатизм. Образы Христа, явленные нам этими четверьмя авторами, оказались самыми устойчивыми и значимыми в русской литературе последних двух столетий. Эти уникальные образы служат отражением своего времени, с одной стороны, и универсально привлекательны – с другой. Кроме того, каждый из них в отдельности представляет интересное христологическое решение.

В прочтении этих четырех писателей я руководствуюсь объединяющим их литературным апофатизмом, следуя за тем, куда ведет их негативная христология. Кроме того, я прокомментирую еще две общие христологические проблемы в их произведениях; обе они берут начало в Евангелиях и православном богословии. Это противоречие между двумя преобладающими видами любви – эросом (физической любовью) и агапе (любовью духовной)<sup>3</sup> – и тема личности, выраженная в творчестве каждого из авторов: мысль, что человек, созданный по образу Божьему, обладает нерушимым достоинством, ценностью и уникальностью, которые навеки подтвердило воплощение Христа.

Подобно проблеме личности, противоречие между физической и духовной любовью – достаточно распространенная тема в литературе – имеет повышенную значимость в христологических романах, о которых пойдет речь. В «Анне Карениной» эту тему заявляет Константин Дмитриевич Левин, когда объясняет Стиве (Степану Аркадьевичу) Облонскому, что два вида любви, которые определяет Платон в своем «Пире», – земная, плотская любовь в противовес небесной, духовной любви – «служат пробным камнем для людей» [Толстой ПСС, 18:

---

<sup>3</sup> В соответствии с целями моего исследования агапе понимается здесь в широком смысле, как безоговорочная, бескорыстная, действенная любовь. Ее часто считают синонимом божественной любви, любви Бога к человечеству. Под эросом здесь понимается романтическая, страстная, половая любовь. Энциклопедическое исследование агапе в русской религиозной мысли можно найти в [Oravec 2014].

46]. Притом что реплика Лёвина безусловно важна для понимания романа, это всего лишь ранняя формулировка фундаментального различия между духом и телом, которое будет преобладать в мысли Толстого на протяжении следующей четверти века и достигнет кульминации в повторном провозглашении в «Воскресении», из которого явствует степень этого различия для Толстого.

Это же противопоставление видов любви (эроса и агапе) в «Идиоте» ставит в тупик князя Льва Николаевича Мышкина, который хочет, чтобы ему позволялось любить обоими способами, то есть и Аглаю Епанчину, и Настасью Филипповну, испытывая эрос к первой и агапе ко второй. Его соперник за руку и сердце Аглаи, Евгений Радомский, высмеивает это странное желание. Достоевский видит в мнимой несовместимости этих двух видов любви главное препятствие для нашей способности понимать Христа и любить так, как любит он. Собственно, размышление об этих двух видах любви служит темой важной дневниковой записи, сделанной Достоевским в апреле 1864 года в ожидании похорон его первой жены Маши. Семейная любовь и любовь между мужем и женой вступают в конфликт с агапе, что проповедовал и сам Христос<sup>4</sup>. «Семейство, то есть закон природы, – пишет Достоевский, – но все-таки ненормальное, эгоистическое в полном смысле состояние от человека <...>. В то же время человек по закону же природы, во имя окончательного идеала своей цели [т. е. хриstopодобной любви], должен непрерывно отрицать его» [Достоевский ПСС, 20:176]. «Идиот», роман, который Достоевский начал писать тремя годами позже, представляет собой одну из попыток автора разрешить этот парадокс.

Притом что апофатизм, персонализм и контраст между эросом и агапе составляют основу всех четырех моих исследований предмета, я также обращаюсь к другим вопросам, таким как значение божественной любви в христологических формулировках этих писателей – вопрос, связанный с вопросом эроса / агапе, – а также проблемы и природа веры в их судьбе и в их время. В центре моего исследования – интригующий феномен двухвековой озабоченности русских писателей идеей Христа и возникающее в результате этой озабоченности переплетение религиозных и нравственных тем в их произведениях.

Следует сказать несколько слов о заглавии моей книги. В эпиграфе к данному предисловию старец Зосима из «Братьев Карамазовых» призывает нас «образ Христов хранить» [Достоевский ПСС, 14: 287]. «Образ» понимается здесь как подобие, воспроизведение, мысль или понятие. Кроме того, словом «образ» по-русски называют икону – от греческого *εἰκόν* (*eikon*), что само по себе означает «образ». Следовательно, говорить об «образе» Христа уже означает вызывать в памяти изображения Христа на русских православных иконах, со всеми сопутствующими культурными и богословскими ассоциациями. В соответствии с целями моего исследования понятие «образ Христа» будет в значительной степени пониматься как толкование, подобие или концепция Христа, не обязательно его визуальное изображение на иконах или в живописи. Хотя я и говорю о значении русских икон для православного понимания Иисуса и личности, вопрос о том, каким именно предстал Иисус в русском изобразительном искусстве, – интересный и важный сам по себе – я оставляю другим исследователям, как прошлым, так и будущим<sup>5</sup>. На протяжении всей моей книги я рассматриваю главным образом литературные воплощения Христа, причем ограничиваюсь по преимуществу теми, что встречаются в прозе.

Использование имени Христос в заглавии и остальном тексте моей книги также требует пояснения. Христос (по-гречески Хркутос;) – это перевод древнееврейского ПЧЙПЭДр,

---

<sup>4</sup> См., например, Лк 14: 25–26: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником». Также Мф 10: 37: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня».

<sup>5</sup> Из недавних работ см. [Gatrall 2014]. В книге Гатрелла содержится блестящий анализ визуальных интерпретаций Христа, описанных в европейской и американской литературе XIX века, в том числе Толстым и Достоевским.

*Машиах*, или «Мессия» – буквально «помазанный». Помазанным назывался тот, чью голову обливали маслом в знак божественного одобрения предстоявшей ему миссии. Помазанными бывали священники и иногда пророки, но это действие (помазание) и слово («помазанник») относились в первую очередь к царям. Таким образом, Иисус Христос – это Иисус-мессия или Иисус-царь. Так что использование слова «Христос» в отношении Иисуса может пониматься как подчеркивание его мессианских качеств. Собственно, с появлением историко-критической школы библеистики некоторые начали проводить различие между «Иисусом истории» и «Христом веры», чтобы было яснее, о ком идет речь: об иудейском проповеднике-человеке первого века или о Сыне Божиим. Однако различие это не такое четкое, каким может показаться, поскольку Иисус – также очень символическое имя. Иисус происходит от греческого *Iesus* (Игрове;), что в свою очередь служит переводом еврейского Йешуа (также Йошуа, Иешуа и Иегошуа), что означает «Яхве спасает». Таким образом, независимо от того, назовем мы его Иисусом, Христом или Иисусом Христом, полностью избежать определенных теологических или христологических ассоциаций невозможно. Упомянув Иисуса в произведениях рассматриваемых русских авторов, я наравне использую оба наименования. Я поступаю так отчасти потому, что ни одно из имен не может быть полностью отделено от его богословских обертонов, а также исходя из того, что на протяжении веков слово «Христос» в повседневной речи стало чем-то вроде второго имени Иисуса. Я должен также упомянуть, что слово «христология» я использую в двойном смысле: как термин, обозначающий и изучение Христа, и богословское истолкование личности и миссии Христа.

И последнее методологическое замечание. Хотя мое исследование посвящено фигурам Христа, использование здесь этого термина очень специфично<sup>6</sup>. Фигуры Христа в моем анализе выполняют апофатическую функцию. Фигура Христа по определению не является Христом. Однако, не будучи Христом, она тем не менее указывает на него, хотя в моем исследовании это происходит в сугубо отрицательном плане. Как нелепый Мышкин в «Идиоте» Достоевского или полигамный Юрий Живаго в одноименном романе Пастернака, фигуры Христа, к которым я обращаюсь, обладают такими недостатками, которые ставят под вопрос их статус маркеров Христа или противоречат позитивным в остальных ассоциациях, связывающим персонажа с Иисусом. В то же время, однако, они воплощают узнаваемые черты или идеи Христа. Обращаясь к понятию библейской типологии, мы можем сказать, что эти персонажи служат типами Христа в том смысле, что их поведение тем или иным образом соответствует характеру или действиям Иисуса в Новом Завете. Цель моего исследования, однако, не в том, чтобы идентифицировать фигуры Христа в русской литературе или объяснить каждое упоминание Иисуса или связанный с ним художественный вымысел<sup>7</sup>. Скорее, я стремлюсь понять, почему крупнейшие русские писатели за последние двести с лишним лет, пытаясь изобразить Христа, предпочитали утверждать его с помощью стратегии отрицания или через слабые либо неудачливые фигуры Христа.

Структура книги прямолинейна. Я рассматриваю образ Христа у каждого из четырех авторов, дополняя каждый тематический раздел главами, проясняющими контекст – культурный, социальный, политический и богословский, – необходимый для понимания эволюции и форм восприятия Христа русской литературой. В главе 1 описывается различие между Иисусом истории и Христом веры, показывается растущий секуляризм русской культуры и общества XIX века, который я называю «веком неверия». Я прослеживаю рост секуляризма в жизни и творчестве крупнейших писателей того времени, в растущей популярности и влиятельности трудов исторической школы библейской критики и в возникновении радикального материа-

---

<sup>6</sup> Одна из лучших трактовок понятия «фигура Христа» и различных способов, которыми жизнь и личность Христа рассматривались в мировой литературе, содержится в [Ziolkowski 1972].

<sup>7</sup> Это уже было сделано в [Kasack 1999].

лизм. Я утверждаю, что, столкнувшись с этим секуляризмом, такие писатели, как Достоевский и Толстой, приняли квазиапофатический подход к вопросу веры как дискурсивную стратегию, которая позволила им отстаивать свои религиозные позиции по методу *via negativa*, в соответствии с тем, что Достоевский назвал «наш отрицательный век»<sup>8</sup>. Этот подход подробно разъясняется в последующих тематических главах.

Рассмотрению Достоевского и Толстого я посвящаю по две главы, поскольку их интерес к Иисусу Христу охватывает несколько десятилетий и выражен во множестве произведений. В главах 2 и 3 предлагается подробный анализ апофатической христологии Достоевского, истоки которой можно найти в парадоксальном кредо писателя из письма 1854 года, где он выражает желание «оставаться с Христом», даже если Христос окажется «вне истины», – это отрицательное утверждение веры, которое вновь появляется в романе «Бесы». В первой из глав о Достоевском я сравниваю романы «Бесы» и «Братья Карамазовы» как апофатический дискурс, подтверждающий, насколько трудно верить даже для приверженцев веры. Оба романа демонстрируют, что упражнение в апофатизме может одинаково легко привести и к неверию, и к вере. В главе 3, напротив, я утверждаю, что в одном из самых мрачных повествований о вере, романе «Идиот», Достоевский развертывает как апофатический прием комедию, раскрывая в поступках комической фигуры Христа, князя Мышкина, возможность веры даже перед лицом смерти и трагедии, которыми завершается роман. Исследование Достоевским «смешного человека» Мышкина – это упражнение в отрицательной христологии *par excellence*, где наша комическая фигура Христа представляет собой все то, чем Христос не является, утверждая тем самым то, чем Христос должен быть. Комизм – неотъемлемый прием в творчестве писателя – неожиданно становится в «Идиоте» средством для совершенно серьезного исследования природы и испытаний веры.

В основе уникальной христологии Толстого, как и у Достоевского, также лежит отрицательная формулировка, а именно отрицание божественных атрибутов Христа, – но, кроме того, и идея божественной любви, понимаемой в «Войне и мире» и «Анне Карениной» как способность любить своих ненавистников. Это определение божественной любви, впервые сформулированное в заповеди Христа из Нагорной проповеди, выдвигает на первый план ненависть как парадоксальное отрицательное средство измерения нашей способности к божественной любви. Эта до сих пор недостаточно исследованная концепция, лежащая в основе религиозных и философских исканий каждого из романов, представляет первостепенную важность для личного радикального представления их авторов о Христе. В главе 4 утверждается, что рассмотрение Толстым божественной любви как любви к врагам служит в этих романах решительным первым шагом к его собственному своеобразному пониманию Христа.

В следующей главе рассматривается крайняя степень апофатических упражнений Толстого: полное отрицание им божественных свойств Иисуса, вывод из впервые сформулированной в дневниковой записи 1855 года мысли об основании «религии Христа, но очищенной от веры и таинственности» [ПСС 47: 37]. Об этом начинании Толстой написал ряд работ, где утверждение Толстым небожественности Христа и акцент на разуме рассматриваются как новая форма христианской духовности. Единственную серьезную попытку драматически развить в художественной прозе принципы этого нового мировоззрения с его отрицательной христологией Толстой предпринял в последнем романе «Воскресение» – предмете тематического анализа данной главы. Центром социальной и христологической критики Толстого в этом романе оказывается его повышенный интерес к телесности. Поскольку плоть – источник столь многих зол в мире, Бог, воплотившийся в образе Иисуса Христа, не может быть приемлем. Но это ниспровержение плоти и использование его в христологических целях влекут за собой

---

<sup>8</sup> См. «Записки из подполья», ч. 1, гл. 6.

непредвиденные последствия, грозящие уничтожить толстовский проект радикального Христа, – результат, который я рассматриваю в своем анализе романа.

Глава 6 обрисовывает контекст двух тематических исследований писателей XX века. В этой главе я, в отличие от XIX века, рассматриваю советскую эпоху, насколько бы иронично это ни звучало, как век веры, результат движения от реализма к символизму в литературе и от материалистического мировоззрения секулярного столетия в сторону обновленного интереса к духовности в *fin de siècle*. Я обращаюсь, в частности, к двум символистским стихотворениям – «Христос воскрес» А. Белого и «Двенадцать» А. А. Блока, – которые вызывающим образом помещают Иисуса в контекст большевистской революции и подтверждают две важные истины: что русские радикалы издавна воспринимали Иисуса как своего рода отца-основателя социалистической идеологии и что революционное движение всегда носило псевдорелигиозный характер. По правде говоря, трудно представить себе людей, верующих более истово, чем строители нового советского порядка, в чьих глазах революция придала квазибожественный статус жизни, идеям и историческому значению Ленина и Сталина. Эти особенности советской общественной жизни, таким образом, подготовили почву для столетия, в котором вера как таковая поистине носилась в воздухе, несмотря на все старания искоренить религию. Я обращаюсь к провокационным описаниям Христа у ранних советских авторов и в заключение помещаю Булгакова и Пастернака в контекст советского века веры – времени, когда атеизм фактически обеспечил пространство отрицания для обновления веры.

В следующей главе я анализирую первый пример романа о вере, рожденного в отрицательном пространстве насаждаемого государством атеизма, – «Мастер и Маргарита» М. А. Булгакова, где радикально остранившее изображение Иисуса служит самым разительным примером отрицательной христологии в советской литературе. В частности, я пытаюсь показать, как Булгаков заново открывает Христа, противопоставляя категорически небожественного Иешуа из вставного романа Мастера безусловно сверхъестественному Иешуа, который является в атеистической России Сталина, чтобы даровать мир Мастеру и Маргарите и простить Понтия Пилата. В диалектическом противоречии между квазибожественным и небожественным Иешуа Булгаков предлагает нам *via negativa* к различению Христа и Божества, путь, осложненный неопределенностью самого текста романа, парадоксы и дизъюнкции которого обращают в прах попытки прийти к окончательным выводам, и освещенный сказочной историей любви главных героев, где нам обещают показать, как выглядит «настоящая, верная, вечная любовь» – и действительно показывают, но не без подвоха.

Б. Л. Пастернак, так же как и Булгаков, раскрывает Христа через текст в тексте – это стихи героя романа Юрия Живаго, которые появляются в последней главе книги и подкрепляют статус Живаго как сомнительной фигуры Христа. Как и стихи, в которых сочетаются эротические, метеорологические и христологические темы, Юрий воплощает собой поразительное противоречие – образ Христа, который спит с тремя женщинами и зачинает пятерых детей. В этой главе я ищу объяснение указанному противоречию в последовательной персоналистской философии Юрия (его кажущейся неспособности не любить тех, кто рядом с ним) и в том, как этот персонализм подпитывает ярко выраженную в романе оппозицию эрос / агапе (представленную тремя любовными связями Живаго), одновременно отрицающую возможность прочтения Юрия как фигуры Христа и раскрывающую ее. Это апофатическое действие, которое в конечном счете заново вписывает библейского Христа в советский век веры.

Завершают книгу некоторые наблюдения по поводу образа Христа в произведениях, опубликованных после смерти Сталина и в период упадка Советского Союза. В частности, нарратив Страстной недели, столь заметный в романах Булгакова и Пастернака, продолжал резонировать и воспроизводиться в таких произведениях, как «Москва – Петушки» В. В. Ерофеева (1969, возможно, роман собственно о Христе), «Факультет ненужных вещей» Ю. О. Домбровского (1978) и «Плаха» Ч. Т. Айтматова (1986). Я кратко анализирую эти произведения в кон-

тексте четырех моих тематических исследований, рассматриваю современный литературный интерес к Христу и христианским темам и высказываю несколько заключительных замечаний о значении Христа в русской литературе.

Образ Христа в русской литературе – богатая и пока еще недостаточно изученная тема, очень важная и интересная<sup>9</sup>. Я надеюсь, что, диалогически связав друг с другом образы Христа у перечисленных авторов и выявив сходства и различия в их поисках Иисуса истории или Христа веры, мы сможем лучше понять, как в русской литературе меняется облик того, кто «вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр 13: 8). Когда Иисус спрашивал учеников: «За кого почитают Меня люди?», ответы были сами разными: «Одни отвечали: за Иоанна Крестителя; другие же – за Илию; а иные – за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Петр сказал Ему в ответ: Ты Христос» (Мк 8: 27–29). Писатели, рассмотренные в этой книге, также задавались этим вопросом. Ответы, которые они на него давали, и служат предметом данного исследования.

---

<sup>9</sup> Самая значительная работа по этой теме на данный момент – хронологически построенный справочник [Kasack 1999]. В 2013 году вышла двухтомная антология русской поэзии, посвященной Христу и его учению [Молчанова 2013]. Этот труд носит скорее религиозный характер и содержит лишь краткие пояснительные заметки, но анализ разработки русской поэзией образа Христа в ней отсутствует.

## Глава 1

### Век неверия. Христос в русской литературе XIX века

*Поверьте же, что ваш Христос, если бы родился в наше время, был бы самым незаметным и обыкновенным человеком; так и ступивался бы при нынешней науке и при нынешних двигателях человечества.*

*В. Г. Белинский в цитате Ф. М. Достоевского, «Старые люди» («Дневник писателя»)*

#### Вера и неверие в российском обществе

Называя XIX век в России «веком неверия», я вовсе не утверждаю, что между 1800 и 1900 годами на страну обрушился такой мощный секуляризм, что все перестали верить в Бога. Напротив, православие в России жило и процветало: к 1914 году в стране насчитывалось 55 173 церкви и 29 593 часовни [Holtrop, Slechte 2007:2], а также 550 монастырей, 112 629 священников и дьяконов и 95 259 монахов и монахинь. Россия была настоящей христианской страной, которую объединяла единая вера, в которой календарь церковных праздников и постов регулировал повседневную жизнь миллионов крестьян, купцов и дворян. В крестьянских избах и барских домах почетное место в красных углах занимали иконы, а православные обычаи и верования составляли общую культурную ткань, окутывавшую все слои русского общества. Но в то же время в обществе, особенно среди образованных слоев, росло убеждение, что религиозная вера – это некий культурный атавизм, место которого в человеческом обществе давно занято науками, а главным руководящим принципом стал рационализм. Это, разумеется, было кульминационной точкой на пути к обмирщению – пути, начавшемся с вестернизации России Петром Великим и продолженном сторонницей идей Просвещения Екатериной II, так что основы неверия в России, по меньшей мере в ее интеллектуальной жизни, были заложены еще в XVII–XVIII веках. Но в XIX веке в русскую культуру особенно активно проникали различные формы материализма, породившие агрессивный секуляризм, который стал характерной чертой прогрессивной интеллигенции и достиг апогея в революции, положившей начало первому в мире официально атеистическому государству. Таким образом, XIX век больше заслуживает статуса «века неверия», чем предшествовавшие ему столетия.

Одним из самых красноречивых поборников светского мировоззрения в России XIX века был А. И. Герцен, ярый противник церкви, считавший, что религия, как и другие институты царского общества, угрожает свободе личности. При этом Герцен утверждал, что в жизни людей образованного класса религия утратила всякое значение. В «Былом и думах» он отмечал, что «нигде религия не играет такой скромной роли в деле воспитания, как в России» [Герцен СС, 8: 53–54]. Здесь, как напоминает нам Дж. Франк, Герцен «говорит о воспитании детей помещиков и аристократов, несколько поколений предков которых воспитывались на культуре французского Просвещения и для которых Вольтер был кем-то вроде святого покровителя» [Frank 1976:42]. Нападки других русских интеллектуалов на религию были гораздо радикальнее. Так, друг и соратник Герцена, социалист-визионер В. Г. Белинский в своем знаменитом письме Н. В. Гоголю 1847 года утверждает, что крестьян тоже едва ли можно назвать настоящими христианами: «А русский человек произносит имя божие, почесывая себе задницу. Он говорит об образе: *годится – молиться, не годится – горшки покрывать*. Приглядитесь пристальнее, и Вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности» [Белинский 1953: 246].

Белинский, конечно, ради красного словца преувеличивает атеизм простого народа, но он прав в том, что православие далеко не всегда правильно понималось и практиковалось в Российской империи. Белинский на самом деле поднимает вопрос о том, что православие можно скорее считать не духовным, а культурным явлением в русской жизни, то есть религией, последователи которой соблюдают обрядную сторону – постятся, причащаются, посещают службы и т. п., – не понимая ее смысла и не чувствуя при этом особой веры. Этот вид православного христианства в лучшем случае сводится к набору общепринятых этических норм и ритуальных жестов. Именно такое впечатление создает и рассказ А. П. Чехова «Мужики» (1897), который произвел сенсацию своим изображением невежества, грязи и пьянства, царящих в деревне, хотя опубликован был в цензурированном виде (Московская цензурная комиссия сочла, что произведение написано «слишком мрачными красками» и слишком явно намекает, что положение крестьян «в настоящее время хуже, чем то, в каком они находились в крепостное время» [Simmons 1962: 392]). Белинский узнал бы собственные замечания о религиозности крестьян в следующем отрывке из повести:

Марья и Фекла крестились, говели каждый год, но ничего не понимали. Детей не учили молиться, ничего не говорили им о боге, не внушали никаких правил и только запрещали в пост есть скоромное. В прочих семьях было почти то же: мало кто верил, мало кто понимал. В то же время все любили священное писание, любили нежно, благоговейно, но не было книг, некому было читать и объяснять, и за то, что Ольга иногда читала евангелие, ее уважали и все говорили ей и Саше «вы» [Чехов ПСС, 9: 306].

Герцен в «Былом и думах» описывает подобную ситуацию в собственной семье в конце 1820-х, когда ему было пятнадцать. Он пишет, что его отец, богатый дворянин из старинной русской семьи, «немного верил, по привычке, из приличия и на всякий случай», но «не исполнял никаких церковных постановлений» и принимал у себя дома приходского священника «больше из светско-правительственных целей, нежели из богобоязненных» [Герцен СС, 8: 54]. Юному Герцену внушали, «что надобно исполнять обряды той религии, в которой родился, не вдаваясь, впрочем, в излишнюю набожность, которая идет старым женщинам, а мужчинам неприлична» (Там же). Он должен был соблюдать предписания Великого поста, «побаивался исповеди», а церковная обстановка «поражала» и «пугала» его. Причастие вызывало у него «истинный страх», но этот страх не был «религиозным чувством» (Там же). После заутрени на Святой неделе он обедался «красных яиц, пасхи и кулича», а потом «целый год больше не думал о религии» (Там же: 55). Но, как и крестьяне в повести Чехова, Герцен испытывал «искреннее и глубокое уважение» (Там же) к Евангелию:

В первой молодости моей я часто увлекался вольтерианизмом, любил иронию и насмешку, но не помню, чтоб когда-нибудь я взял в руки евангелие с холодным чувством, это меня проводило через всю жизнь; во все возрасты, при разных событиях я возвращался к чтению евангелия, и всякий раз его содержание низводило мир и кротость на душу (Там же).

Евангелие привлекало Герцена в основном темой социальной справедливости, понятием, ставшим для него «религией другого рода» (Там же).

Для прогрессивных мыслителей, подобных Герцену и Белинскому, другой веры не существовало. Христос, может быть, и был замечательным учителем нравственности, но религия, основанная в его честь, уже была полностью дискредитирована в глазах многих интеллектуалов. Достаточно послушать не по годам развитого подростка Колю Красоткина в «Братьях Карамазовых», чтобы понять, насколько модно было в России середины и конца XIX века осуждать религию, даже испытывая при этом невольное восхищение фигурой Иисуса. Коля объясняет Алеше Карамазову, что он «не против Христа», так как «это была вполне гуманная

личность», но как «неисправимый социалист» он полагает, что «христианская вера послужила лишь богатым и знатным, чтобы держать в рабстве низший класс». Коля далее заявляет (вслед за Белинским<sup>10</sup>), что Христос, «живи он в наше время, он бы прямо примкнул к революционерам и, может быть, играл бы видную роль» [Достоевский ПСС, 14:500]. Озадаченный Алеша может только удивиться вслух, как подросток сумел приобрести такие убеждения так быстро. И вправду, секуляризация образованных классов в России шла быстрыми темпами не только среди православных христиан, но и среди еврейского населения России<sup>11</sup>.

Еще в 1861 году консервативный критик М. Н. Катков заявил на страницах журнала «Русский вестник», что на сцену уже вышла новая «религия» [Катков 1861]. Этой религией был материализм, и такие писатели, как Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, М. А. Антонович и Д. И. Писарев, проповедовали ее со страниц ведущих радикальных изданий эпохи – журналов «Современник» и «Русское слово» [Frede 2010: 69]. Хотя материализм как объект страстных дебатов и идейной преданности достиг своего пика в 1860-е годы, его устойчивое влияние ощущалось и на протяжении последних десятилетий XIX века, когда Г. В. Плеханов, а вслед за ним и В. И. Ленин провозглашали марксистский «диалектический материализм» – идеологию революционных движений, которые должны были свергнуть монархию. Как и обращение в социалистическую веру Коли Красоткина, рост материалистического мировоззрения в России XIX века был стремительным, что привело к единственному важнейшему сдвигу парадигмы в русской культуре XIX века: от веры в Бога к вере в человечество.

Век неверия в России, от детского скептицизма Герцена до чеховских крестьян-полужызичников, конечно, не следует понимать без оговорок. Хотя русские церковные чины XIX века беспокоились об упадке религиозных привычек среди русского народа, приходы и религиозные общины при этом процветали, крупные писатели и мыслители славянофильских кругов поддерживали православие, дети по-прежнему учились читать по житиям святых, и в каждом доме имелись личные экземпляры Нового Завета (а после 1876 года – и всей Библии в русском переводе) (см. [Medzhibovskaya 2008: 3-28]). Многие из наиболее выдающихся писателей того времени – Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Н. А. Лесков и даже будущие атеисты Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов (оба дети церковников) – выросли в традиционно благочестивых и соблюдавших религиозные обряды семьях. Толстой, хотя и не был поклонником православия, сообщает в «Исповеди», что жития святых были его излюбленным чтением [Толстой ПСС, 23: 52]. Но, напоминая нам тот же Толстой, религиозное наследие, на основе которого человек воспитывается, легко утратить «под влиянием знаний и опытов жизни, противоположных вероучению». «Человек, – продолжает Толстой, – очень часто долго живет, воображая, что в нем цело то вероучение, которое сообщено было ему с детства, тогда как его давно уже нет и следа» (Там же: 2).

То же можно сказать о русской культуре XIX века, по крайней мере о русской литературе. Хотя В. Н. Захаров утверждает, что «на протяжении длительного периода вплоть до XX века [в России] была не столько литература, сколько христианская словесность» [Захаров 1994а: 37], достаточно взглянуть на канонические литературные произведения XIX века, чтобы понять: русская литература по тематике и содержанию была не более религиозна, чем любая из ее европейских соседок, а может быть, даже и менее. За исключением романов Толстого и Достоевского главные прозаические произведения XIX века не затрагивают вопросов христианской метафизики и лишь мимоходом касаются аспектов христианства или христианской культуры,

---

<sup>10</sup> В «Дневнике писателя» 1873 года Достоевский вспоминает, как Белинский утверждал, что Христос, «если б родился в наше время, был бы самым незаметным и обыкновенным человеком» и «примкнул к социалистам и пошел за ними» [Достоевский ПСС 21: 11].

<sup>11</sup> Н. де Ланж пишет: «“Секулярным иудаизмом” называется современное явление, состоящее в том, что евреи отождествляют себя с иудаизмом, но отвергают его религиозное измерение. Эта тенденция, корни которой уходят в Россию XIX века, стала устойчивой чертой современного еврейства» [De Lange 1986:33].

если вообще это делают. Сами же писатели по преимуществу так же противоречиво относились к вере, как и к традиционной православной Церкви.

## Русские писатели в век неверия

Яркий пример – родоначальник современной русской литературы А. С. Пушкин, чье детство прошло в «атмосфере фривольной и поверхностной культуры французского XVIII века» [Мирский 2005: 159]. Пушкин был изначально далек от религии, а в юности колебался между агностицизмом и атеизмом. Безусловно, он не был благочестив. Достаточно взглянуть на несколько его ранних стихотворений на религиозные темы. Стихотворение 1821 года «Христос Воскрес, моя Ревекка...» адресовано молодой еврейке, с которой он целуется на Пасху, следуя «закону бога-человека», Иисуса Христа; в дальнейших непристойных строках речь идет о том, что за другой поцелуй он готов «приступить» «к вере Моисея» и даже вручить ей то, «чем можно верного еврея / от православных отличить». В послании «В. Л. Давыдову», написанном в тот же день, что «Христос воскрес, моя Ревекка...», Пушкин шутит, что его «ненабожный желудок» не приемлет евхаристии, – иное дело, «...когда бы кровь Христова / Была хоть, например, лафит». В том же году Пушкин написал свою богохульную пародию на Благовещение, «Гавриилиаду», в которой Марию в один день посещают сатана, архангел Гавриил и Бог, с каждым из которых она вступает в сексуальную связь.

Хотя эти стихи не обязательно означают метафизический бунт молодого поэта, они отражают глубоко укоренившийся скептицизм по отношению к религиозным догмам. Этот скептицизм, однако, не помешал Пушкину впоследствии превозносить христианство как «величайший духовный и политический переворот на нашей планете» [Пушкин ПСС, 7: 100] или восхищаться нравственной силой христианства в мировом масштабе. Более того, как отмечает Ф. А. Раскольников в статье «Пушкин и религия», в стихах поэта о смерти, написанных в 1830-е годы, количество религиозных мотивов возрастает, что дает повод некоторым критикам представлять Пушкина как христианского писателя [Раскольников 2004]<sup>12</sup>. Однако, если смотреть с этой точки зрения, в «Евгении Онегине» (1823–1831), шедевре, который он писал почти десять лет, вообще отсутствуют какие-либо существенные отсылки к христианству. Наоборот, его героиня Татьяна в начале романа больше руководствуется в своих действиях суевериями и народными верованиями, чем христианством, и, хотя в конце концов она предпочитает остаться верной своему немолодому мужу и отвергает признание Евгения в любви, ее нравственный поступок не основан на явных религиозных убеждениях. Собственно, самый понятный вид бессмертия, о котором говорит роман, – это бессмертие, обретенное не верой и молитвами, а искусством. Однако одно из последних стихотворений Пушкина «Отцы пустынноики и жены непорочны...» (1836) – поэтическое переложение одной из самых известных молитв великопостной литургии, молитвы Ефрема Сирина – часто цитируется как свидетельство того, что в последние годы жизни Пушкин обратился к вере<sup>13</sup>.

Очевидный наследник Пушкина, М. Ю. Лермонтов демонстрирует такие же колебания в отношении веры. Его бесспорным вкладом в русскую литературу служит знаменитый психологический портрет первого в русской прозе истинного материалиста (прямо названного так в середине романа)<sup>14</sup> – Григория Печорина из романа «Герой нашего времени» (1840). Красивый, загадочный, манипулятивный и жестокий, Печорин, помимо прочего, – пресыщенный циник, в жизни и мировоззрении которого место веры занимает скептицизм. Он смотрит на

<sup>12</sup> См. также подробный обзор относительно не столь давних православных прочтений Пушкина [Evdokimova, Golstein 2005: 618–619]. А. Труайя считает, что к концу жизни «вера Пушкина была очень туманной, безусловно, далекой от каких-либо догм, религии и церкви; он просто верил в Бога» (см. [Труайя 2006]).

<sup>13</sup> Д. С. Лихачев полагает, что границами пути Пушкина от безверия к вере были «Гавриилиада» и это стихотворение. См. [Lichachev 1998: 53–54].

<sup>14</sup> Эту «кличку» дает Печорину его соперник Грушницкий: «Ты во всем видишь худую сторону... матерьялист!» [Лермонтов 1962: 73].

звездное небо и дивится, что человечеству когда-то приходило в голову искать помощи у небес, тогда как его собственное поколение, в отличие от предыдущих, равнодушно переходит «от сомнения к сомнению, как наши предки бросались от одного заблуждения к другому» [Лермонтов 1962: 115].

В эпоху, когда вера уже не выдерживала критики, Печорин одним из первых в русской литературе ощутил бремя своего экзистенциального одиночества и невозможности дать ясные ответы на главные вопросы бытия. «Но кто знает наверное, убежден ли он в чем или нет? – вопрошает он, – и как часто мы принимаем за убеждение обман чувств или промах рассудка!..» (Там же: 117). Будучи сплавом романтических штампов и иронических инверсий того же романтизма, Печорин предстает вполне современной фигурой. Он сомневается во всем, не доверяет ни чувству, ни холодному расчету, и как человек, который «вступил в эту жизнь, пережив ее уже мысленно» (Там же: 115), задается вопросом, что можно считать подлинным опытом, а что, напротив, иллюзорным – искаженной копией реальности, выведенной из искусственных построений культуры и пропущенной через наши ожидания и заблуждения. Появление на литературной сцене Печорина задало тон подобным вопросам, которые два десятилетия спустя стали задавать герои Достоевского и Толстого.

Современник Пушкина и Лермонтова Н. В. Гоголь, похоже, представляет собой первое исключение в нашем списке авторов, произведения которых отмечены равнодушием к религии и церкви. Гоголь, чья литературная карьера началась со сборника рассказов о том, как добрые христиане сражаются с чертом и его злыми силами («Вечера на хуторе близ Диканьки», 1831–1832), а завершилась сборником очерков, проповедующих верность православной Церкви, доброе христианское поведение и воскресение Христа («Выбранные места из переписки с друзьями», 1847), был самым выдающимся автором первой половины XIX века, писавшим на религиозные темы. Однако такая характеристика слишком растяжима. Не будучи автором «романов идей» в духе Толстого и Достоевского, Гоголь в своих произведениях не касается непосредственно вечных метафизических вопросов, а скорее разоблачает повседневное мелкое зло с помощью гротескного изображения. Его шедевр «Мертвые души» целиком построен на идее, что тривиальные пошлости – не «широкая страсть, но ничтожная страстишка к чему-нибудь мелкому» – заставляют человечество «позабывать великие и святые обязанности и в ничтожных побрякушках видеть великое и святое» [Гоголь ПСС 7, 1: 227]. Главный прием Гоголя – искажение масштабов. Если в роман и вписано христианское содержание, его следует искать именно здесь, в гоголевском описании убивающих душу свойств мира, тонущего в банальности. Хотя все эти разоблачения имели более дальний нравственный прицел, желание Гоголя развить «Мертвые души» в более масштабное произведение назидательной христианской литературы – своего рода русскую «Божественную комедию» – так и не было реализовано.

Когда Гоголь обратился непосредственно к религиозной теме, результат оказался катастрофическим. Гоголю всегда хотелось служить для своих читателей духовным наставником, и его разочаровывало то, что это стремление не может в полной мере выразиться в художественной прозе. Под конец жизни он опубликовал «Выбранные места» как своего рода «религиозно-этический трактат» [Erlich 1969: 194]. Неудача книги как у консервативных, так и у либеральных читателей объяснялась не только ее реакционным содержанием, но и несвоевременностью: Гоголь шел не в ногу со временем. Благодетельные наставления писателя скореегодились бы для более ранней эпохи, и уж конечно, были далеко не так занимательны, как его художественная проза. В 1830-40-е годы в российском обществе уже преобладали более светские интересы, и религиозные наставления уступили место социальной этике и политической философии (Там же: 198).

Это смещение интересов отразилось и в русской литературе, где православие отошло на роль исключительно культурной или фоновой черты. Лучший пример этого явления – «Обломов» И. А. Гончарова. Тематический и эстетический центр романа, «Сон Обломова», опубли-

кованный за десять лет до самого романа, в 1849 году, показывает, что православие в жизни, описанной в романе, сводится к сугубо культурным аспектам. Центральное место в сновидении занимает «комико-эпическое» описание жизни в глубинке российской провинции, в родовом имении Обломовых, где ход времени отсчитывается православными праздниками (упоминаются Ильин день, Троица, петровки, Прохор, Никанор). Слуги и хозяйка живут во взаимном согласии, никто ни в чем не нуждается; они «никогда не смущали себя никакими туманными умственными или нравственными вопросами; оттого всегда и цвели здоровьем и весельем, оттого там жили долго» [Гончаров 1987: 97]. Это самый настоящий райский сад, только здесь никто не вспоминает о Боге, разве что упоминая разнообразные церковные праздники. На самом деле текст не имеет отношения к богословию: скорее это комическое мифотворчество, включающее библейские и классические аллюзии, плюс мимолетный намек на «гомеровский список»<sup>15</sup>. Таким образом, сон не описывает рай, а скорее комически искажает его на манер Гоголя.

«Сон Обломова» служит также философским центром книги: здесь формулируется основной вопрос романа о том, что в жизни имеет истинный смысл – деятельность и достижения или же покой, еда и друзья. В романе предлагаются два ответа на этот вопрос, состоящие в описании двух браков, заключенных в конце книги: друг детства Ильи Ильича Обломова Андрей Штольц женится на Ольге Ильинской (бывшей невесте Обломова), сам же Илья Ильич – на Агафье Матвеевне, хозяйке его квартиры на Выборгской стороне. Ольга и Штольц – идеальное сочетание ума и трудолюбия, красоты и деловитости. Обломов и Агафья, напротив, представляют собой уход в обломовскую идиллию, но только лишенную поэзии, которой обладала ее реконструкция в мечтах Обломова. Домашний уклад Агафьи, как в Обломовке, состоит в переходе от одной обильной трапезы к другой, а время отсчитывается сменой времен года и чередой церковных праздников (упоминаются заговенье, Пасха, Троица, Иванов день и Ильинская пятница), пока в эрзац-рай Обломова не вторгается смерть. Смерть, как выясняется, очень важная тема в романе, так как, хотя в обеих парах между супругами царит общность интересов и согласие, ни брак, ни взгляды, которые они воплощают, в конечном счете не в состоянии ответить на единственную метафизическую проблему романа: как признать ожидающий все живое конец, не впадая в отчаяние.

В этом отношении больше всех склонна к сомнениям Ольга: при мысли об «общем недуге человечества» (Там же: 358) на нее накатывают приступы тоски. Штольц называет это «расплатой за Прометеев огонь», но в ответ может предложить Ольге только банальные слова о том, что такие мысли «с большей любовью заставляют опять глядеть на жизнь» (Там же). В свою очередь Обломов, ослабевший здоровьем от безделья и чревоугодия, боится своей неминуемой смерти, а перед тем как скончаться в постели от удара, даже временами плачет. Таким образом, роман, в котором церковные праздники представлены как важная черта повседневной жизни России, полностью умалчивает о том, что христианская вера способна предложить ответ на поставленные в нем вопросы о смысле жизни и смерти. Ясно, что для Гончарова русское православие – это просто часть мира, в котором живут его герои, а не средство, с помощью которого они справляются с жизненными испытаниями.

Учитывая литературный контекст того времени, в этом парадоксальном выводе нет ничего удивительного. Писателей занимала не христианская теология, а прогрессивная идеология, и произведения оценивались по степени их соответствия текущей социально-политической полемике. Так читали и «Обломова». В знаменитой статье «Что такое обломовщина?» (1859) Н. А. Добролюбов рассматривал роман как диагноз болезни, которой заражено русское общество: бездействия и пассивности. Обломов, по утверждению Добролюбова, лишь

<sup>15</sup> «Надо перо другого Гомера, чтоб исчислить с полнотой и подробностью всё, что скоплено было во всех углах, на всех полках этого маленького ковчега домашней жизни» (Там же: 364). – *Примеч. пер.*

один из череды героев, от Онегина и Печорина до тургеневского Рудина, не сумевших применить свои таланты на благо общества. В этом контексте христианская среда романа была не чем иным, как текстовым маркером культурной отсталости. У христианства не было ответов на проблемы общества, у нового социализма они были.

В свою очередь, И. С. Тургенев очень хорошо понимал новую роль литературы и в череде романов «Рудин» (1856), «Накануне» (1860), «Отцы и дети» (1862), «Дым» (1867) и «Новь» (1877) описывал как конфликт поколений в русском обществе, так и меняющиеся повседневные политические реалии, что создало ему репутацию прозаика, обращающегося к социальным, а не духовным вопросам. Подобно Белинскому, Герцену и другим интеллектуалам своего поколения, Тургенев был человеком мирским до мозга костей. Хотя в юности он был верующим христианином, с возрастом Тургенев утратил веру, хотя, по-видимому, восхищался искренней религиозной верой и иногда сожалел о своей неспособности верить. Не будучи откровенным атеистом, он оставался агностиком на протяжении всей жизни. Однако он посещал церковь вместе со своей незаконнорожденной дочерью Полинет и даже защищался от обвинений в том, что «отнял Бога у нее». «Я бы себе не позволил такого посягательства на ее свободу – и если я не христианин – это мое личное дело – пожалуй, мое личное несчастье», – писал он в 1862 году [Тургенев ПСС, 17: 129].

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.