

Г. Ермилова

## ХРИСТОЛОГИЯ ДОСТОЕВСКОГО

Заявленная тема — одна из «вечных» в достоевсковедении, речь поэтому пойдет об одном ее аспекте: так называемом «ренановском соблазне» Достоевского. В свете новейших полемических дискурсов по поводу смыслового центра «Идиота» есть резон остановиться на таком моменте: Христос Достоевского евангельский или ренановско-штраусовский? Изжил ли Достоевский, пройдя через опыт каторги, гуманистический соблазн только человека Христа, открылась ли ему Его «неслиянная и нераздельная» богочеловеческая природа? Если открылась, то когда?

Первое, что хотелось бы сказать со всей ясностью: христология Достоевского — не мировоззрение, не философия, не сформулированный им «символ веры», а страсть, где все «горит и жжет», «красный цвет», как определил ее сам писатель (см.: 27; 56). Легче всего превратить ее в потухший вулкан. Но ведь это — уже застывшая лава, чувство горячей и горящей сопричастности *Иному* исчезнет. А в нем-то все дело. Как всякий художник, обладавший *опытом Подлинности*, Достоевский интересен не столько тем, что сформулировано, отстоялось, облеклось, а тем, что над и сверх того. Тем, что открывается через слово в качестве несловесного, что первичнее слова, что по сути своей — как это было понято апофатическим восточным богословием, — неизреченно. Наше слово — с неизбежностью — дерзновенное (дерзкое?!) посягновение на священное. Большие художники в своем смирении перед тайной «невъразимого» это понимали.

Христология Достоевского — *путь*, не итог. Хотя в этом противопоставлении — лингвистическая, не пневматологическая суть. В пути некая высшая наперед-решенность, свой онтологический смысл. Даже блуждания не бессмысленны, даже тупики, сужая дорогу до тропинки, ведут к искомому. В пути — надежда.

«Вехи» своего пути ко Христу Достоевский «расставил» сам: последовательный «символ веры» с противопоставлением Христа истине, его же вариант в «Бесах», возврат к нему же в Записной тетради 1880–1881 гг. Пафос *телеологичности* здесь несомненен, а он-то как раз и противится механическому расчленению «пути» на его составляющие с последующей имманизацией, еще хуже — догматизацией части в ее отвлечении от целого.

Если Достоевский пришел к Христу (а он, по его свидетельству, которому нет основания не доверять, пришел к Нему: «...не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла» — 27; 86), то изначально он встал на тот «узкий путь», который, по евангельскому благовестию, только и приводит к Нему. А это значит, что временные отклонения от него и с него, колебания и богоборчество, — то «зло», которое, в отличие от благих намерений, мостящих дорогу в ад, выводит к свету. Прав был Н. Бердяев, утверждавший, что зло у Достоевского не провал без возврата, а путь. Прав был и Сергей Фудель, обнаруживший глубокое родство между «бунтом» Ивана Карамазова и «воплями» к Богу библейского Иова: «Это есть та борьба с Богом ради правды Божией, когда человек борется с молчанием Божиим, как когда-то Израиль боролся на утренней заре с безмолвной для него истиной»<sup>1</sup>. Это одна из вершин Библии, и Достоевский из своей темноты устремился к ней.

Достоевский сказал о Раскольникове: «...без этого преступления он бы не обрел в себе таких вопросов, желаний, чувств, потребностей, стремлений и развития» (7; 140). О себе сказал...

Спор о смысловом центре «Идиота» упирается, на наш взгляд, в неверно поставленный вопрос, сформулированный в виде дилеммы: евангельский или ренановский Христос? Для Достоевского же он стоял несколько иначе, водораздел проходил для него на ином, более глубоком уровне. Все-таки есть что-то в таком противопоставлении несоотносимое с онтологической серьезностью противопоставляемых образов Христа. Это противопоставление только по форме антиренановское, по сути же оно парадоксально близко ренановскому пафосу: «анти», как известно, порой «зависает» в отрицаемом. Получается какой-то странный «филологический протестантизм», замыкающий всю полноту истины в ее словесном оформлении, отсекающий всю живую историю ее раскрытия. В. Розанов в свое время даже утверждал, что западное христианство взяло только слово Христа, но не заметило Его Лица, и лишь Востоку дано было его уловить.<sup>2</sup>

О признании Достоевского: «Я дитя века, дитя неверия и сомнения», — написано много. Не меньше сказано и о том, что этими сомнениями

---

<sup>1</sup> Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 1998. С. 213.

<sup>2</sup> См.: Розанов В. В. Темный лик: Метафизика христианства // Розанов В. В. Религия и культура. М., 1990. Т. I. С. 373.

он заставил мучиться своих героев-бунтарей. И как-то значительно меньше о том опыте веры, которым он, несомненно, обладал и который он тоже передал своим героям. Пав на облитую его слезами землю «слабым юношей» и встав с нее «твердым бойцом», Алеша Карамазов всю жизнь потом не мог забыть эту минуту: «„Кто-то посетил мою душу в тот час“, — говорил он потом с твердою верою в слова свои» (14; 328). Заметим, встреча с Богом состоялась только *после* двойного бунта в трактире и в келье и после сна-видения (тардемы) о преображенной плоти Каны Галилейской.

Инициатическое рождение в «новую жизнь» может происходить у Достоевского где угодно, ибо Дух Святой веет, где хочет. Это может случиться под звездным небом, как с Алешей Карамазовым, на безымянной горе в Швейцарии, как с князем Мышкиным...

А может на Семеновском плацу, как с Достоевским... В 1877 г. он писал: «Я социалист, но переменил идеал с **эшафота**. Великая идея Христа, выше нет» (26; 185).

Что значит вера в Христа, и что значит уверовать в Него? «Вера же, — писал апостол Павел, — есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11: 1); в ней равноценны уверенность и доверие. Можно быть уверенным в реальности Христа, но не доверять Ему, не любить Его («и бесы веруют, и трепещут» — Иак. 2: 19), можно любить Его (Э. Ренан), но не верить Ему. В вере отклик на зов божественной любви, в ней — неодолимый порыв к объекту веры без гарантированной надежды на ответ, в ней — свобода самообретения. Вера — риск, ибо, открывая путь в жизнь вечную, она не расставляет «благонадежных вех», в нее приводящих. Тут всегда приходится, выражаясь словами Достоевского, сказанными по другому поводу, «угадывать и ошибаться» (см.: 13; 455). В вере, как прекрасно писал Р. Гвардини, не только вера в христианское Откровение, «а непосредственный контакт с религиозным содержанием вещей, когда человека **подхватывает тайное мировое течение**»<sup>3</sup>. Достоевский был прав, говоря, что единственный гарант в деле веры — образ Христов и опыт личной встречи с Ним.

Об этом опыте — письмо брату Михаилу, написанное сразу же после трагедии на Семеновском плацу. В нем «задокументированное» чудо духовного преображения, рождения в новую жизнь: «Теперь, переменя жизнь, **перерождаюсь в новую** форму. Брат! Клянусь тебе, что я не потеряю надежду и сохраню дух мой и сердце в чистоте. Я **перерожусь** к лучшему. Вот вся надежда моя, всё утешение мое» (28, I; 164). Настоящее и будущее время одного и того же глагола передают глубокий смысл познанной им христианской онтологии: восстановление в себе *образа* Божьего (пе-ре-рож-даюсь) и следование в дальнейшем Его *путем* (пе-ре-ро-жусь).

Видимо, с эшафота мир предстал перед ним *под знаком преображе-*

<sup>3</sup> Гвардини Р. Конец нового времени // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 158.

ния. Но и под знаком смерти — единственного условия перерождения «в новую форму». Достоевский экзистенциально усилил рискованность христианского пути, но не исказил его (у апостола Павла: «Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» — Рим. 6: 8).

Тогда, в момент прощания с жизнью, и произошла его личная встреча с Христом. Конечно, *не ренановским*. У Ренана есть искренность изысканной склонности к «прелестному учителю», но нет подлинности в высшем смысле, есть нежная влюбленность, но нет страстного влечения. Импрессионистическая религиозность Ренана совсем не экзистенциальна, не онтологична, она психологична и сентиментальна. Ренан *знал о Христе*, пожалуй, больше Достоевского, но не знал Христа *так*, как он. Н.Я. Абрамович в свое время пронизательно отметил, что саму веру Достоевского «создало тайное внутреннее видение Христа»<sup>4</sup>.

Достоевский несколько раз уже после каторги вспоминал один момент из его разговоров с Белинским, когда тот в его присутствии ругал Христа. Вспоминал и о своей реакции — скорбной, негодующей, полной личной обиды. Трудно и вообразить подобную реакцию у Ренана. И дело не только в разнице национальных психологических типов: европейская тепло-хладность французского историка и безудержная страстность русского писателя. Тут полярность личного религиозного опыта. Остался же, например, Спешнев, тоже прошедший через опыт эшафота, и после него в убеждении, что удел человека после смерти — стать «горстью праха»<sup>5</sup>.

Вопрос не в том, пережил или нет Достоевский искуc ренановского Христа. После опыта смерти он был слишком мелок для него. Масштаб не тот! Нет сомнения и в подлинности происшедшей тогда, на Семеновском плацу, встречи. Ее следы — в радостном принятии жизни как божественного дара: «Жизнь — дар, жизнь — счастье, каждая минута могла быть веком счастья» (28, I; 164).

Вопрос надо поставить иначе: остался ли он верен этой встрече?

Ответ на него — отчасти в «символе веры» 1854 г., который раскрывается *только* в контексте всего религиозно-духовного опыта Достоевского.

Этому символу в известном письме Н. Д. Фонвизиной предпосланы очень важные слова: «Я слышал от многих, Наталья Дмитриевна, что Вы очень религиозны. Не потому, что Вы религиозны, но потому, что **сам пережил и прочувствовал** это, скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как „трава иссохшая“, веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснее истина» (28, I; 176). И лишь после напоминания о личном опыте веры следуют известные слова о Христе вне истины и истине вне Христа: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет

<sup>4</sup> Абрамович Н. А. Христос Достоевского. М., 1914. С. 12.

<sup>5</sup> Львов Ф. Н. М. В. Буташевич-Петрашевский. Заметки о деле петрашевцев // Литературное наследство. М., 1956. Т. 63. Кн. III. С. 188.

ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с **ревнивою** любовью говорю себе, что и не может быть. 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» (Там же). Сразу же следом — тоже очень важно замечание: «Но об этом лучше перестать говорить». Ясно, что предмет разговора не исчерпан, что адекватное пережитому опыту слово еще не найдено, ясно, что «слово веры» в пути, как и его носитель.

Сам же «символ», кроме конфликтационного по отношению к христианской истине, выделенного авторским курсивом слова «действительно», содержит коннотационные смыслы, получающие в динамическом контексте становящегося «слова веры» Достоевского совсем иную авторитетность. В свое время С.Л. Франк прекрасно почувствовал, что акцент у Достоевского сделан не на противопоставлении истины Христу, а на противопоставлении человеческой, опытной «истины» абсолютной: «Достоевский где-то признается, что его любовь ко Христу так велика, что, если бы вся истина была против Христа, он был бы на стороне Христа — против истины. Мысль выражена, по-видимому, нарочито наивно, потому что не может быть истина 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»<sup>6</sup>. Так же понял «символ веры» Н.А. Бердяев: «У Достоевского есть потрясающие слова о том, что если бы на одной стороне была истина, а на другой Христос, то лучше отказаться от истины и пойти за Христом, т.е. пожертвовать мертвой истиной пассивного интеллекта во имя живой истины целостного духа»<sup>7</sup>.

Дело, действительно, не в деформации веры неосновательным гуманистическим идеалом, а в неловком слове, в его отставании от опыта духовидения. В «Записной книжке» 1881 г. Достоевский выразился точнее: «Подставить ланиту, любить больше себя — не потому, что полезно, а потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти. Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами» (27; 57) Здесь спор не *между* истиной и Христом, а с противниками Христовой Истины. Прозрачной подлинности «слово веры» Достоевского достигло сравнительно поздно. Но разве его ранняя «неумелость» не свидетельствует о глубине — и той же подлинности — его веры?

На поставленный выше вопрос о верности Достоевского его личной встрече с Богом ответ дают две его дневниковые записи 1864 г.: «Маша лежит на столе» и продолжающий ее по смыслу набросок статьи

<sup>6</sup> Франк С.Л. Смысл жизни // Вопр. философии. 1990. № 6. С. 112.

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 282.

«Социализм и христианство». В них, как в «символе веры» 1854 г., — процесс живого становления «слова веры» Достоевского, движение к «целостному слову», которое — по сути своей — невоплотимо. На целостность можно указывать, но обладать ею невозможно.

В обеих дневниковых записях — мысль, от которой Достоевский уже никогда не откажется, о противоположности христианства социализму, или, как он выразился в наброске «Социализм и христианство», о «бесконечности христианства над социализмом» (20; 193). Здесь же полемика с Ренаном: «Ни один атеист, оспаривающий божественное происхождение Христа, не отрицал того, что ОН — идеал человечества. Последнее слово — Ренан» (20; 192). Одним местоимением «ОН», написанным с заглавной буквы, Достоевский размежевался с Ренаном.

Его всегда интересовала не столько социально-экономическая, сколько метафизическая природа социализма. Атеизм и был для него социализмом, во всяком случае, в безбожии видел он тот «столп», на котором утверждался социализм. Когда в 70-е гг. Н.К. Михайловский, человек, несомненно, экзистенциально-философски более тонкий, чем Чернышевский, попытался опровергнуть «формулу социализма» Достоевского и выдвинул в противоположность ей свою — «социализм не есть атеизм, атеизм не есть формула социализма», — Достоевский с ним не согласился. Не согласился с некоторым чувством снисходительного превосходства (см.: 21; 157).

Вся суть социализма заключалась для него в самозванной эксплуатации им христианской морали, в отрыве ее от христианской метафизики, которая, по определению Хайдеггера, «обитает в бездонном основании». О самозванстве социализма, назвавшегося Христом и идеалом, прямо сказано в записи: «а здесь Христос или там... не верьте Апокалипсису» (20; 193)\*, т.е. не верьте лживым пророчествам антихриста. У гроба жены ему лишь яснее открылась ранее прочувствованная им истина: «На свете ничего не начинается и ничто не оканчивается» (20; 150). В 70-е годы он отлил ее в чеканную философему: «Но, разумеется, никогда нам не исчерпать всего явления, не добраться до конца и начала его. Нам знакомо одно лишь насущное видимо-текущее, да и то понаглядке, а концы и начала — это всё еще пока для человека фантастическое» (23; 145). Весь пафос поразительной дневниковой записи у гроба жены — в утверждении истины: вся реальность мира и человека не исчерпывается материально-историческим. Здесь антропология не мыслится вне онтологии, здесь все возводится к первоосновам Бытия, к его неизреченным глубинам.

О божественности Христа в записи 1864 г. сказано предельно ясно:

---

\* Эта запись Достоевского, представляющая собою почти буквальную цитату из Евангелия от Матфея (см.: Мф. 24: 23; ср. Мк. 13: 21), в ПСС прочтена неверно. Должно быть: «а здесь Христос или там... не верьте. Апокалипс<ис>». — Ред.

«Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле» (20; 174). «Синтез», как это понятно из других заметок, есть лишь другое название Бога. Утверждаясь в мысли о том, что есть жизнь будущая, жизнь райская, Достоевский пишет: «Какая она, где она, на какой планете, в каком центре, в окончательном ли центре, то есть в лоне всеобщего синтеза, то есть Бога? — мы не знаем» (20; 173).

Человек для него — существо двумирное, «только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное». В духе христианского антиномизма, о котором много писали, начиная с Дионисия Ареопагита и кончая Вл. Лосским, он прекрасно написал: «...человек не человек» (20; 174). Мысль Достоевского несомненно имеет метафизическое измерение. Так, семейство для него — величайшая святыня человека на земле, но святыня лишь «по закону природы», значит «ненормальная», «эгоистическая». По закону же Христа, то есть по *норме*, должно жить как ангелам, «не женясь и не посягая». Он вновь и вновь говорит в духе христианского онтологизма о *полной, непреодолимой* противоположности Творца и твари. Норма и идеал для Достоевского — в Христе, повторю еще раз, — не ренановском.

В 60-е годы о Боге Достоевский писал еще как об идее «человечества собирательного, массы, *всех*» (20; 191), причем иногда ставя на место «всех» слово «гуманизм», понимая его как человеколюбие, всеобщность, целостность, необособленность. В таком восприятии Бога как идеи «всех» есть «закатный» отзвук фейербахианства. Перспектива духовного развития Достоевского позволяет увидеть в ней и другой смысл, возникший позднее гуманистическо-утопического соблазна, но имевший более длительную и более драматическую историю в жизни и творчестве писателя.

Стоит только общечеловеческую целостность отождествить с национальной, как неизбежно возникает мессианский соблазн «русского бога», «русского Христа». Со всем этим Достоевский и столкнулся на каторге. Ренановский Иисус с «освящающим» его опытом европейской цивилизации, остался для него в прошлом, но вот «русский Христос» и «русская цивилизация», «освященные» сердечными верованиями русского народа, стали для него той «землей обетованной», разрыв с которой он мыслил (а, главное, чувствовал) как отступничество. И действительно, (тут Достоевский совершенно прав) дело заключалось не в идее «русского бога» (во всяком случае не только в ней), а в мистических глубинах многовекового опыта переживания русским народом Христа и сживания с Ним.

Весь драматизм этого опыта — в истории России. Наиболее же внятно в Новое время он был выговорен Г. Федотовым, писавшим об ослабленности народной сотериологии, о недопонимании народом искупительной жертвы Христа, о вере *в Него* и недоверии *к Нему*, о преобладании в религиозном сознании русского народа образа *не вполне*

*воскресшего Христа*<sup>8</sup>. В народной христологии — оттенок какого-то языческого испуга, языческой привязанности, тоскливого упорствующего томления. Есть разбег, обладающий инерционной силой полета, но нет его реализации в действии. Мощь духовного порыва завораживается чарующим обаянием «матери сырой земли» — и нет сил обрезать кровно-родовую пуповину. Во всем этом много поэтической душевности и меньше трезвой духовности, много безотчетной созерцательности, меньше дисциплинирующей рефлексии. Г. Флоровский писал о неверности, мистическом непостоянстве народной души.

Достоевский, по его словам, на каторге сроднился с народом, не умом, а сердцем принял его верования. Ренановский Иисус — его недолгое головное увлечение, «русский Христос» — сердечное влечение всей жизни. Но это тема другого, большого разговора.

---

<sup>8</sup> См.: Федотов Г. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 33–48.