



## Россия в поисках «исторического Иисуса»: Л. Толстой и Ф. Достоевский vs Д. Ф. Штраус\*

† **Георгий Ореханов,  
протоиерей**

Православный Свято-Тихоновский  
гуманитарный университет

Москва, Россия

**Алексей Андреев, иерей**

Православный Свято-Тихоновский  
гуманитарный университет

Москва, Россия

## Russia's Quest for the "Historical Jesus": Tolstoy and Dostoevsky vs Strauss

† **Protoiereus  
Georgiy Orekhanov**

Saint Tikhon's Orthodox University  
of the Humanities

Moscow, Russia

**Iereus Alexey Andreev**

Saint Tikhon's Orthodox University  
of the Humanities

Moscow, Russia

### Резюме

Труды немецкого теолога Давида Фридриха Штрауса и французского библиста Эрнеста Ренана — значимые вехи в становлении научного проекта, известного как «Поиск исторического Иисуса». В рамках «Поиска» исследователи пытались реконструировать жизнь, учение и личность Иисуса из

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 — начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

---

Цитирование: Ореханов Г., прот., Андреев А., иер. Россия в поисках «исторического Иисуса»:

Л. Толстой и Ф. Достоевский vs Д. Ф. Штраус // *Slověne*. 2020. Vol. 9, № 1. С. 261–291.

Citation: Orekhanov G., prot., Andreev A., ier. (2020) Russia's Quest for the "Historical Jesus": Tolstoy and Dostoevsky vs Strauss. *Slověne*, Vol. 9, № 1, p. 261–291.

DOI: 10.31168/2305-6754.2020.9.1.9

Назарета с помощью историко-филологического исследования евангельского текста с позиций строгого позитивизма.

Цель представленной статьи — показать, что работы Штрауса оказали значительное влияние на логику и эволюцию религиозных поисков Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского. Толстой познакомился с идеями Штрауса в момент напряженных идейных поисков второй половины 1870-х гг., приведших к острому религиозному кризису и отказу от церковного взгляда на христианство. В статье показывается, что писатель в конечном итоге был вынужден отвергнуть идеи Штрауса и Эрнеста Ренана, богословский «реализм новой школы», который Толстой был склонен трактовать как попытку «оправдать» христианство в свете требований буржуазной культуры, для которой, с его точки зрения, центральным становятся понятия «прогресс» и «цивилизация». В то же время некоторые элементы концепции Штрауса были настолько близки Толстому, что можно делать вывод об определенном влиянии идей Штрауса на базовую религиозную концепцию писателя.

Ф. М. Достоевский имел возможность познакомиться с идеями Штрауса еще в кружке Петрашевского. Этот опыт стал и для Достоевского источником глубочайшего жизненного кризиса. С одной стороны, писатель крайне негативно воспринимал идеи, связанные с трудами Штрауса и Ренана, о чем недвусмысленно свидетельствуют поздние записи в «Дневнике писателя». С другой стороны, все художественное творчество Достоевского непосредственно связано с преодолением влияния «штраусовско-ренановского нарратива» и является свидетельством эволюции взглядов писателя на веру и религию.

#### Ключевые слова

либеральная теология, «исторический Иисус», Д. Ф. Штраус, Э. Ренан, проблема восприятия в России, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, роман «Идиот»

#### Abstract

The works of theologian David Friedrich Strauss are significant milestones in the development of an academic project known as the "Quest for the Historical Jesus". As part of the Quest, various researchers tried to reconstruct the life, teachings, and personality of Jesus of Nazareth using historical and philological methods, that is, operating from the standpoint of strict positivism.

The purpose of this article is to show that the works of Strauss had a significant impact on the logic and evolution of the religious quests of Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky.

Tolstoy became acquainted with Strauss's ideas around the late 1870s, in a period of intensive intellectual search, which eventually led him to an acute religious crisis and rejection of the official church view on Christianity. The article shows that the writer was ultimately compelled to reject the ideas of Strauss and Renan. At the same time, some elements of Strauss's theory were so close to Tolstoy that these ideas had a definite influence on his basic religious conception.

Dostoevsky had the opportunity to become acquainted with the ideas of Strauss in the Petrashevsky Circle. This experience led to a deep life crisis on Dostoevsky's part, too. On the one hand, the writer had a negative view of

ideas associated with the works of Strauss and Renan. On the other hand, all of Dostoevsky's artistic work is directly related to his overcoming the influence of the "Strauss-Renan narrative", which itself is evidence of the evolution of the writer's views on faith and religion.

#### Keywords

Liberal theology, historical Jesus, David Friedrich Strauss, Ernest Renan, Leo Tolstoy, Fyodor Dostoevsky, *The Idiot*

#### «Жизнь Иисуса» Д. Ф. Штрауса

Немецкий теолог Давид Фридрих Штраус (1808–1874) — один из наиболее значительных участников богословского движения XIX в., которое получило в историографии название «поиск исторического Иисуса»<sup>1</sup>. Данное течение в новозаветной библеистике зародилось веком раньше, его основателем считают немецкого деиста, профессора восточных языков Гамбургского университета, члена Петербургской академии наук Германа Самуила Реймаруса (1694–1768), автора сочинения «Апология, или в защиту разумных почитателей Бога»<sup>2</sup>. В этой пространной работе, в целом характерной для XVIII в., Реймарус посвящает отдельную главу собственной реконструкции жизни и учения Иисуса из Назарета.

В отличие от своих предшественников, Реймарус полагал, что он может научно доказать неисторичность евангельского повествования об Иисусе Христе и реконструировать то, кем на самом деле был основатель христианства. В своих выводах Реймарус был крайне радикален: Иисус не считал Себя Сыном Божиим, Он был политическим революционером, надеющимся с помощью Своих сторонников свергнуть римских оккупантов и установить традиционное еврейское владычество над Палестиной. Однако Его труды потерпели крах, Он был распят римлянами как бунтарь и умер обычной человеческой смертью. После столь трагической кончины своего Наставника апостолы решили «подкорректировать» провозвестие Иисуса (которое изначально носило исключительно политический характер), сделав из него программу новой мировой религии, открытой как для иудеев, так и для язычников [Reimarus 1970: 64]. После того как Г.Э.Лессинг издал сочинение Реймаруса (сам автор не решался на публикацию столь провокативного текста), в Европе все больше и больше исследователей подключаются к изучению вопроса о том, кем в действительности был Иисус, чему Он

<sup>1</sup> Подробно о данном течении и его современном этапе см.: [Андреев 2016].

<sup>2</sup> «До Реймаруса никто не пытался взяться за историческую реконструкцию жизни Иисуса» [Schweitzer 1910: 13]. Здесь и далее перевод наш, если не указано иное.

учил и как проходила Его жизнь. Именно так возникает течение «поиск исторического Иисуса».

Все участники данного движения разделяли исходную идею о том, что евангельский текст не вполне точно отображает описываемую в нем историческую действительность. Более консервативные авторы (преимущественно протестантские академические теологи, напр., И. Я. Гесс, И. Г. Гердер) утверждали, что Евангелия лишь в некоторых незначительных аспектах расходятся с реальной историей, в то время как наиболее радикальные исследователи (Б. Бауэр, В. Вреде и проч.) констатировали, что практически все каноническое повествование о Христе является мифом и вымыслом.

В 1835 г. Штраусу исполняется 27 лет. Он уже закончил полный семинарский курс в Тюбингене, «переболел» романтизмом Шеллинга и мистицизмом Бёме, побывал на лекциях Гегеля и Шлейермахера, начал блестящую преподавательскую карьеру в родном теологическом факультете Тюбингенской семинарии<sup>3</sup>. Однако, прочитав три семестра учебных курсов, он приостанавливает преподавательскую деятельность, чтобы написать свою главную работу раннего периода жизни. Так, в 1835–1836 гг. издается эпохальный двухтомник «Жизнь Иисуса, критически обработанная Д. Ф. Штраусом».

Книга Штрауса за очень короткое время стала весьма популярна во всей Европе, причем не только в академических, но и в широких читательских кругах. О большой востребованности этого издания свидетельствует тот факт, что 27-летняя Мэри Энн Кросс, взявшая впоследствии псевдоним «Джордж Элиот», анонимно издала в 1846 г. английский перевод этого сочинения [Pelikan 1985: 187].

В чем заключался основной замысел книги, ее автор в 1832 г. сообщил в письме своему другу Кристиану Мэрклину. Штраус пишет о том, что он поглощен идеей рассмотреть жизнь Иисуса и что его задача по сути необъятна: отчасти разрушить, отчасти расшатать веру во Христа, но только для того, чтобы ее снова восстановить и реконструировать в более «высоком» виде. Эта реконструкция имеет трехчастную структуру: во-первых, неотесанный супранатурализм или вера в наличие сверхъестественного (*нем. die rohe des Supranaturalismus*), во-вторых, чистый рационализм (*нем. die leere des Rationalismus*) и, наконец, венчает пирамиду истинная наука (*нем. die wahre der Wissenschaft*) [Zwink 2008: 62]. Именно поэтому один из выдающихся немецких исследователей вопроса о «поисках исторического Иисуса» Р. Сленска указывает, что Штраус, всецело посвятив свою работу критике, направил фокус исследования не на «выявление исторического зерна из-под ми-

<sup>3</sup> Жизненный путь Штрауса отражен в публикации: [Целлер 2011].

фических напластований», а на тотальную «деструкцию исторического», что было отмечено уже критиками его первого издания [Slenczka 1967: 49].

Таким образом, ясно, что в своей первой книге Штраус полемизирует сразу с двумя группами академических богословов: традиционными теологами (супранатуралистами) и представителями рационалистической теологии. Первые (а это в действительности большинство консервативных современников Штрауса) придерживались традиционного для христианской ортодоксии мнения, что все, написанное в Евангелиях об Иисусе Христе, — действительная историческая правда. Рационалисты (Г. Э. Г. Паулюс, К. А. фон Газе, Ф. Ф. Рейнхард) не могли признать историчность евангельских рассказов о чудесах Иисуса, поскольку это противоречило ньютоно-картезианской парадигме видения мира, принимаемой большинством интеллектуалов эпохи Просвещения.

Штраус хотел преодолеть недостатки, как он полагал, обоих подходов. Критикуя обе эти герменевтические традиции, Штраус вводит центральную для него категорию «мифического» (*нем.* *das Mythische*). А. М. Каримский, давая характеристику этому важному для Штрауса концепту, указывает, что философ

оперирует понятием мифического для обозначения как собственно мифического, так и мифологического. Мифическое относится ко всем сверхъестественным характеристикам природы и деятельности Иисуса. Мифологическое обозначает, с одной стороны, механизм экстраполяции мифических моментов Ветхого завета на псевдоисторические реалии Нового завета (прежде всего, перенесение мессианских ожиданий иудаизма на личность Иисуса), с другой — интерпретацию евангелической истории (следовательно, становление самого христианского вероучения) в свете принципов такого механизма [Каримский 1992: 14].

Джеймс Данн так описывает «миф» в понимании Штрауса:

Штраус расширил содержание термина «миф», применив его ко всем чудесам Евангелий [...] Для него миф стал выражением идеи. Идея воплощается не в историческом событии, а в повествовании. В Евангелиях такой идеей или убеждением является мессианство Иисуса. Рассказ становится средством передачи этой идеи [Данн 2001: 24].

Другими словами, с точки зрения Штрауса, евангельские тексты, изобилующие повествованиями о сверхъестественных событиях, — это не корректные описания реальной истории (традиционный церковный взгляд), это не превратные описания реальной истории (взгляд рационалистов), это и не заведомо ложные вымыслы (взгляд сторонников

просветительской «теории обмана» и отчасти Реймаруса). По Штраусу, это результат спонтанного, неосознанного мифотворчества раннехристианской общины, которая интерпретировала жизнь и учение Иисуса в категориях и образах ветхозаветной традиции, прежде всего мессианских пророчеств.

В последующих изданиях «Жизни Иисуса» Штраус указывал, что в первом издании этой книги он «выдвинул понятие мифа в качестве ключа к пониманию евангельских рассказов о чудесах и иных неисторических моментов», так как современному человеку, воспитанному на идеях Просвещения, невозможно признать естественными чудеса, описанные в Евангелиях, а значит, соответствующие места Евангелий есть художественный вымысел, ориентированный на ветхозаветные пророчества и мессианские ожидания. Именно поэтому первая христианская община «могла, и даже обязательно должна была, создавать мифические рассказы об Иисусе, бессознательно их измышляя» [Штраус 1992: 139, 141].

С точки зрения Штрауса, исторический Иисус не был Богом, Он не мог совершать никаких чудес, поскольку чудеса невозможны как таковые. При этом Штраус не был атеистом, однако мыслил Бога как абстрактный абсолют. Этот Бог-абсолют проявляется в мире посредством коллективной человеческой деятельности, Он «выражает свое богатство среди множества индивидов, которые взаимно дополняют друг друга» [Strauß 1836: 734]. Фактически уже в поздних изданиях своей первой книги, а также в сочинении догматического характера «Christliche Glaubenslehre» (1840–1841) Штраус, подвергая критике христианскую церковную догматику, переходит на позиции пантеизма, отрицая божественное достоинство Христа, но не Божественное начало в мире, которое есть бытие во всем бытийствующем — нем. «das Sein in allem Dasein», жизнь во всем живом — нем. «das Leben in allem Lebendigen», нравственный мировой порядок — нем. «sittliche Weltordnung», дух во всех духах — нем. «Geist in allen Geistern», мышление во всех мыслящих — нем. «das Denken in allen Denkenden» [Strauß 1841: 400].

Для Штрауса исторический Иисус — это наиболее полное воплощение Бога в человеке, полное, но не абсолютное. Штраус подчеркивал идею человеческого совершенства, которая «облекается в разные формы у разных народов в зависимости от естественных условий и исторических отношений и прогрессирует или развивается в самом процессе истории», причем «в ряду подобных разработчиков человеческого идеала одно из первых мест в любом случае занимал Иисус», который

сообщил идеалу некоторые новые черты, которые ранее в нем отсутствовали или были недостаточно развиты [...] придав ему религиозную окраску, он

сообщил ему характер высокого священного авторитета, а воплотив его в своем лице, он оживил его, и учрежденная им религиозная община насадила этот идеал во всем человечестве.

При этом, однако, на пути создания мифа о совершенном человеке Христос «был ни первым, ни последним деятелем», но имел предшественников и преемников, «которые продолжали развивать идеальный прототип человека, дополняя его и сглаживая в нем противоречивые черты» [Штраус 1992: 491].

Книга Штрауса, изначально запланированная для узкого круга библеистов и теологов, вызвала огромную волну критики со стороны самого широкого круга читателей. В критике Штрауса к протестантам примкнули немецкие католики, а позднее и французские. Помимо обвинений в подрыве основ вероучения, исходящих преимущественно от представителей клира и теологов, Штрауса критиковали и его коллеги по академической науке, в том числе и учитель самого Штрауса и основатель «тюбингенской школы» богословия Ф. К. Баур. Последний справедливо указывал, что в работе Штрауса преобладает «негативная» критика — автор показывает, что в евангельских повествованиях не является историей, в то время как «позитивного» портрета исторического Иисуса не предоставляет [Baur 1847; Ullmann 1836: 772].

Из-за шквала обвинений в подрыве учения Церкви Штрауса лишили преподавательской должности в Тюбингене. В 1837 г. он издает три сборника «Полемических заметок», в которых пытается ответить на критику. Однако на следующий год немецкий профессор понимает, что не в силах противостоять столь широкому фронту оппонентов. В 1838 г. выходит новое издание «Жизни Иисуса», в котором автор смягчает свои выводы<sup>4</sup>. В 1840 г. исследователь все же решает не отступать от своих первоначальных позиций, и выходит последнее — четвертое — прижизненное издание без правок.

После этого Штраус отходит от богословской работы на 25 лет: занимается политикой, пишет литературоведческие статьи, рецензии, работы о музыке и т. п. Однако в 1863 г. в Европе происходит еще одно знаменательное событие — выходит в свет «Жизнь Иисуса» французского библеиста и археолога Эрнеста Ренана. Замыслом Ренана было пересказать евангельскую историю об Иисусе в такой форме, которая была бы понятна современному европейцу. Ренан, чей литературный талант был по праву оценен и современниками, и более поздними критиками, смог настолько искусно перефразировать евангельское повествование,

<sup>4</sup> Это третье по счету издание. Второе издание 1836 г. копировало первое без изменений. Всего за четыре года «Жизнь Иисуса, критически обработанная Д. Ф. Штраусом» была издана четыре раза, что, безусловно, свидетельствует о чрезвычайной популярности данного сочинения.

что во второй половине XIX в. практически каждый образованный европеец читал или хотя бы знал этот труд.

Вероятно, завидуя успеху французского коллеги, чей труд вызвал скорее всеобщее одобрение, чем критику, Штраус решает «написать для немцев такую книгу, какую написал для французов Ренан» [Штраус 1992: 30]. Так в 1864 г. появляется «Жизнь Иисуса, обработанная для немецкого народа». В реальности, это на треть уменьшенная версия изначальной «Жизни Иисуса» Штрауса, написанная более простым языком и без отсылок к узкоспециальным вопросам библеистики. Именно эта книга в 1907 г. была переведена на русский язык и вышла в издательстве «Мысль» (Лейпциг — Санкт-Петербург).

В 1872 г. выходит в свет «Старая и новая вера» — наиболее значительное из поздних работ Штрауса богословское сочинение (первый русский перевод — 1906 г.). В этой книге Штраус окончательно декларирует, что ни идея Бога как Личности, ни вечная жизнь уже не могут занимать устойчивого положения в мировоззрении современного образованного европейца. Христианская религия еще возможна, но только в виде пантеистической убежденности в возможности «высшего» развития мира. Источником всего «доброе и разумное» является Универсум:

Ни на минуту не забывай, что ты и все то, что ты находишь внутри и вокруг себя, все, что делается с тобой и другими, все это не бессвязные обрубки, не дикий хаос атомов и случайностей, а единое целое, вытекающее из одного единого первоисточника всей жизни, всего разумного и доброго — вот сущность всей религии [Штраус 2011: 94].

«Новая вера» Штрауса есть, таким образом, очередной манифест неогуманизма, в котором религия — это ощущение зависимости от Универсума-Вселенной, вместителища всего доброго и разумного, и стремление к постоянному самоусовершенствованию и овладению этим разумным и добрым.

Работы Давида Фридриха Штрауса, в первую очередь «Жизнь Иисуса», оказали влияние на многих интеллектуалов XIX в. Достаточно упомянуть только два имени. В 1873 г. Ф. Ницше напишет работу «Давид Штраус в роли исповедника и писателя», а в 1885 г. так ответит о немецком теологе: «Далеко то время, когда я, подобно всякому молодому ученому, с благоразумной медлительностью утонченного философа смаковал произведения несравненного Штрауса» [Ницше 2009: 84]. Чтение Штрауса было важным событием в жизни Ф. Энгельса: «Благодаря Штраусу я нахожусь теперь на прямом пути к гегельянству» [Маркс, Энгельс 1965: 333]. В целом, можно констатировать, что именно работы Штрауса определили основное направление развития академического



проекта «поиска исторического Иисуса», его исследовательские интуиции до сих пор актуализируются современными библеистами.

Однако влияние Штрауса на интеллектуальную среду XIX в. было намного шире. Одна из областей, где это влияние явно прослеживается, — русская классическая литература.

Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский и Д. Ф. Штраус:  
постановка проблемы

Сочинение Д. Ф. Штрауса «Жизнь Иисуса» практически сразу после своего выхода получила распространение среди русских интеллектуалов в немецком подлиннике и французском переводе. Конечно, мимо этого явления не могли пройти и великие русские писатели — Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский<sup>5</sup>, причем в контексте всеобщего увлечения гегельянством, которое царило в России в 1840-е — 1850-е гг. [Орвин 2006: 21–22].

В связи с этим следует указать на весьма важный исследовательский пробел. Насколько нам известно, ни в отечественной, ни в зарубежной научной литературе по-настоящему серьезно не ставился до сих пор вопрос о сравнительном анализе восприятия двумя выдающимися русскими писателями тех или иных представителей либеральной теологии XIX в. В отношении Штрауса и Ренана, безусловно, самых известных и широко популярных в Европе представителей этой научной школы, подобная лакуна затрудняет ответ на ряд принципиальных вопросов, связанных с эволюцией религиозных взглядов Толстого и Достоевского, отражением взглядов на религию в их художественном и публицистическом творчестве, наконец, существенными отличиями в их отношении к христианской традиции в целом и православию в частности.

Однако вопрос о влиянии идей Д. Ф. Штрауса на русскую культуру осложняется двумя обстоятельствами.

Во-первых, исследователи, занимающиеся изучением этого влияния, не всегда отдают себе отчет в том, что следует учитывать разницу между «ранним» и «поздним» Штраусом, о которой шла речь выше. Игнорирование этого обстоятельства приводит к значительной исторической аберрации. В качестве примера укажем на то обстоятельство,

<sup>5</sup> В данной статье все цитаты из произведений Ф. М. Достоевского даются по изданию: [Достоевский 1972–1990]. В скобках после буквы «Д» римскими цифрами и точки дается номер цитируемого тома, после двоеточия арабскими цифрами — номер цитируемой страницы. Все цитаты из произведений Л. Н. Толстого даются по изданию: [Толстой 1928–1958]. В скобках после буквы «Т» римскими цифрами и точки дается номер тома, после двоеточия арабскими цифрами — номер цитируемой страницы. Все выделения курсивом в цитатах принадлежат автору цитируемого текста, курсив в тексте статьи принадлежит ее авторам.

что Достоевский, как будет сказано ниже, уже в молодости познакомился с первым изданием книги Штрауса, которое имелось в библиотеке Петрашевского, и вряд ли знал работу «Старая и новая вера» — никаких следов такого знакомства в сочинениях Достоевского мы не находим. Толстой же в период рождения большого интереса к религиозным вопросам познакомился с обеими книгами Штрауса<sup>6</sup>.

Во-вторых, следует учитывать различия между Штраусом и Ренаном. Об этом уже шла речь выше, но здесь еще раз подчеркнем то важное, что имеет непосредственное отношение к творчеству двух выдающихся русских писателей.

Конечно, оба библеиста преследовали одну и ту же цель — пытались на основании научных данных понять, где и в чем евангелисты и церковная традиция исказили, с их точки зрения, образ исторического Иисуса. Именно поэтому в России Ренан и Штраус практически всегда выступают в тандеме: это исследователи, переосмысляющие евангельский рассказ об Иисусе на основании неких внешних научных данных (хотя гипотезы обоих авторов не лишены мировоззренческой обусловленности).

Но их книги, посвященные «жизни Иисуса», разделяет временной промежуток более чем в двадцать лет. Эти авторы принадлежали к разным научным школам. По своему психологическому складу, по манере изложения материала это разные авторы.

Штраус — типичный немецкий профессор-теолог, работающий в русле определенной традиции, для него главной составляющей метода является критика источников и выверенная аргументация. Его гипотезы основываются на филологическом и историческом анализе (весьма фундаментальном для его времени) и обладают четкой логикой. Из-за этого все труды Штрауса по библеистике весьма сложны для понимания со стороны неподготовленного читателя.

В отличие от Штрауса, Ренан, также прошедший академическую школу и бывший известным исследователем в области библейских древностей, в своем творчестве — в большей степени литератор, обращающий внимание на то, что для немецкого автора является вторичным — на природу, характеры, психологические характеристики евангельских персонажей. Ренан основывает свой рассказ об историческом Иисусе преимущественно на собственных впечатлениях и талантливых в литературном отношении образах, в этом смысле он менее связан с академи-

---

<sup>6</sup> Это однозначно следует из письма Толстого Н. Н. Страхову от 26–27 ноября 1877 г., в котором первый указывает, что «желал бы знать Страуса — не Жизнь Христа, а последнюю, где он, как помнится, предлагает новую религию» [Донсков, Громова, Никифорова 2003: 379].

ческой традицией (хотя и хорошо с ней знаком). Свою работу он пишет на основании впечатлений от экспедиции на Святую Землю, где участвует в раскопках.

Ренан сделал свою книгу об Иисусе интересной для простого читателя, щедро добавив туда сентиментальных отступлений и живописных зарисовок. По стилистике авторы очень отличаются. С точки зрения строгой научности, гипотезы об историческом Иисусе Ренана намного более слабы и непродуманы. Однако благодаря литературному таланту книга Ренана становится бестселлером.

Таким образом, в общем контексте XIX в. Штраус и Ренан — «равноположные» авторы. Такими они наверняка виделись большинству их русских читателей. Многие отечественные исследователи это прекрасно понимали и понимают. К их числу следует отнести Е. И. Кийко [Кийко 1980: 106–107], К. А. Степаняна [Степанян 2003: 144–145], Н. М. Перлину [Перлина 2017: 124, 141].

Идеи Д. Ф. Штрауса, и в частности его книга «Жизнь Иисуса», стали тем важным аспектом, в котором очень хорошо видна разница в подходах к христианской традиции и ее критике в России и Европе [Орекханов 2016: 180–193]. Примечательно, что сочинение Штрауса в 1836 г. было безусловно запрещено в России Комитетом иностранной цензуры, причем в качестве обоснования такого шага высказывалась мысль, что автор книги «потрясает христианскую веру в самых ее основаниях и уничтожает не только догматическую, но и историческую оной сторону» [Трапезников 1925: 196].

Л. Н. Толстой и Д. Ф. Штраус

В ноябре 1877 г., в самый разгар размышлений, приведших писателя к решению разорвать отношения с Церковью, в переписке с Н. Н. Страховым Л. Н. Толстой просит последнего порекомендовать книги «о религии» и далее ставит самый принципиальный для себя вопрос: «Есть ли в философии какое-нибудь определение религии, веры, кроме того, что это есть предрассудок? И какая есть форма самого очищенного христианства? Вот в неопределенной форме те два вопроса, на которые я желал бы найти ответы в книгах» [Донсков, Громова, Никифорова 2003: 379]. В следующем письме, по поводу статьи В. С. Соловьева «Критика отвлеченных начал», этот вопрос еще больше конкретизируется в направлении, которое можно условно назвать философско-религиоведческим: «Что такое божественное? Что это за знание или мышление, при котором предполагается Бог, и что такое Бог?» [Ibid.: 385].

С точки зрения истории генезиса религиозных представлений Толстого очень важен еще один источник. Это черновой отрывок, озаглав-

ленный «Собеседники» и датированный 1877–1878 гг. В нем писатель попытался представить себе диалог сторонников очень разных взглядов на религию и подходов к ней. Данный отрывок крайне примечателен, особенно запись от 20 декабря 1878 г. с вопросом «Что такое вера-религия?» и дальнейшими вопросами некоего К., суть которых сводится к попытке отделить веру от других видов знания [Толстой, 17: 369, 372]. Ответ самого писателя на эти вопросы заключается в том, что «вера-религия» есть фактически религиозный опыт, являющийся одной из форм постижения реальности. Нужно признать полную справедливость слов Х. МакЛина, который подчеркивает, что отношение Толстого к Штраусу (как и к Ренану) было столь же критическим, как и отношение к трудам известного православного богослова, митрополита Макария (Булгакова), догматическую систему которого писатель подверг очень негативно окрашенному анализу. Эта критичность, которая проявилась очень рано, еще в период подготовки «Войны и мира», была связана с общим недоверием писателя к тем представителям позитивизма, которые сложную оппозицию «свобода — необходимость» были склонны трактовать слишком прямолинейно [Толстой, 15: 241–242]. Х. МакЛин подчеркивает, что уже в этом отрывке Штраус и Ренан стоят рядом, причем во множественном числе [McLean 2008: 120, Medzhibovskaya 2008: 187–188].

Действительно, формула «ивановско-штраусовско-ренановский» станет для Л. Толстого маркером «реализма новой школы», который превращает Христа в «революционера или мудреца», как, например, в «Анне Карениной», где речь идет о живописи [Толстой, 19: 34]. Эта же формула присутствует и в трактате «В чем моя вера?», где «Штраусы, Ренаны и другие» охарактеризованы как «неверующие, свободные толкователи учения Христа», которое, с их точки зрения, «не имеет никакого прямого приложения к жизни, а есть мечтательное учение, утешающее слабоумных людей» [Толстой, 23: 330].

Уже в этом отрывке выявляется главная претензия, которую Толстой предъявляет представителям школы либерального богословия. Для них, с точки зрения писателя, ценность представляет не учение Христа, которое так важно для самого Толстого, а буржуазная культура, которая может мириться только с тем из этого учения, «что не нарушает этой жизни» [Толстой, 23: 330].

Именно поэтому существует важная грань, которая отличает Толстого от свободомыслящих богословов его времени. Это уверенность в значимости и обостренной актуальности учения Христа, в его способность менять мир, в первую очередь в сторону неприятия любых форм насилия. Именно в этом главная причина парадоксального, на первый

взгляд, неприятия Толстым «ивановско-штраусовско-ренановского» дискурса, который, с точки зрения писателя, абсолютно индифферентен по отношению к социальным реформам [McLean 2008: 122].

Отношение Толстого к Штраусу основывалось на критическом взгляде писателя на «большинство научных людей», которые рассматривают высшее, божеское «жизненное нравственное учение Христа с низшей точки зрения общественного непонимания». Представители такого подхода в своей критике религии делают акцент на ее профессиональном характере и обрушиваются на те или иные особенности традиционных подходов «в католичестве, протестантстве, догматах, борьбе с светской властью», т. е., по мысли Толстого, к чему-то внешнему, что не затрагивает фундамента религии. В результате эти люди не понимают «смысла речей Христа» и того, к чему и зачем они сказаны. Более того, авторы этого направления совершают значимую подмену: по чувству культурной снисходительности они поправляют Христа, предполагая, «что Христос хотел сказать то самое, что они думают, но не сумел этого сделать». К таким авторам Толстой относит, наряду с О. Контом, Г. Спенсером, Ренаном, и Д. Ф. Штрауса [Толстой, 28: 71].

В своих произведениях Штраус подчеркивал роль разума в жизни человека XIX в., разума, без контроля которого никакая религия, с его точки зрения, не может иметь прямого отношения к действительности и человеческой повседневности. В особенной степени это относилось к учению Христа, которого Штраус был склонен толковать как своеобразного мечтателя, учение которого никак не может быть связано с практической жизнью. В этой связи примечательно, что в своей «Жизни Иисуса» Штраус ставил под сомнение не только данные синоптиков о биографии Христа, но и достоверность происхождения его проповедей, то есть его моральное учение. В то же время Штраус полагал, что только последнее может иметь какую-то ценность для современного человека, правда, не безусловную, так как и мораль Христа несет на себе печать своеобразной мечтательности<sup>7</sup>.

Этот тезис не мог вызвать сочувствия Толстого. С точки зрения писателя, любые попытки реконструкции аутентичной «жизни Иисуса», которые проделываются вне главного контекста — Учения Христа — излишни и даже бессмысленны. Кроме того, писателя в целом не удовлетворяла секулярная трактовка образа Христа, которая присутствует в произведениях Штрауса и Ренана. Показательно, что в апреле 1878 г., в момент напряженных поисков смысла и религиозной оправданности жизни, Толстой указывает в письме Н. Н. Страхову, своему главному доверенному лицу в это время, что говееет, читает Евангелие и Ренана,

<sup>7</sup> См. подробнее: [Philipp 1959: 59].

который его совершенно не удовлетворяет тем, что позитивистски настойчиво подчеркивает значение чисто человеческих проявлений природы Христа и не видит в Нем больше ничего: «Нравственную истину можно и должно изучать, и конца ее изучения нет, но это изучение идет вглубь, как и ведут его люди религиозные, а это детская, пошлая и подлая шалость» [Донсков, Громова, Никифорова 2003, 429–430]<sup>8</sup>.

Прояснить, в чем, собственно, заключалась претензия Толстого именно к Штраусу, помогает дневниковая запись, сделанная 1 февраля 1878 г.: «Страуса заключение. — Христос не полный идеал, потому что не вносит *семьи, государства, искусства, ремесла*. — А полный идеал религии это прогресс. Это уже решено» [Толстой 48: 349; здесь и далее в цитатах курсив Толстого и Достоевского, если не указано иное. — Г. О., А. А.]. С точки зрения Л. Толстого, главная проблема новых критиков христианства заключается в том, что для них большой ценностью является именно отношение к цивилизации: «Штраус критикует все учение Христа, потому что жизнь немецкая расстроится, а он к ней привык» [Толстой, 24: 406]. Именно в этом, с точки зрения Толстого, главная слабость аргументов Штрауса и подобных ему авторов, которые относятся к учению Христа избирательно, фактически провозглашая, что современная цивилизация представляет собой не менее ценное приобретение прогресса:

Учению этому нельзя следовать немножко: они сами говорят, что оно — истина. Если же оно истина, то истины немножко не может быть — истина или ложь. Для того, чтобы понимать истину немножко, надо уже совсем одуреть, как одурели люди мнимой науки: Ренан, Штраус, Баур, Рейс и все риторически рассматривающие религию [Толстой, 24: 403].

В таком отношении к немецкому богослову заключается своеобразный парадокс. Действительно, в своей критике Штрауса русский писатель близко подходит к взглядам Ф. Ницше, который в августе 1873 г. выпустил резкий сатирический памфлет «Давид Штраус в роли исповедника и писателя». В нем, апеллируя в первую очередь к «Старой и новой вере», Ницше представил Штрауса типичным прусским филистером,

<sup>8</sup> Ренан появляется приблизительно в это же время совсем в другом по жанру тексте Толстого: это предварительные варианты «Анны Карениной», где речь идет о религиозных размышлениях героини и ее противодействии «смешному, ненужному обману», развешанному чтением Ренана [Толстой, 20: 547]. Обратим внимание на один примечательный момент. Ренан к тому времени стал уже столь популярен, что интеллектуалы, интересующиеся вопросами религии, похоже, без него не обходились при чтении Евангелия. В подготовительных материалах к «Идиоту» Ф. М. Достоевского эта мысль также подчеркивается: «В Швейцарии — мы там часто Евангелие читали, и я после книги Ренана доктора спросил про крест» [Достоевской, 9: 183].

пытающимся построить на зыбких, прогнивших культурно-этических основаниях новое религиозное здание.

В то же время важно подчеркнуть, что многое в концепции Штрауса было Толстому близко настолько, что мы имеем право говорить о влиянии немецкого богослова на формирование базовой религиозной концепции писателя. Это в первую очередь критика догматического христианства и любых аспектов конфессиональности, неприятие нетолерантности «исторических Церквей» к своим оппонентам и, наоборот, подчеркивание исключительного значения морального учения Христа. Некоторые конкретные идеи Толстого очень близки концептуальным построениям Штрауса. Например, это относится к категории «Сын», которая Толстым интерпретируется в дневнике 1884 г. как собирательная: неверно утверждать, что «Сын» полностью тождественен со Христом, так как «сыновство» «выражается вечно и выразится только во всем человечестве» [Толстой, 49: 100]. Именно поэтому позднее, в трактате «О жизни» (1887), евангельский «глас Сына Божия» Толстой интерпретирует, в соответствии со своим учением, как «голос всего разумного сознания человечества, который высказывается и в каждом отдельном человеке, и в лучших людях человечества» [Толстой, 16: 439].

Ф. М. Достоевский и Штраус

Комментаторы 30-томного полного собрания сочинений Ф. М. Достоевского отмечали, что уже в своих ранних произведениях, созданных до печальных событий 1849 г., писатель стремился дать отклик на важнейшие идейные споры своего времени. Характерно, что в повести «Хозяйка» (опубл. в 1847) главный герой Ордынов пишет сочинение по истории Церкви, стараясь создать оригинальную и самобытную систему и тем самым реагируя на вызовы эпохи [Достоевский, 1: 508].

Такой вывод не случаен. Еще в кружке М. В. Петрашевского, как показала Ф. Г. Никитина, Достоевский узнал о взглядах И. В. Ф. Гегеля и его последователей на личность Христа, причем, что немаловажно, в прямой связи с идеями христианского социализма, нашедшего яркое выражение в работах таких французских теоретиков этого движения, как Этьен Кабе, Пьер Леру (с его принципами «Любите Христа в вас и в других» и «Ваше спасение не на небе, а на земле») и, наконец, аббат Фелисите Робер де Ламенне [Никитина 2004; Eidem 2005].

В библиотеке Петрашевского имелись немецкое и французское издания Штрауса, причем исследователями было точно установлено, что Достоевский брал французский перевод этой книги для чтения в 1847 г. Более того, уже давно было высказано предположение, что именно чтение Штрауса натолкнуло писателя на создание философско-сим-

волического толкования евангельского эпизода о трех искушениях Христа в пустыне. Элементы такого толкования присутствуют в подготовительных материалах к «Бесам» и «Подростку», а в более развернутом виде оно включено в «Легенду о Великом инквизиторе» (см. комментарий к роману «Братья Карамазовы»: [Достоевский, 15: 465])<sup>9</sup>. Более того, в 1929 г. И. И. Лапшин высказал идею, что именно чтение Штрауса натолкнуло Достоевского (как и В. С. Соловьева, причем, возможно, не без влияния Достоевского) на символическое толкование судьбы христианства как реализации в истории трех евангельских искушений. Причем у Достоевского прямо присутствует утверждение, что Католическая Церковь этих искушений не выдержала [Лапшин 1990: 374–377].

В кружках В. Г. Белинского и Петрашевского книге Штрауса придавалось такое большое значение, что один из видных петрашевцев, И. М. Дебу, даже попытался сделать конспект ее первого издания, преследуя при этом совершенно определенную цель — отделить «главное» от «второстепенного», «реальное» от «фантастического», «научное» от «ненаучного». Ф. Г. Никитина высказывает предположение, что подвигнуть Дебу на составление подобного конспекта мог совершенно определенный эпизод — чтение Достоевским 15 апреля 1849 г. на «пятнице» Петрашевского письма Белинского Н. В. Гоголю [Никитина 2004: 141–142]. Сам Достоевский вспоминал в связи с вопросом о круге авторов, оказавших влияние на Белинского, что на вечерах Белинского «о Штраусе говорилось с благоговением» [Достоевский, 21: 11].

Следует признать очень точным вывод К. А. Степаняна: книги из библиотеки Петрашевского стали для молодого Достоевского источником глубокого жизненного кризиса, «мистического ужаса», преодоленного уже только после ареста [Степанян 2003: 156]. Это действительно «гуманистическая тревога», которая «ищет себе обоснования в религии», ««мечтательная» религия гуманизма» [Комарович 2018: 195, 231].

Анализируя поздние записи в «Дневнике писателя», можно утверждать, что в зрелые годы Достоевский относился к радикальным тенденциям западной мысли, в том числе и богословской, с глубоким неприятием. Одной из причин такого отношения было опасение слишком большой популярности произведений европейских корифеев 1840–60-х гг. XIX в. у русской молодежи, «интеллигентной, горячей и учащейся», способность к самостоятельности и творчеству. С точки зрения писателя, уже в начале жизненного пути молодые люди сталкиваются с произведениями Штрауса, Ч. Дарвина и других популярных авторов, при том, что Штраус «ненавидит Христа и поставил осмеяние и оплева-

<sup>9</sup> См. также: [Никитина 2004: 133–142].



ние христианства целью всей своей жизни» [Достоевский, 21: 132]. При этом цензура, запрещавшая в России книги подобного содержания, не достигала своей цели, ибо «каждая запрещенная мысль тотчас же, чуть запрещена, ставится на пьедестал самими же запретителями. Не запрещали бы Страуса и Ренана, и кто бы знал про них у нас, например?» [Достоевский, 24: 95].

Проблема восприятия либерального протестантизма в творчестве Достоевского нашла яркое выражение в дискуссии об одном из самых загадочных произведений писателя — романе «Идиот». Вышедший в 2001 г. сборник статей «Роман “Идиот”: современное состояние изучения» демонстрирует разброс мнений практически по каждому вопросу. Как нужно воспринимать личность главного героя романа? Является ли роман репликой его автора на вышедшую незадолго до публикации «Идиота» книгу Ренана «Жизнь Иисуса»? Почему так радикально меняется образ главного героя в ходе развития сюжета? Что значит запись «Князь Христос» в подготовительных материалах романа [Достоевский, 9: 246, 249, 253], которая, по мысли С. Г. Бочарова, осталась «утаенной и проблематичной» [Бочаров 2001: 131]? Эти и другие подобные вопросы разделили исследователей даже не на два, а на гораздо большее количество лагерей.

Следует подчеркнуть, что некоторые авторы, говоря о сложной проблематике «Идиота», ставят вопрос о влиянии на Достоевского идей Ренана, главная книга которого появилась незадолго до издания первых глав романа. Учитывая сказанное выше, нам кажется более правильным говорить все-таки о влиянии на Достоевского сложного комплекса идей, некоего цельного богословского «штраусо-ренановского тренда», с которым писатель впервые имел возможность познакомиться в молодости<sup>10</sup>.

Исследователям хорошо известно, что главная цель романа «Идиот» была сформулирована самим автором в письмах А. Н. Майкову и С. А. Ивановой так: «изобразить вполне прекрасного человека» или «положительно прекрасного человека» [Достоевский, 28-2: 241, 251]. В подготовительных материалах к роману есть еще одно важное указание по поводу личности главного героя: «Может быть, в Идиоте человек-то более действителен» [Достоевский, 9: 276]. Гораздо позже, в 1878 г., в письме Н. А. Любимову, поясняя центральные идеи романа «Братья Карамазовы», Достоевский найдет еще одну важную формулировку:

Если удастся, то сделаю дело хорошее: *заставляю сознаться*, что чистый,

---

<sup>10</sup> Конечно, учитывая разницу в трактовке образа Христа у Штрауса и Ренана, о которой подробно шла речь выше.

идеальный христианин — дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее, и что христианство есть единственное убежище Русской Земли от всех ее зол [Достоевский, 30-1: 68].

Таким образом, целью писателя было показать *реального человека*, в котором христианские ценности и мотивы поведения определяют содержание личности, позволяют явить другим героям именно идеал человека. Еще в завязке, при первом визите князя в дом Епанчиных, их камердинер почувствовал необычность ситуации, когда то, «что совершенно прилично человеку с человеком», оказывается совершенно неприлично с «человеком», т. е. со слугой [Достоевский, 8: 18]. Но главный герой и пришел в этот мир из швейцарского небытия, чтобы сделать этот мир другим. Именно поэтому другие герои романа узнают в нем этот человеческий идеал: «[...] в первый раз человека видела» [Ibid.: 148] (Настасья Филипповна); «Да был ли когда другой такой человек!» [Ibid.: 266] (генеральша Епанчина); «Чуден ты человек, Лев Николаевич, на тебя подивиться надо» [Ibid.: 302] (Рогожин); «Я с Человеком прошусь» [Ibid.: 348] (Ипполит); «Я говорил, что Лев Николаич человек...человек...» [Ibid.: 456] (генерал Епанчин)<sup>11</sup>.

Уже приблизительно двадцать лет в современном литературоведении идут довольно ожесточенные дискуссии вокруг понимания мотивов и ценностных ориентиров князя Льва Николаевича Мышкина.

Одни исследователи видят в образе главного героя попытку автора изобразить действительно «прекрасного человека», человека истинно христианского, а не «ренановского», мировосприятия, который противопоставляет свою веру бунту другого героя романа — Ипполита Терентьева и в конечном итоге одерживает победу: «[...] он заставляет людей, сталкивающихся с ним, меняться. Он открывает в них то лучшее, что в них есть» [Соломина-Минихен 2001: 105]<sup>12</sup>.

Другие литературоведы, наоборот, подчеркивают возникшее уже в ходе работы над романом изменение первоначального замысла (или замыслов) автора, приведшее в конечном итоге Достоевского к стремлению продемонстрировать беспочвенность, слабость и духовную неукорененность главного героя в христианской традиции, благодаря чему швейцарский гуманист Мышкин фактически оказался способен нести окружающим его людям только несчастья, жизненные катастрофы, духовное зло. Авторы этой группы обращают внимание на одержимость

---

<sup>11</sup> Примечательно, что несколько позже, уже в «Дневнике писателя», Ф. М. Достоевский хотя и отзывается о книге Ренана, как о «полной безверия», но подчеркивает, что в изображении Ренана «Христос все-таки есть идеал красоты человеческой» [Достоевский, 21: 11].

<sup>12</sup> Ср. с такой позицией статью: [Ермилова 2002: 137–149].

князя Мышкина демоном, его «двойные мысли», посещающее его чувство внутреннего отвращения ко всему, уныние, стыд и отчаяние [Достоевский, 8: 187, 188, 193, 194, 258, 499]. С точки зрения этих исследователей, Мышкин терпит в финале романа вполне закономерный крах: «[...] в образе Мышкина то, что полагалось вечным, показано временным» [Янг 2001: 35], «Положительно прекрасный человек — еще не Христос» [Меерсон 2001: 56], сам роман «является как бы микромоделлю того, что было бы, не явись в мир Христос — или явись кто-то другой, просто человек или самозванец» [Степанян 2001: 155].

Таким образом, желая видеть в романе прямой и непосредственный ответ Ренану, эти исследователи утверждают, что Мышкин, «Князь Христос», фактически является обманщиком или обманывает самого себя. В лучшем случае, при всех своих добрых намерениях, он только имитатор, плохой христианин, неудачный «подражатель Христу». Такая имитация, сознательная или бессознательная, своим итогом способна иметь лишь поражение, чем и вызван глубоко трагический финал романа «Идиот», за который его главный герой несет ответственность. В демонстрации этой неудачи якобы и заключалась главная цель Достоевского. В доказательство справедливости указанного вывода авторы упомянутой группы прибегают к различным псевдо-богословским ухищрениям, полагая, что вообще понимание истинных целей и замыслов Достоевского оказывается доступным «только избранному читателю, обладающему «мистической» интуицией» [Арсентьева 2005: 387]<sup>13</sup>. Налицо ситуация, когда для «доказательства» справедливости гипотезы исследователь «находит» в источнике все для себя нужное.

В задачу данной статьи не входит подробное обсуждение вопроса о содержании романа «Идиот» и образе его главного героя. Но важно понять, мог ли Достоевский во второй половине 1860-х гг., когда задумывался и создавался этот роман, сознательно строить законченную и догматически выверенную анти-ренановскую (анти-штраусовскую?) модель, и если писатель преследовал подобную цель, то как нужно понимать основную идею романа?

Никакой серьезный исследователь сегодня не может отрицать того факта, что первоначальный замысел романа кардинально изменился, можно даже сказать, постоянно менялся, причем в ходе работы Достоевского над произведением<sup>14</sup>. К. В. Мочульский указывает на вероят-

<sup>13</sup> Как кажется, очень убедительная критика такого подхода дана в статье: [Соломина-Минихен 2005], а также в работе: [Захаров 2013].

<sup>14</sup> Первая запись к роману сделана 14 сентября 1867 г., закончен он был 29 января 1869 г. На этот период попадает кардинальное изменение первого замысла в декабре 1867 г., напряженнейшие размышления над произведением весной — летом 1868 г. и, что очень важно, смерть дочери писателя, младенца Софьи, в

ную внезапность, с которой у Достоевского 4 декабря 1867 г. фактически рождается понимание необходимости создать совершенно новый роман, не соответствующий большинству сделанных до этого записей: «[...] рождение князя Мышкина было для автора неожиданным, чудесным событием, которое сразу разрушило всю его первоначальную работу» [Мочульский 1995: 389].

Тем не менее, с нашей точки зрения, подготовительные записи к роману «Идиот», которые делались параллельно с его печатанием, прямо противоречат выводу о том, что в замысел Достоевского входило показать морального неудачника и тем более имитатора, бессознательно ведущего других героев произведения к гибели.

Такой вывод с некоторыми оговорками может быть справедлив для самой первой версии романа, отвергнутой писателем 4 декабря 1867 г. В дальнейшем же, как нам представляется, речь идет о чрезвычайном динамизме, лабильности, неустойчивости образа главного персонажа и его прототипов, неустойчивости, за которой можно видеть напряженный внутренний поиск самого автора романа. Достаточно обратить внимание на следующие авторские ремарки: «В нем начало глубокого христианства»; «*Двойственность глубокой натуры*»; «Та удивляется его простоте и смирению»; «Выдержит ли Князь? [...] Воскресает в достоинстве, но не переносит на деле [...] все прощает»; «Он задает себе по минутно (внутренно) вопрос: “Или я прав, или они правы?”»; «Взгляд его на мир: он все прощает, видит везде причины, но не видит греха непростительного и *все* извиняет [...] считает себя ниже и хуже всех. Мысли окружающих видит насквозь»; «[...] действует по чувству непосредственной христианской любви»; «Целомудрие и смирение. *Но тверд в деле*» [Достоевский, 9: 184, 185, 202, 217, 218, 220, 227].

Важно также, что автор романа поставил перед собой задачу показать три совершенно разных типа любви: «страстно-непосредственную» (Рогожин), тщеславную (Ганя Иволгин) и христианскую (Князь) [Достоевский, 9: 220], причем «главное социальное убеждение» Князя заключается в том, что этот христианский тип любви реализуется в единичных, т. е. конкретных поступках [Достоевский, 9: 227]. Осуществить эту жизненную программу он не может: он видит все бедствия, но бессилён помочь, а в финале романа «все его обманули». Князь был способен только прикоснуться к жизни остальных героев, но «где только он не *прикоснулся* — везде он оставил неисследимую черту» [Достоевский, 9: 241–242]. Эта неисследимая черта в образе князя заключается в его бесконечном, не знающем границ сострадании ко всем и всему.

---

Женева в мае 1868 г. Последнее обстоятельство, с нашей точки зрения, оказало очень большое влияние на работу над романом.

Князь Мышкин уже в печатной версии романа свидетельствует об этом прямо: «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» [Достоевский, 8: 192]; в подготовительных материалах так: «Сострадание — все христианство» [Достоевский, 9: 270]).

В контексте обсуждения главного героя необходимо по традиции обратиться к главному символу романа — картине Ганса Гольбейна «Мертвый Христос» (более точно — «Христос в гробнице»). С нашей точки зрения, глубокую попытку «интерконфессионального» анализа этого образа дает Юлия Кристева. Она подчеркивает, что оригинальность Гольбейна заключается в том, что в его картине гуманизация образа Христа «достигает своей высочайшей отметки». Для Кристевой картина — определенный этап развития сознания европейского человека, которое «достигает нового измерения»: «Не обязательно измерения атеизма, но наверняка измерения стойкости, лишившейся иллюзий, трезвой и достойной». В ситуации разрушения традиционных ценностей «то, что могло показаться отказом или смертоносным крушением, будет восприниматься уже в качестве гармоничного достоинства». Примечательно, что для самого Гольбейна, как указывает Кристева, эти идейные метания сопровождаются переходом в протестантизм в 1530 г. и требованием «лучшего объяснения Святого Причастия» (типичная проблематика для ранней Реформации) [Кристева 2010: 125, 129, 133–134].

Идеи Кристевой, как представляется, могут помочь понять сложность и динамизм замысла Достоевского. В силу особенностей развития своей духовной биографии, особенностей своей религиозной эволюции, наконец, в силу особого, динамичного характера своей веры, Достоевский во второй половине 1860-х гг. просто не мог ставить перед собой задачу дать догматически безукоризненный с точки зрения православного вероучения ответ либеральному богословскому тренду, содержанием которого явились борьба с христианской традицией и редукция образа Христа, превратившегося в морального проповедника (как у Толстого) или даже в неуверенного в себе и рефлектирующего интеллигента (как у Н. Н. Ге на полотне «Тайная вечеря»). Скорее здесь речь должна идти об особенностях *эволюции, развития* образа Христа у самого Достоевского, развития «единой глубинной мысли текстов» [Касаткина 2019: 117] писателя 1860-х гг. Развития сложного, продолжавшегося, как кажется, на протяжении всей жизни писателя, развития, бывшего «болью и мукой» Достоевского и связанного с осмыслением ряда фундаментальных философских и богословских концепций, когда «одно (представление об Иисусе как воплощенном идеале) для

Достоевского не исключает другого (безверия)», а сама вера Достоевского была постоянным поиском и нахождением «принципа связи» Идеала и реальности, Христа и истины [Тихомиров 2012: 29, 36]. Развития, которое может пониматься как эволюция, утверждение представлений самого Достоевского, как непрерывная дискуссия и попытка дать комплексный ответ на главную идею «Штрауса — Ренана». В этом смысле глубоко прав К. В. Мочульский: в «Идиоте» воплотилось «противоречие между отчаянием и надеждою, безверием и верою», потрясающий контраст «мрака и света, смерти и воскресения» [Мочульский 1995: 393].

Спор с либеральным богословским трендом велся писателем художественными методами и включал в 1860-е гг. переход от «подпольного человека» через образ Раскольникова с его принципом разрешения «крови по совести» к попытке создания «положительно прекрасного человека», несущего принципы моральной правды и красоты в мир, детерминированный законами соблазна, страсти, греха, власти ревности и денег. Мир, в котором нет никого честнее ростовщика Птицына, мир, в котором каждый персонаж ради своих собственных интересов фактически готов на любое моральное преступление, не исключая иногда грабежа и даже убийства. По поводу таинственной записи «Князь Христос», трижды появившейся в подготовительных материалах к роману, В. А. Котельников указывает: «[...] это еще не Христос Евангелия, не Христос Церкви — это идеал человечества, увиденный еще глазами гуманиста, но возлюбленный уже сердцем христианина, которое и подсказало Достоевскому, что Иисус не лучший из людей, а безмерно выше всего человеческого, выше всякой земной истины» [Котельников 1998: 23].

Очень важный акцент в понимание проблематики романа вносит Г. Гессе — «кроткий безумец» Мышкин «отрицает целиком жизнь, мышление, чувство — вообще мир и реальность всех прочих людей» и именно в этом уподобляется Христу, поэтому в романе «Идиот» он противопоставлен всем без исключения иным героям: «Для него действительность совершенно иная, нежели для них. Их действительность ему кажется всецело призрачной. И вот потому, что он видит совершенно новую действительность и требует осуществления ее, он делается врагом для всех» [Гессе 1987: 116–117]<sup>15</sup>.

Да, «кроткому безумцу» Мышкину суждено потерпеть поражение в борьбе с людскими страстями. Да, его фигура в чем-то утопична, как подчеркивает К. В. Мочульский, князь живет в «фантастическом мире», он «фантазер, мечтатель, терпящий полное поражение при столкновении с действительностью», в его детской мечте о рае на земле «вся трагедия утопизма», он, «как ребенок, не знает, что в падшем мире светлая

<sup>15</sup> См. подробнее: [Исупов 2007: 30].

сила любви пленена темной стихией эроса» [Мочульский 1995: 392–393, 401–402, 406]<sup>16</sup>. Наверное, именно поэтому в письме А. Н. Майкову, датированном концом октября 1868 г., Достоевский указывает, что в его литературной биографии не было «ни одной поэтической мысли лучше и богаче, чем та, которая выяснилась теперь» для 4-й части романа, да еще «в подробнейшем плане». Далее Достоевский указывает, что «идея “Идиота” почти лопнула» [Достоевский, 28-2: 321].

Художественное чутье писателя подсказало ему закономерный финал деятельности «положительно прекрасного человека». Принцип «все позволено» торжествует в романном пространстве. Если Христос — только человек, как утверждают Штраус и Ренан, то стихия зла на земле обладает огромной потенциальной силой, но вовсе не потому, что в главном герое автор романа изобразил имитатора христианства. А потому, что роман Достоевского — книга о мире, отрекающемся от Христа [Фудель 2005: 59]. Но в этом мире живет вочеловеченный идеал — «явление “положительно прекрасного человека” среди людей». В этом мире, благодаря болезни князя Мышкина, которая ослабляет действие «земного закона», явлен «божественный потенциал» человека [Тихомиров 2012: 39], потенциал, столь часто терпящий в *человеческой истории* поражение: «Невозможно символизировать божественную благодать в истории ничем, кроме полного бессилия» [Соломина-Минихен 2005: 375]<sup>17</sup>.

Но вот что примечательно. В мире страсти и греха погибают в первую очередь те, кто пытается осуществить главную «заповедь» идеологов Достоевского: «[...] убийцей всех этих самоубийц и убитых является формула “все позволено”, которая, по смыслу автора, должна в их лице убить самое себя — свою же собственную идею» [Голосовкер 1963: 43]. Вопреки уверениям «семинариста-карьериста» Ракитина, одного из главных носителей концепта «Штрауса — Ренана», все попытки человечества найти в себе силу «жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души» [Достоевский, 14: 76], с точки зрения Достоевского, обречены на неудачу.

В романе «Идиот» Ипполит Терентьев говорит о «беспрерывном и вечном» открывании (а не открытии) жизни [Достоевский, 8: 327]. Ипполит указывает при этом на пример Колумба, который до конца верил в правильность своего движения вперед, вопреки бунту и отчаянию разочаровавшейся команды. Концепт «Штрауса — Ренана» и стал символическим выражением этого общеевропейского бунта.

<sup>16</sup> Ср.: [Исупов 2007: 53].

<sup>17</sup> См. также работу: [Кунильский 2006], в которой высказываются очень содержательные соображения по поводу кенотического и жертвенного характера образа князя Мышкина.

Представляется, что Достоевский дает устами главного героя ответ на этот бунт. В диалоге в доме Рогожина князь Мышкин, рассказывая о своих встречах, говорит о религиозном чувстве, которое не подходит ни под какие «атеизмы». Эти «атеизмы», игнорируя религиозное чувство, будут вечно скользить мимо него и будут вечно «не про то говорить» [Достоевский, 8: 184]<sup>18</sup>.

В другом месте мы уже имели возможность указать на то, какое значение в связи с философскими концепциями 1840-х — 1860-х гг. имели для Достоевского понятия «закон» и «закон природы» [Ореханов 2019]. В произведениях 1860-х гг. писатель настойчиво ищет «противоядие» для того сугубо позитивистского понимания человека и мира, которое в момент писания и издания «Идиота» тотально восторжествовало в науке. Фактически в произведениях Достоевского этого периода заложена важнейшая дилемма, связанная с различным пониманием природы вообще и природы человека, в частности. Естественнонаучному «реализму», часто очень упрощенному, биологизированному пониманию человека, Христу «Штрауса — Ренана» писатель пытается противопоставить тот «реализм в высшем смысле», из которого рождается другой идеал, превращающий человека в «существо только развивающееся» и поэтому «не оконченное, а переходное», а Христа делающий «вековечным идеалом», к которому человек должен стремиться именно по закону природы (цитаты из знаменитой записи «Маша лежит на столе», сделанной сразу после смерти первой жены писателя: [Достоевский, 20:172–173]).

Таким образом, как «Мертвый Христос» Гольбеина был определенной ступенью в процессе религиозного развития Европы первой половины XVI в., а позже становится символом метаний европейского человека перед вызовами науки, прогресса и просвещения, так и роман «Идиот» следует рассматривать, как попытку напряженного религиозного поиска, в первую очередь, самого Достоевского в атмосфере фундаментальных идейных вызовов европейской культуры середины XIX в.<sup>19</sup> Скорее даже, в атмосфере полной растерянности человека, может быть, впервые в своей христианской истории, оказавшегося в мире без Христа и Воскресения.

---

<sup>18</sup> Примечательно, что концепция религиозного чувства занимает важнейшее место в построениях немецкого богослова Фридриха Шлейермахера. Связано ли у Достоевского употребление этого словосочетания с именем Шлейермахера? Вопрос остается открытым.

<sup>19</sup> Конечно, роман «Идиот» — не единственный пример такого поиска в 1860-е гг. К таким примерам можно отнести, наряду с литературными текстами, и произведения искусства, такие как «Тайная вечеря» Н. Н. Ге (о ней было сказано выше). Эта картина сразу после появления вызвала острую дискуссию и негативную реплику Достоевского [Достоевский, 21: 76–77].



## Итоги

Изучая творчество Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, можно с некоторой осторожностью выделить общие черты их «метода» в отношении критики идей Д. Ф. Штрауса. Для двух больших художников это не столько анализ источников христианского вероучения и определение их аутентичности, сколько поиск места религии и «религиозного чувства» в современном им мире.

Но есть и принципиальные различия, которые, впрочем, распространяются в целом на все творчество двух писателей.

Толстой вообще был более склонен к «академическому дискурсу», чем Достоевский. Этот момент, в частности, сказывается в знакомстве Толстого с более поздними сочинениями Штрауса и, следовательно, более глубоком понимании эволюции идей последнего. В произведениях же Достоевского нигде знакомства писателя с книгой «Старая и новая вера» нами не обнаружено.

Штудии Толстого в области современного ему западного богословия и более основательное, как кажется, изучение западных философских источников сразу обращает на себя внимание. Именно здесь можно найти корни того различия «Личности Христа» и «Учения Христа», которое столь характерно для западных богословов-рационалистов. Для Толстого первое, в сущности, не имеет никакого значения, так как именно учение, с его точки зрения, является главным признаком истинности христианства.

Отношение к Штраусу у Толстого было сложным, так как его собственные поиски шли в параллельном либеральному богословию направлении. Здесь уже можно говорить, как минимум, о рецепции некоторых идей немецкого автора русским писателем. Эту рецепцию можно проследить в трех аспектах.

Во-первых, в целом в формировании взглядов Толстого на религию Штраус сыграл определенную роль в том смысле, что стал одним из тех писателей, которые укрепили Толстого в стремлении видеть во Христе только великого учителя человечества. Особенно должна была импонировать Толстому жесткая и тотальная критика христианской догматики, предпринятая в работе Штрауса 1872 г.

Во-вторых, Толстому был близок общепантеистический пафос «позднего» Штрауса, стремление последнего найти в религии способ не личного общения с Богочеловеком Христом, а некий универсальный закон развития общества и личности, носителем которого, в частности, был «исторический Иисус».

Наконец, в-третьих, Толстому должен был быть близок и общегуманистический пафос немецкого богослова, его стремление выйти за

любые конфессиональные рамки, создать «новую веру» — сообщество христиан, свободных от любых конфессионально-догматических ограничений, но живущих при этом по евангельским заповедям.

Для Достоевского вопрос стоит несколько в иной плоскости. Много раз в своих произведениях (в том числе и в романе «Идиот») он указывает на беспочвенность учения Христа, если оно не подкрепляется опытом мистической встречи с его носителем.

На первый взгляд, для Достоевского Штраус был только символом атеистического безверия и разрушения традиции. Однако анализ романа «Идиот» дает право говорить о том, что «отталкивание» от пары «Штраус — Ренан» стало для писателя важным этапом переосмысления собственных гуманистических идеалов, которые молодой Достоевский вынес из опыта общения с Белинским и Петрашевским. Учитывая большой промежуток времени между выходом книг Штрауса и Ренана, промежутки, который был крайне значимым для самого Достоевского, мы можем утверждать, что критика штраусовско-ренановского христианства была для Достоевского жизненной задачей, имела глубокую личную мотивацию. Преодолевая влияние окружения молодости, Достоевский интуитивно находил ответ на один из самых мощных вызовов европейского интеллектуального тренда.

В этом контексте более глубокое исследование различий в восприятии Штрауса и Ренана в русской культуре середины XIX в. является важной исследовательской задачей, до сих пор даже не поставленной.

Может быть, в рассматриваемой проблематике Толстого и Достоевского *в наибольшей степени* объединяют два момента.

Первое. Это напряженный поиск, настойчивая попытка найти ответ на вопрос о месте религии в жизни образованного европейца середины и второй половины XIX в. и роли в этом процессе западной философской и богословской мысли. Речь идет о поиске выхода из глубокого мировоззренческого кризиса, когда человек поставлен перед выбором между традицией и современной западной культурой.

И второе. Какие бы пути совмещения традиционного христианства и европейского просвещения два писателя не находили, их роднит категорическое неприятие попыток создать некую буржуазную синтетическую религию, которая фактически превращалась в одну из опций удобной и комфортной жизни. И Штраус, и Ренан, разрушая традиционные христианские представления о Евангелии и Христе, находились в русле этих попыток и поэтому должны были быть двумя русскими писателями отвергнуты.

## Библиография

Андреев 2016

Андреев А. В., Кем был Иисус из Назарета? Реконструкции образа исторического Иисуса конца XX – начала XXI века, *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*, 68, 2016, 9–25.

Арсентьева 2005

Арсентьева Н. А., «Крик осла» и «локус идиота»: размышления над межвузовским сборником научных трудов «Роман Достоевского “Идиот”: раздумья, проблемы», *Достоевский. Материалы и исследования*, 17, С.-Петербург, 2005, 367–390.

Бочаров 2001

Бочаров С., «О бессмысленная вечность!». От «Недоноска» к «Идиоту», *Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения*, Т. А. Касаткина, ред., Москва, 2001, 111–136.

Гессе 1987

Гессе Г., *Письма по кругу. Художественная публицистика*, Москва, 1987.

Голосовкер 1963

Голосовкер Я. Э., *Достоевский и Кант: Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»*, Москва, 1963.

Данн 2001

Данн Дж., Миф, *Мир Библии. Альманах Библейско-богословского института св. апостола Андрея*, 8, 2001, 18–25.

Дебу 2007

Дебу И. М., Конспект книги Штрауса «Жизнь Иисуса», *Достоевский и мировая культура*, 22, С.-Петербург, 2007, 304–314.

Донсков et al. 2003

Донсков А. А., Громова Л. Д., Никифорова Т. Г., ред., *Л. Н. Толстой – Н. Н. Страхов, Полное собрание переписки*, 1–2, Москва, 2003.

Достоевский, 1–30

Достоевский Ф. М., *Полное собрание сочинений в 30 томах*, Ленинград, 1972–1990.

Ермилова 2002

Ермилова Г. Г., Идея «приобщенной личности» в романе Достоевского «Идиот», *Достоевский. Материалы и исследования*, 16, С.-Петербург, 2002, 137–149.

Захаров 2013

Захаров В. Н., *Имя автора – Достоевский. Очерк творчества*, Москва, 2013.

Исупов 2007

Исупов К. Г., Введение в метафизику Достоевского (Статья первая), *Достоевский. Материалы и исследования*, 18, С.-Петербург, 2007, 27–61.

Каримский 1992

Каримский А. М., Давид Фридрих Штраус и его «Жизнь Иисуса», Штраус Д. Ф., *Жизнь Иисуса*, Москва, 1992, 4–28.

Касаткина 2019

Касаткина Т. А., *Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания*, Москва, 2019.

Кийко 1980

Кийко Е. И., Достоевский и Ренан, *Достоевский. Материалы и исследования*, 3, Ленинград, 1980, 106–121.

Комарович 2018

Комарович В. Л., Юность Достоевского, *Idem, «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф. М. Достоевском*, Москва, 2018, 192–235.

- Котельников 1998  
Котельников В. А., Христородица Достоевского, *Достоевский и мировая культура*, 11, С.-Петербург, 1998, 20–28.
- Кристева 2010  
Кристева Ю., *Черное солнце. Депрессия и меланхолия*, Москва, 2010.
- Кунильский 2006  
Кунильский А. Е., «Лик земной и вечная истина». *О восприятии мира и изображении героя в произведениях Ф. М. Достоевского*, Петрозаводск, 2006.
- Лапшин 1990  
Лапшин И. И., Как сложилась Легенда о Великом инквизиторе, *О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг.*, Москва, 1990, 374–386.
- Маркс, Энгельс 1965  
Маркс К., Энгельс Ф., *Из ранних произведений*, Москва, 1965.
- Меерсон 2001  
Меерсон О., Христос или «Князь-Христос»? Свидетельство генерала Иволгина, *Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения*, Т. А. Касаткина, ред., Москва, 2001, 42–59.
- Мочульский 1995  
Мочульский К. В., *Гоголь. Соловьев. Достоевский*, Москва, 1995.
- Никитина 2004  
Никитина Ф. Г., Достоевский против Гегеля, *Достоевский и мировая культура*, 20, С.-Петербург, 2004, 132–147.
- 2005  
Никитина Ф. Г., «Слова верующего» Ламенне – настольная книга петрашевцев, *Достоевский: дополнение к комментарию*, Т. А. Касаткина, ред., Москва, 2005, 686–691.
- 2007  
Никитина Ф. Г., Ипполит Матвеевич Дебу. Конспект книги Штрауса «Жизнь Иисуса», *Достоевский и мировая культура*, 22, С.-Петербург, 2007, 297–316.
- Ницше 2009  
Ницше Ф., *Антихрист*, Москва, 2009.
- Орвин 2006  
Орвин Д., *Искусство и мысль Толстого. 1847–1880*, С.-Петербург, 2006.
- Ореханов 2016  
Ореханов Г., прот., *Лев Толстой. «Пророк без чести». Хроника катастрофы*, Москва, 2016.
- Ореханов 2019  
Ореханов Ю. Л., «Признание человеческой природы за высший закон»: Л. Толстой и Ф. Достоевский против одного интеллектуального тренда эпохи, *Философия. Журнал Высшей школы экономики*, 4, 2019, 30–58.
- Паперно 2018  
Паперно И., «Кто, что я?»: Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах, Москва, 2018.
- Перлина 2017  
Перлина Н. М., *Тексты-картины и эфразисы в романе Достоевского «Идиот»*, С.-Петербург, 2017.
- Соломина-Минихен 2001  
Соломина-Минихен Н. Н., О роли книги Ренана «Жизнь Иисуса» в творческой истории Достоевского, *Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения*, Т. А. Касаткина, ред., Москва, 2001, 100–110.

——— 2005

Соломина-Минихен Н. Н., «Я с человеком прощусь» (К вопросу о влиянии Нового Завета на роман «Идиот»), *Достоевский. Материалы и исследования*, 17, С.-Петербург, 2005, 346–376.

Степанян 2001

Степанян К. А., Юродство и безумие, смерть и воскресение, бытие и небытие в романе «Идиот», *Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения*, Т. А. Касаткина, ред., Москва, 2001, 137–163.

——— 2003

Степанян К. А., «Это будет, но будет после достижения цели» («Жизнь Иисуса» Д. Ф. Штрауса и Э. Ж. Ренана и роман Ф. М. Достоевского «Идиот»), *Вопросы литературы*, 4, 2003, 140–158.

Тихомиров 2012

Тихомиров Б. Н., «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: *Статьи и эссе о Достоевском*, С.-Петербург, 2012.

Толстой, 1–90

Толстой Л. Н., *Полное собрание сочинений в 90 томах*, Москва, 1928–1958.

Трапезников 1925

Трапезников В., В стране неволи, *Каторга и ссылка. Историко-революционный вестник*, 6, 1925, 196–221.

Фудель 2005

Фудель С. И., *Собрание сочинений в трех томах*, 3, Москва, 2005.

Целлер 2011

Целлер Э., Биография Давида Фридриха Штрауса, Штраус Д. Ф., *Старая и новая вера: Христиане ли мы еще?*, Москва, 2011, 3–11.

Штраус 1992

Штраус Д. Ф., *Жизнь Иисуса*, Москва, 1992.

——— 2011

Штраус Д. Ф., *Старая и новая вера: Христиане ли мы еще?*, Москва, 2011.

Янг 2001

Янг С., Картина Гольбеина «Христос в могиле» в структуре романа «Идиот», *Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения*, Т. А. Касаткина, ред., Москва, 2001, 28–41.

Baur 1847

Baur F. C., *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen, 1847.

Bryner 2014

Bryner E., Protestantismus, M. George, J. Herlth, C. Munch, U. Schmid, Hrsg., *Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker*, Göttingen, 2014, 541–553.

Hamilton 1993

Hamilton W., *A Quest for the Post-Historical Jesus*, London, 1993.

McLean 2008

McLean H., *In Quest of Tolstoy*, Boston, 2008.

Medzhibovskaya 2008

Medzhibovskaya I., *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845–1887*, Lanham, 2008.

Pelikan 1985

Pelikan J., *Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture*, London, 1985.

Philipp 1959

Philipp F. H., *Tolstoj und der Protestantismus*, Giessen, 1959.

Reimarus 1970

Reimarus H. S., Concerning the Intention of Jesus and His Teaching, *Ibid*, *Fragments*, Philadelphia, 1970, 59–269.

Schweitzer 1910

Schweitzer A., *The Quest of the Historical Jesus: a critical study of its progress from Reimarus to Wrede*. London, 1910.

Slenczka 1967

Slenczka R., *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*. Göttingen, 1967.

Strauss 1836

Strauss D. F., *Das Leben Jesu. Zweiter Band*, Tübingen, 1836.

——— 1841

Strauss D. F., *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung: und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. Zweiter Band*, Stuttgart, 1841.

Ullmann 1836

Ullmann C., Das "Leben Jesu" von Strauss, *Theologische Studien und Kritiken*, 9, 1836, 770–890.

Zwink 2008

Zwink E., *David Friedrich Strauss 1808 bis 1874*, Stuttgart, 2008.

## References

Andreev A. V., Who was Jesus of Nazareth: Reconstructions of the Historical Jesus from the Late 20th to the Beginning of the 21st Century, *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Philology*, 68, 2016, 9–25.

Arsentieva N. A., "Krik osla" i "lokus idiota": razmyshleniya nad mezhvuzovskim sbornikom nauchnykh trudov "Roman Dostoevskogo 'Idiot': razdum'ia, problemy", *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia*, 17, St. Petersburg, 2005, 367–390.

Bocharov S., "O bessmyslennaiia vechnost'!". Ot "Nedonoska" k "Idiotu", T. A. Kasatkina, ed., *Roman F. M. Dostoevskogo "Idiot": sovremennoe sostoianie izucheniia*, Moscow, 2001, 111–136.

Bryner E., Protestantismus, M. George, J. Herlth, C. Munch, U. Schmid, Hrsg., *Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker*, Göttingen, 2014, 541–553.

Debu I. M., Konspekt knigi Shtrausa "Zhizn' Iisusa", *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 22, St. Petersburg, 2007, 304–314.

Donskov A. A., Gromova L. D., Nikiforova T. G., eds., *L. N. Tolstoj — N. N. Strakhov, Polnoe sobranie perepiski*, 1–2, Moscow, 2003.

Dunn J., *Mif, Mir Biblii. Al'manah Bibleisko-bogoslovskogo instituta sv. apostola Andreyia*, 8, 2001, 18–25.

Fudel S. I., *Sobranie sochinenii v trekh tomah*, 3, Moscow, 2005.

Golosovker J. E., *Dostoevskii i Kant. Razmyshleniia chitatelia nad romanom "Brat'ia Karamazovy" i trakatom Kanta "Kritika chistogo razuma"*, Moscow, 1963.

Hamilton W., *A Quest for the Post-Historical Jesus*, London, 1993.

Isupov K. G., Vvedenie v metafiziku Dostoevskogo (Stat'ia pervaiia), *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia*, 18, St. Petersburg, 2007, 27–61.

Karimsky A. M., David Fridrikh Shtraus i ego "Zhizn' Iisusa", Strauss D. F., *Zhizn' Iisusa*, Moscow, 1992, 4–28.

Kasatkina T. A., *Dostoevskii kak filosof i bogoslov: khudozhestvennyi sposob vyskazyvaniia*, Moscow, 2019.

Kiiko E. I., Dostoevskii i Renan, *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia*, 3, Leningrad, 1980, 106–121.

Komarovich V. L., Iunost' Dostoevskogo, *Idem, "Ves' ustremlenie": Stat'i i issledovaniia o F. M. Dostoevskom*, Moscow, 2018, 192–235.

Kotel'nikov V. A., Hristoditseiia Dostoevskogo, *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 11, St. Petersburg, 1998, 20–28.

Kristeva J., *Chernoie solntse. Depressiia i melankholiia*, Moscow, 2010.

Kunil'skiy A. E., "Lik zemnoi i vechnaia istina". O vospriatii mira i izobrazhenii geroiia v proizvedeniiaakh F. M. Dostoevskogo, Petrozavodsk, 2006.

Lapshin I. I., Kak slozhilas' legenda o Velikom inkvizitore, *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoi mysli 1881-1931 gg.* Moscow, 1990, 374–383.

McLean H., *In Quest of Tolstoj*, Boston, 2008.

Medzhibovskaya L., *Tolstoj and the Religious Culture of his time: A Biography of a Long Conversation, 1845–1887*, Lanham, 2008.

Meerson O., Khristos ili "Knyaz'-Khristos"? Svidetel'stvo generala Ivulgina, T. A. Kasatkina, ed., *Roman F. M. Dostoevskogo "Idiot": sovremennoe sostoianie izucheniia*, Moscow, 2001, 42–59.

Mochulsky K. V., *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskii*, Moscow, 1995.

Nikitina F. G., "Slova veruiushchego" Lamenne – nastol'naya kniga petrashevtssev, T. A. Kasatkina, ed., *Dostoevskii: dopolnenie k kommentariiu*, Moscow, 2005, 686–691.

Nikitina F. G., Dostoevskii protiv Gegelia, *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 20, St. Petersburg, 2004, 132–147.

Nikitina F. G., Ippolit Matveevich Debu. Konspekt knigi Shtrausa "Zhizn' Iisusa", *Dostoevskii i mirovaya kul'tura*, 22, St. Petersburg, 2007, 297–303.

Orehanov G., *Lev Tolstoi. "Prorok bez chesti". Khronika katastrofy*, Moscow, 2016.

Orekhanov Y. L., "Priznanie chelovecheskoi prirody za vysshii zakon": L. Tolstoi i F. Dostoevskii protiv odnogo intellectual'nogo trenda epokhi, *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 4, 2019, 30–58.

Orwin D. T., *Tolstoy's Art and Thought, 1847-1880*, St. Petersburg, 2006.

Paperno I., "Kto, chto ia?": Tolstoi v svoikh dnevnikiakh, *pis'makh, vospominaniakh, traktatakh*, Moscow, 2018.

Pelikan J., *Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture*, London, 1985.

Perlina N., *Teksty-kartiny i ekfrazisy v romane Dostoevskogo "Idiot"*, St. Petersburg, 2017.

Philipp F. H., *Tolstoj und der Protestantismus*, Giessen, 1959.

Reimarus H. S., Concerning the Intention of Jesus and His Teaching, *Ibid, Fragments*, Philadelphia, 1970, 59–269.

Slenczka R., *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*. Göttingen, 1967.

Solomina-Minihen N. N., "Ia s Chelovekom proshchus" (K voprosu o vliianii Novogo Zaveta na

roman "Idiot"), *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia*, 17, St. Petersburg, 2005, 346–376.

Solomina-Minihen N. N., O roli knigi Renana "Zhizn' Iisusa" v tvorcheskoi istorii Dostoevskogo, T. A. Kasatkina, ed., *Roman F. M. Dostoevskogo "Idiot": sovremennoe sostoianie izucheniiia*, Moscow, 2001, 100–110.

Stepanyan K. A., "Eto budet, no budet posle dostizheniia tseli" ("Zhizn' Iisusa") D. F. Shtrausa i E. Zh. Renana i roman F. M. Dostoevskogo "Idiot"), *Voprosy literatury*, 4, Moscow, 2003, 140–158.

Stepanyan K. A., Iurodstvo i bezumie, smert' i voskresenie, bytie i nebytie v romane "Idiot", T. A. Kasatkina, ed., *Roman F. M. Dostoevskogo "Idiot": sovremennoe sostoianie izucheniiia*, Moscow, 2001, 137–162.

Tikhomirov B. N., "...Ia zanimaius' etoi tajnoi, ibo hochu byt' chelovekom": *Sta' i i esse o Dostoevskom*, St. Petersburg, 2012.

Trapeznikov V., V strane nevoli, *Katorga i ssylka. Istoriko-revoliutsionnyi vestnik*, 6, 1925, 196–221.

Yermilova G. G., Ideia "priobshchennoi lichnosti" v romane Dostoevskogo "Idiot", *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia*, 16, St. Petersburg, 2002, 137–149.

Young S., Kartina Gol'beina "Khristos v mogile" v strukture romana "Idiot", T. A. Kasatkina, ed., *Roman F. M. Dostoevskogo "Idiot": sovremennoe sostoianie izucheniiia*, Moscow, 2001, 28–41.

Zakharov V. N., *Imia avtora – Dostoevskii. Ocherk tvorchesva*, Moscow, 2013.

Zeller E., Biografiia Davida Fridrikha Shtrausa, Strauss D. F., *Staraiia i novaia vera. Khristiane li my eshche?*, Moscow, 2011, 3–11.

Zwink E., *D. F. Strauß 1808 bis 1874*, Stuttgart, 2008.

## † Георгий Ореханов, протоиерей

доктор исторических наук, доктор церковной истории,

профессор кафедры всеобщей и русской церковной истории

и канонического права

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

127051, Москва, Лихов пер., 6

Россия / Russia

ogeorgo@pstbi.ru

## Алексей Андреев, иерей

преподаватель кафедры библеистики

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,

127051, Москва, Лихов пер., 6

Россия / Russia

alexey.andreevtf@gmail.com

Received May 19, 2019