

Б. Н. Тихомиров

## ОБ ОДНОМ ОСОБОМ СЛУЧАЕ ЦИТАЦИИ БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТОВ ГЕРОЯМИ ДОСТОЕВСКОГО

### Из наблюдений над поэтикой романов «великого пятикнижия»

Специально занимаясь проблемой принципов и приемов комментирования неточных библейских цитат в текстах Достоевского<sup>1</sup>, разрабатывая положение, согласно которому во многих случаях неточная цитация сакрального текста у автора «Бесов», «Подростка», «Братьев Карамазовых» — это «не небрежность и не аберрация памяти, а осознанный прием творческой работы» писателя<sup>2</sup>, я столкнулся с тем, что названная проблема тесно соприкасается с иной, близкой к ней, которая, по сути, является другой стороной той же самой текстологической ситуации. Эту другую сторону несколько условно можно обозначить через различение терминов: *неточная цитата* и *неточное цитирование*. В последнем случае речь идет о необходимости давать в комментарии оценку *точности употребления (применения)* библейской цитаты, причем и в том случае, когда она воспроизведена в полном соответствии с буквой Священного Писания и, может быть, даже маркирована кавычками и сопровождающим текстом именно как цитата. Дело в том, что даже точная цитата, помещенная в иной контекст, примененная к иной, внебиблейской ситуации, может быть более или менее радикально переосмыслена, а иногда способна приобрести и прямо противоположное значение. Описание метаморфоз, которые происходят с исконным смыслом цитаты из Священного Писания при том или ином ее применении, в новом литературном окружении, конечно же, составляет одну из важнейших задач комментирования библейских интертекстов.<sup>3</sup>

Подобная рефлексия по поводу характера *применения* евангельских цитат в ряде случаев содержится уже в самих текстах Достоевского. Так, в романе «Подросток», в легенде о купце Скотобойникове, которую рассказывает странник Макар Иванович, ее герой, виновный в смерти вось-

<sup>1</sup> См.: Тихомиров Б. Н. Религиозные аспекты творчества Ф. М. Достоевского. Проблемы интерпретации, комментирования, текстологии. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Петрозаводск, 2006. С. 30–34 (Глава вторая. § 2 «Проблемы комментирования библейских интертекстов»).

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

<sup>3</sup> Я говорю здесь о комментарии в широком смысле, о том «типе комментария, который сам по себе, оставаясь комментарием, тем не менее уже становится первым этапом интерпретации; больше того, который зачастую оказывается „оправданным“, доказывая свое „право на существование“ лишь ретроспективно, в контексте *выросшей на его основе интерпретации*» (Там же. С. 26).

милетнего мальчика, в исповедальном разговоре с архимандритом прилагает к своей собственной ситуации слова Христа из Евангелия от Матфея: «„Ты чего?“ — говорит (архимандрит. — *Б. Т.*), строго так. „А я вот чего“, — и раскрыл ему Максим Иванович книгу и указал место: „А иже аще соблазнит единого малых сих верующих в мя, уне есть ему, да обесится жернов оселский на выи его, и потонет в пучине морстей“ (Матф. 18, 6)». В ответ на это собеседник замечает: «Да, — сказал архимандрит, — **хоть и не о том сие прямо сказано, а всё же соприкасается.** Беда, коли мерку свою потеряет человек, — пропадет тот человек. А ты возмнил» (13; 318).

Этот евангельский стих герои разных произведений Достоевского вспоминают не однажды (Ставрогин в главе «У Тихона», Версиров в ранних набросках к «Подростку»). Но во всех случаях «единый от малых сих» (Мк. 9: 42)<sup>4</sup> прочитывается ими в узком смысле — как *ребенок*, в то время как церковь толкует эти слова расширительно, понимая здесь под «малыми» «не детей только <...>, но всех христиан, подобающихся детям», «тех, кои сами умалили себя до подобия дитяти, ради царствия Божия»<sup>5</sup>. Равно и слова: «А кто соблазнит...», которые по церковному толкованию понимаются предельно широко: «введет в грех или поставит препону добродетели»<sup>6</sup>, — Ставрогин и Версиров ранних набросков, на душе которых лежит тяжкий грех растления малолетних, также склонны понимать по-своему, в современном, «светском» словоупотреблении — как «обесчестит». Не случайно во второй редакции главы «У Тихона» на смену почти точной цитате: «<...> ведь сказано в книге: „Если соблазните единого от малых сих“ <...>» (11; 28) — приходит вариант: «<...> в вашей книге сказано, что выше преступления нет, **если оскорбить „единого от малых сих“**» (12; 119), — вариант, уже не просто переосмысливающий, но вербально деформирующий смысл евангельского высказывания, зато гораздо однозначнее соотносящийся с ситуацией Ставрогина. Этот же семантический сдвиг, но в ином словесном оформлении совершается и в предсмертном черновом высказывании прото-Версирова: «ОН говорит накануне самоубийства: **если обидите единого от малых сих, не простится ни в сем веке, ни в будущем**» (16; 65).<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> В других синоптических Евангелиях параллельными местами к Мф. 18: 6 являются Мк. 9: 42 и Лк. 17: 2. Употребляемый в двух вариантах главы «У Тихона» и в ПМ к «Подростку» вариант «единый от малых сих» встречается в этом стихе только в церковно-славянском переводе у ев. Марка; у ев. Луки это место читается инверсионно: «соблазнит от малых сих единого». В последующем изложении у ев. Матфея тоже появляется предложное управление «не презрите единого от малых сих» (Мф. 18: 10); «да погибнет один от малых сих» (Мф. 18: 14). Возникает впечатление, что у Мф. 18: 6 предлог «от» в переводе на церковно-славянский язык просто потерян (ср.: «И иже аще напоит единого от малых сих чашею студены воды <...>» — Мф. 10: 42).

<sup>5</sup> Евангелие от Матфея с предисловием и подробными объяснительными примечаниями епископа Михаила. Минск, 2000. С. 352, 355.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> О имеющей место в этом высказывании контаминации евангельских текстов и о ее осмыслении см. в моей статье «Дети в Новом Завете глазами Достоевского. (Постановка проблемы)» (Достоевский и мировая культура. СПб., 2003. № 19. С. 147–148).

Ситуация купца Скотобойникова, который своей жестокостью спровоцировал восьмилетнего ребенка на самоубийство, казалось бы, гораздо более соответствует *буквальному евангельскому* смыслу слов: «А иже аще соблазнит единого малых сих <...>», тем более что именно в Евангелии от Матфея, которое читает герой, это высказывание Христа *непосредственно* продолжает Его суждение о детях и произносится в присутствии ребенка, которого Спаситель «призвав, <...> поставил <...> посреди них [апостолов] и сказал: „истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети...“»; и далее: «и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает <...>» (Мф. 18: 2–3, 5).<sup>8</sup> И тем не менее с авторитетной позиции монастырского архимандрита в романе делается заключение, что в Евангелии «не о том сие прямо сказано», так как Христос говорит об «едином малых сих верующих в мя»<sup>9</sup>. То есть речь идет о соблазнении прежде всего в вопросах *веры Христовой*, что не имеет никакого отношения к ситуации в легенде о купце Скотобойникове, где за мгновение до того как броситься в воду ребенок умильно радуется чуду Божиего мира, открывшемуся для него в никогда прежде не виданном *ежике*.

Впрочем, вслед за словами: «<...> не о том сие прямо сказано» — архимандрит замечает: «<...> а всё же соприкасается», — поскольку всё-таки «соблазнен» Скотобойниковым мальчик на самый страшный в христианстве грех — самоубийство.<sup>10</sup> То же и даже в большей степени можно сказать и о грехе Ставрогина, жертва которого, также самоубийца, четырнадцатилетняя<sup>11</sup> Матреша («совсем ребенок на вид») выражает свое переживание случившегося словами: «Я <...> Бога убила» (11; 18).

Рефлексия в тексте «Подростка» по поводу *применения* купцом Скотобойниковым евангельских слов Христа к своей личной ситуации оказывается исключительно важна для всех трех описанных случаев, так как позволяет однозначно заключить, что самим Достоевским, в отличие от его персонажей — Ставрогина, прото-Версилова, Скотобойникова, — смысл евангельских слов Христа воспринимался вполне аутентично (что и выражено в романе с авторитетной смысловой позиции монастырского архимандрита). Однако писатель видел и раскрывал возможности библейского текста *при встрече его с греховным сознанием* как бы изнутри перестраивать свою семантическую структуру, продуцируя новые, актуальные

<sup>8</sup> В Евангелии от Марка единство эпизода разрушено вопросом апостола Иоанна: «При сем Иоанн сказал: Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов <...>», и разъяснениями в ответ ему Христа (Мк. 9: 38–40). В силу этого здесь слова: «А кто соблазнит <...>» прочитываются более автономно, без прямой связи с разговором о детях. В Евангелии от Луки они вообще *начинают* главу 17; детский эпизод здесь отсутствует.

<sup>9</sup> Эта компонента также отсутствует в тексте Евангелия от Луки (см.: Лк. 17: 2), таким образом у третьего евангелиста высказывание Христа о грехе соблазнения «от малых сих единого» звучит наиболее «абстрактно» и относительно ближе подходит к истолкованию этих слов героями Достоевского.

<sup>10</sup> Не касаюсь дальнейшего замечания архимандрита: «Беда, коли мерку свою потеряет человек <...>», связанного с иным соблазном — впасть в отчаяние, без достаточных к тому оснований посчитав себя *великим грешником* («А ты возмнил»).

<sup>11</sup> Во второй редакции главы «У Тихона» Матреше «уже был двенадцатый год» (12; 109).

смыслы, активно воздействующие на грешника, даже если в соответствии с буквой Священного Писания, казалось бы, «<...> не о том сие прямо сказано»<sup>12</sup>. Без оценки характера неточности употребления библейской цитаты персонажами Достоевского раскрыть этот содержательный аспект жизни евангельского слова в художественном мире романов писателя было бы невозможно.

Второй пример рефлексии в самом тексте произведения по поводу точности применения библейской цитаты существенно иной. В главе «Прелюбодей мысли» в последней части романа «Братья Карамазовы» адвокат Фетюкович блещет красноречием на процессе Мити Карамазова: «Не для здешних только отцов говорю, а ко всем отцам восклицаю: „Отцы, не огорчайте детей своих!“ Да, исполним прежде сами завет Христов и тогда только разрешим себе спрашивать и с детей наших. Иначе мы не отцы, а враги детям нашим, а они не дети наши, а враги нам и мы сами себе сделали их врагами! „В ню же меру мерите, возмерится и вам“ — это не я уже говорю, это Евангелие предписывает: мерить в ту меру, в которую и вам меряют. Как же винить детей, если они нам меряют в нашу меру?» (15; 170). Закавыченные слова — почти точная цитата<sup>13</sup> из церковнославянского перевода Евангелия от Матфея (Мф. 7: 2; тожд. Мк. 4: 24). Но вот тут же данная адвокатом интерпретация ее оказывается далекой от подлинного смысла библейских слов Христа. На это с ядовитой иронией и указывает в следующей главе «Мужички за себя постояли» в ответном слове прокурор Ипполит Кириллович: «Исправляются Евангелие и религия: это, дескать, всё мистика, а вот у нас лишь настоящее христианство, уже проверенное анализом рассудка и здравых понятий. И вот воздвигают пред нами лжеподобие Христа! В ню же меру мерите, возмерится и вам, восклицает защитник и в тот же миг выводит, что Христос заповедал мерить в ту меру, в которую и вам отмеряют, — и это с трибуны истины и здравых понятий! Мы заглядываем в Евангелие лишь накануне речей наших для того, чтобы блеснуть знакомством всё-таки с довольно оригинальным сочинением, которое может пригодиться и послужить для некоторого эффекта, по мере надобности, всё по размеру надобности! А Христос именно велит не так делать, беречься так делать, потому что злобный мир так делает, мы же должны прощать и ланиту свою подставлять, а не в ту же меру отмеривать, в которую мерят нам наши обидчики. Вот чему учил нас Бог наш <...>» (15; 174–175).

Ипполит Кириллович вполне прав, указывая на ложность истолкования Фетюковичем приведенной тем евангельской цитаты. Демонстрирует он это безупречно, суммарно воспроизводя контекст параллельного места

---

<sup>12</sup> Почему, в отличие от архимандрита в «Подростке», архиерей Тихон и не поправляет Ставрогина в неточности применения им к самому себе евангельских слов: «Если соблазните единого от малых сих <...>», но пытается направить в нужное русло их (слов) воздействие на героя.

<sup>13</sup> Разночтение заключается только в раздельном написании частицы «же» (в Библии: «в нюже») и добавлении союза «и» («и вам»), заимствованного, по-видимому, из русского перевода Евангелия от Матфея; ср.: «<...> какую мерою мерите, такую и вам будут мерить».

из Евангелия от Луки, где в несколько ином словесном оформлении возникает та же заповедь Христа: «<...> тою бо мерою, еюже мерите, возмерится вам» (Лк. 6: 38). Приведу этот евангельский контекст в русском переводе: «Но вам, слушающим, говорю: любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке [биющему тя в ланиту, *церк.-слав.*] подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. <...> Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд. Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; **прощайте, и прощены будете**; дайте, и дастся вам: мерою доброю, утрашенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; **ибо, какою мерою мерите, такою же отмерится и вам**» (Лк. 6: 27–29, 36–38).<sup>14</sup> Контекст этот, гораздо более активно, чем в Евангелиях от Матфея или Марка, раскрывающий смысл слов Христа: «В нюже меру мирите <...>», говорит сам за себя. И смысл этих слов Христа — *прямо противоположный* истолкованию, данному Фетюковичем. Действительно, заповедь Спасителя: *не* отвечать злом на зло, то есть *не* мерить ближнему той же мерою, какою, возможно, тот мерит вам. И нужно согласиться, что в полетах красноречия адвоката Христос, действительно, обращается лже-Христом («лжеподобием Христа», как выразился Ипполит Кириллович).

Но может ли комментатор, воспользовавшись подсказкой персонажа романа, поставить здесь точку? Нет, потому что остается вопрос: указав на ложность интерпретации библейской цитаты своим оппонентом, вполне ли аутентично евангельскому тексту сам прокурор истолковывает смысл заповеди Спасителя: «В нюже меру мерите, возмерится вам»? И как сопрягаются эти евангельские слова с его собственным категорическим утверждением, что Христос «велит <...> **не в ту же меру отмеривать**, в которую мерят нам наши обидчики»?

Дело в том, что и адвокат, и прокурор, при всей противоположности их позиций, толкуют смысл рассматриваемой библейской цитаты как утверждаемый Христом закон взаимоотношений *между людьми* и *только между людьми*, в то время как в ней говорится о взаимоотношениях *между людьми и Богом*, или, точнее, о том, что характер взаимоотношений между людьми, отношений человека к человеку предопределяет отношение к человеку Бога. То есть в принципе — о том же, о чем мы просим в молитве Господней «Отче наш!»: «<...> **прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим**» (Мф. 6: 12).

Таким образом, персонажи романа (адвокат и прокурор) остаются исключительно в плоскости *земных, «горизонтальных» отношений*<sup>15</sup>, в то время как ретранслированный ими в художественный мир романа библей-

<sup>14</sup> Евангельский источник ответного возражения прокурора в примечаниях ПСС не указан.

<sup>15</sup> В конечном счете именно этим обусловлена неспособность и адвоката, и прокурора, при всей, казалось бы, противоположности их позиций, с одной стороны, и несмотря на ряд пронизательных суждений и умозаключений, с другой, раскрыть подлинную сущность коллизий, возникших в карамазовском семействе.

ский текст выводит в сакральный план бытия, участвует в построении той «метафизической вертикали», которая столь значима для поэтики романов «великого пятикнижия» Достоевского.<sup>16</sup> В этой плоскости евангельские слова «возмерится вам» с их семантикой Божественного воздаяния в Судный день корреспондируют в идейной структуре «Братьев Карамазовых» с мучительными размышлениями на ту же тему Ивана Карамазова в главе «Бунт», с народной интерпретацией идеи возмездия человекам «по делом их» в рассказанной Грушенькой басне «Луковка», с поучениями старца Зосимы (в составе которых звучит и евангельская притча о богаче и Лазаре), с «Каной Галилейской» и другими вариациями названного мотива.

Причем особая роль в романе евангельской заповеди «В нюже меру мерите, возмерится вам» проявляется в том, что она возникает в романном повествовании неоднократно, и в первый раз, еще в начале романа, ее в свойственном ему шутовском ключе профанирует Федор Павлович Карамазов в главе «За коньячком», когда разглагольствует: «<...> русского мужика, вообще говоря, надо пороть. Я это всегда утверждал. Мужик наш мошенник, его жалеть не стоит, и хорошо еще, что дерут его иной раз и теперь. Русская земля крепка березой. Истребят леса, пропадет земля русская. Я за умных людей стою. Мужиков мы драть перестали с большого ума, а те сами себя пороть продолжают. И хорошо делают. В ту же меру мерится, в ту же и возмерится, или как это там... Одним словом, возмерится» (14; 122). Серьезный аспект этой библейской цитаты Федор Павлович сам тут же актуализирует своими размышлениями о Боге и бессмертии: «Меня, брат, зло берет, — говорит он чуть ниже Ивану. — Ведь коли Бог есть, существует, — ну, конечно, я тогда виноват и отвечу, а коли нет его вовсе — то <...>?» и т. д. (14; 122–123). Но непосредственно, в рамках процитированного пассажа, слова Христа о воздаянии в Судный день язвительно травестируются, когда евангельская формула неотвратимости загробного возмездия («возмерится вам») ернически прилагается героем Достоевского к картине *порки* на деревенской площади по приговору сельского суда. Этот «выверт» — одно из обнаружений важнейшей художественной функции образа Федора Павловича Карамазова, который в своем постоянном шутовстве и балагурстве подобным же образом травестирует практически все «метафизические» темы романа, тем самым освещая их дополнительным резким светом. Без необходимого внимания комментатора к «неуместному» использованию персонажем библейской цитаты раскрыть этот аспект художественной структуры «Братьев Карамазовых» не представляется возможным.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Подробнее об этом см. в моем выступлении на Круглом столе в ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, посвященном проблеме «реализма в высшем смысле» в творчестве Достоевского (Достоевский и мировая культура. СПб.; М., 2006. № 20. С. 83–89); также см.: Тихомиров Б. Н. К спорам о художественном методе Достоевского (проблема «реализма в высшем смысле») // Три века русской литературы. Актуальные аспекты изучения. М.; Иркутск, 2004. Вып. 10. С. 29–43.

<sup>17</sup> Именно поэтому комментарий ПСС, который лапидарно сообщает: «Имеются в виду слова Христа: „Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены»;

По заключению свящ. Николая Балашова, «неуместным» использованием библейского текста, в отрыве его от первоисточника и в противоречии с его исконным смыслом, «грешат» главным образом «наименее близкие автору персонажи»<sup>18</sup>. Думаю, что это не совсем так: просто ерничество Федора Павловича или репутация «прелюбодея мысли» Фетюковича обнаруживают «некорректный» характер их обращения с сакральным текстом наиболее явно. Но проблема неточного цитирования, в смысле неточного, в *противоречии с исконным библейским смыслом* применения цитаты из Священного Писания, имеет гораздо более широкое значение.

Ольга Меерсон высказала суждение, что у Достоевского «чем „запрятаннее“ отсылка к библейскому источнику, тем она серьезнее, вплоть до богословского ключа к прочтению всего произведения»<sup>19</sup>. О том, что подчас это действительно так, свидетельствуют наблюдения А. Л. Гумеровой над скрытыми цитатами из Священного Писания в речи (как внешней, так и внутренних монологах) Алеши Карамазова. В частности, исследовательница анализирует пример, где автор средствами несобственно-прямой речи характеризует отношение юного героя романа к старцу Зосиме, так объясняя исключительную привязанность Алеши к своему наставнику: «Может быть, на юношеское воображение Алеши сильно подействовала эта **сила и слава**, которая окружала непрерывно его старца» (14; 28). По наблюдению А. Л. Гумеровой, выделенные слова представляют собой точную микроцитату из заключительной части молитвы Господней «Отче наш»: «<...> яко Твое есть царствие и **сила и слава** во веки. Аминь» (Мф. 6: 13).<sup>20</sup> И «этот же вариант вошел в текст литургии, где эти слова произносит священник после пения всего народа».<sup>21</sup> Однако, — продолжает исследовательница, — для нас важно то, что „сила и слава“ несомненно являются атрибутами Бога». В развитие своих наблюдений она ссылается и на предсказание Христа о втором Его пришествии, когда «<...> все племена земные увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных

---

прощайте, и прощены будете; дайте, и дастся вам <...> ибо какою мерою мерите, такую же отмерится и вам» (Лк. 6: 37–38)» (15; 545), без заострения внимания на том, что речь идет о воздаянии в Судный день, оказывается здесь недостаточным.

<sup>18</sup> Балашов Н. В. Спор о русской Библии и Достоевский // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 13. С. 14. Конкретно это было сказано в связи с использованием библейских цитат на церковно-славянском языке.

<sup>19</sup> Меерсон О. Библейские интертексты у Достоевского: Кошунство или богословие любви? // Достоевский и мировая культура. М., 1999. № 12. С. 40.

<sup>20</sup> По образцу молитвы Господней эта формула вошла и в иные православные молитвы; ср. из молитв святого Иоанна Златоуста: «Яко Твое есть царство и сила и слава, со Отцем и Святым Духом, ныне и присно, и во веки веков»; «<...> яко Твое есть царство, и сила, и слава, и честь, и поклонение, со Отцем и Святым Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков»; из молитвы святого Макария Великого: «Яко Твое есть царство, и сила, и слава, Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне, и присно, и во веки веков» и др.

<sup>21</sup> Добавлю к наблюдениям А. Л. Гумеровой также восклицание псалмопевца: «Боже! Ты Бог мой, Тебя от ранней зари ищу я: Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя в земле пустой, иссохшей и безводной, Чтобы видеть силу Твою и славу Твою, как я видел Тебя во святилище» (Пс. 62: 2–3).

с силою и славою великою» (Мф. 24: 30). Таким образом, — делает вывод А. Л. Гумерова, — «в Алешином воображении старцу придаются атрибуты Божества, и в этом корень его будущих искушений» (имеется в виду духовный кризис, пережитый героем после смерти Зосимы).<sup>22</sup> В статье «Отношение Алеши Карамазова к старцу Зосиме. Анализ на фоне библейских цитат» исследовательница приводит еще ряд аналогичных примеров из речи Алеши, что делает ее концепцию вполне доказательной.<sup>23</sup>

Как представляется, в тесной связи с этими наблюдениями А. Л. Гумеровой находится сцена в келье старца Зосимы, когда «старый шут» Федор Павлович Карамазов ернически разыгрывает евангельскую ситуацию в пародийном театрализованном действии: «Учитель! — повергся он вдруг на колени, — что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» «Трудно было и теперь решить: шутит он, или в самом деле в таком умилении?» — замечает «наивный» повествователь (14; 41).

В примечаниях ПСС к этому эпизоду указывается, что Федором Павловичем «повторяются слова, обращенные к Христу и названные в Евангелии искушением (см.: Лк. 10: 25; 18: 18; Мк. 10: 17; Мф. 19: 16)» (15; 530). Вторая часть комментария не вполне точна. Дело в том, что в синоптических Евангелиях присутствуют *два принципиально различных* эпизода, когда окружающие Христа обращаются к Нему с одним и тем же вопросом. В приведенных в скобках указаниях на библейские источники эти эпизоды перечислены комментатором нерасчлененно. Об «искушении» говорится и может говориться только в одном из двух эпизодов: «И вот, один законник встал и, искушая Его, сказал: **Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?**» (Лк. 10: 25). Однако Федор Павлович в келье старца Зосимы «цитатно» разыгрывает другой эпизод: «Когда выходил Он в путь, подбежал некто, пал пред **Ним на колени** и спросил Его: **Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?**» (Мк. 10: 17). Для нашего анализа отмеченное различие двух евангельских сцен имеет принципиальное значение. Если в первом эпизоде законник в дальнейшем диалоге с Христом, действительно, пытается искушить Господа казуистическими вопросами и Христос в Своих ответах обнажает его демагогию, то во втором — *юноша* повергается к ногам Спасителя с истинным благоговением, и евангелист Марк специально отмечает: «**Иисус, взглянув на него, полюбил его** и сказал ему: одного тебе не достает: пойдя, всё, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест» (Мк. 10: 21).

Исключительно важно, что в самом начале романа аллюзия на это место из евангелиста Марка возникает при первоначальном знакомстве

---

<sup>22</sup> Гумерова А. Л. Библейская основа образа старца Зосимы // Достоевский и современность. Материалы XX Международных Старорусских чтений 2005 года. Великий Новгород, 2006. С. 130.

<sup>23</sup> См. наст. изд. С. 48–52.



читателя с Алешей: «Алеше казалось даже странным и невозможным жить по-прежнему. Сказано: „Раздай всё и иди за Мной, если хочешь быть совершен“. Алеша и сказал себе: „Не могу я отдать вместо „всего“ два рубля, а вместо „иди за Мной“ ходить лишь к обедне“» (14; 25).

*Упав на колени* перед Зосимой, Федор Павлович, конечно же, травестирует не первый, с законником-искусителем, но именно этот, второй библейский эпизод. Почему отметить это обстоятельство так важно? Потому что главный объект пародии старика Карамазова вовсе не Священное Писание: через травестию евангельской ситуации с юношей, павшим к ногам Спасителя, отец Алеши пародирует отношение своего сына к старцу Зосиме как к Христу. Выше уже было отмечено, что одна из важнейших функций ернического балагурства Федора Павловича — гротескное заострение и тем самым освещение новым, резким светом важнейших «метафизических» тем романа. Сделанное наблюдение позволяет расширить и уточнить эту первоначальную характеристику одной из важнейших художественных функций образа Карамазова-старшего.

«„Запрятанные“ отсылки к библейскому источнику» (О. Меерсон), причем также употребляемые в противоречии с исконным библейским смыслом, можно обнаружить и в речи самого старца Зосимы. Особенно важно отметить, что, рассмотренные в системе, все эти случаи (а их не один и не два) обнаруживают единый принцип функционирования, как кажется, в таком варианте не встречающийся больше ни у одного другого героя романов Достоевского.

Приведу выразительный, по-моему, пример, взятый из поучений наставника Алеши. В главке «Можно ли быть судиею себе подобных? О вере до конца» Зосима (в изложении Алеши Карамазова, составляющего житие своего наставника) проповедует: «Если сможешь принять на себя преступление стоящего пред тобою и судимого сердцем твоим преступника, то немедленно прими и пострадай за него сам, его же без укора отпусти. И даже если б и самый закон поставил тебя его судиею, то сколь лишь возможно будет тебе, сотвори и тогда в духе сем, ибо уйдет и осудит себя сам еще горше суда твоего. Если же отойдет с целованием твоим бесчувственный и смеясь над тобою же, то не соблазняйся и сим: значит срок его еще не пришел, но придет в свое время; а не придет, всё равно: не он, так другой за него познает и пострадает, и осудит, и обвинит себя сам, и правда будет восполнена. Верь сему, несомненно верь, ибо в сем самом и лежит всё упование и вся вера святых» (14; 291)<sup>24</sup>. Как кажется, до сих пор еще не было отмечено, что заключительные слова поучения Зосимы представляют собой несколько измененный текст из Откровения святого Иоанна Богослова: «Кто ведет в плен, тот сам пойдет в плен; кто

<sup>24</sup> «Если же отойдет с целованием твоим...» — это место, как кажется, может стать одним из ключей к осмыслению загадочного «поцелуя Христа» в финале «Великого инквизитора».

мечом убивает, тому самому надлежит быть убиту мечом. **Здесь терпение и вера святых»** (Отк. 13: 10).<sup>25</sup>

Однако нетрудно заметить, что при внешней вербальной близости *наполнение* двух этих вариаций одной и той же сакральной формулы соотносится едва ли не по противоположности. В главе 13-й Откровения святого Иоанна Богослова речь идет о духовной брани с антихристом и слугами его, то есть со злом в его, так сказать, абсолютном выражении. Здесь не может быть никакого компромисса: возмездие постигает носителей зла неизбежно и «пропорционально» содеянному ими злу (судебный принцип «зеркальности» наказания). Именно «здесь терпение и вера святых»: вера в неотвратимость Божественного возмездия и терпение, обусловленное этой верой, даже в периоды временной победы и торжества зла. В поучении Зосимы, напротив, в полноту правды Божией входит не идея кары (кара внешняя здесь как раз отвергается, тем более отвергается что-либо подобное «зеркальному» возмездию), но — идея неминуемого раскаяния и преображения грешника. «<...> В сем самом и лежит всё упование и вся вера святых».

В названии главки, содержащей это поучение, не случайно сопрягаются, казалось бы, очень разные аспекты: «Можно ли быть судиею себе подобных? — О вере до конца». Однако они жестко связаны у Зосимы необходимой связью. И логику этой связи очень важно выявить и раскрыть.

Отказ «быть судиею себе подобных» вполне может мотивироваться исповеданием Божественной заповеди: «Мне отмщение, и Аз воздам» (Втор. 32: 35). К подобному истолкованию может подтолкнуть известное рассуждение Достоевского из «Дневника писателя» 1877 г. о том, что «<...> законы духа человеческого столь еще неизвестны, столь неведомы науке, столь неопределены и столь таинственны, что нет и не может быть еще ни лекарей, ни даже судей окончательных, а есть Тот, который говорит: „Мне отмщение и Аз воздам“. Ему одному лишь известна вся тайна мира сего и окончательная судьба человека. Человек же пока не может браться решать ничего с гордостью своей непогрешности, не пришли еще времена и сроки. Сам судья человеческий должен знать о себе, что он не судья окончательный, что он грешник сам, что весы и мера в руках его будут нелепостью...» (25; 201–202). Здесь, действительно, много общего с поучением Зосимы, но точки схождения нельзя преувеличивать.

Напомню одну из вариаций апостола Павла на текст Второзакония: «Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу *Божью*. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12: 19). Резко

---

<sup>25</sup> В публицистике «Дневника писателя» этот текст Откровения св. Иоанна Богослова Достоевский цитирует с абсолютной точностью, причем как словесной, так и смысловой: «Кто верует в Русь, тот знает, что вынесет она всё решительно <...>. „Здесь терпение и вера святых“, как говорится в священной книге» (25; 174–175).

отделить позицию Зосимы от позиции апостола Павла позволяет следующий за процитированным стих из Послания к Римлянам, который оказывается своеобразным комментарием к предыдущему: «Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья» (Рим. 12: 20). Ничего подобного не мог бы ни сказать, ни даже помыслить старец Зосима.<sup>26</sup>

Кстати, позиция, подобная позиции апостола Павла, вполне могла бы снять противоречие между двумя применениями новозаветной формулы: «Здесь терпение / упование и вера святых»: не должно человеку в земной его юдоли «судить себе подобных», так как наказание грешников — прерогатива Божия суда. И это наказание последует неотвратимо. Однако в поучении старца Зосимы об этом грядущем суде Божиим нет и речи. Больше того, он оказывается в этой системе идей даже как бы *излишним*, так как «всё упование и вся вера святых» состоит в убеждении, что при твоей активной моральной помощи грешник «осудит себя сам еще горше суда твоего». Если же не осудит здесь и сейчас, то раскаяние постигнет его в посмертном существовании, и эта духовная мука будет для него страшнее «пламени адского материального» (см. следующее поучение старца Зосимы «Об аде и адском огне, рассуждение мистическое»).

При такой интерпретации использование Достоевским в речи своего персонажа пусть и не вполне точной цитаты из Откровения святого Иоанна Богослова, как представляется, призвано *по замыслу автора* соотнести поучение старца и текст Апокалипсиса, содержащий иные богословские идеи, и тем самым обозначить для читателя дистанцию между христианством Зосимы, которое на таком фоне и в таком соотношении, действительно, выглядит «розовым»<sup>27</sup>, и учением о неотвратимости Божественного возмездия и Страшного суда, содержащимся в Священном Писании.

<sup>26</sup> В богословской литературе предпринимались попытки истолковать образ «горящих углей» как символ жгучего раскаяния: «Жгучая боль, причиняемая горячими угольями, символизирует угрызения совести, ведущие грешника к раскаянию» (Ключ к пониманию Св. Писания. Bruxelles, 1992. С. 367); ср.: «Ублаговторение врагов как огненные угли испарит из головы и сердца их мщение и зло» (Толкование Посланий св. апостола Павла. По трудам свт. Феофана Затворника. М., 2002. С. 399). Однако подобные толкования представляются достаточно искусственными. В отличие от пушкинских строк: «И уголь, пылающий огнем, / Во грудь отверстую водвинул», которые естественно прочитываются как метафора *жгучего чувства*, образ «углей (сыплющихся? падающих? — Б. Т.) на голову» скорее вызывает впечатление *гнева Божия* (ср.: Пс. 17: 9, 13), рождает ассоциацию с наказанием Содомы и Гоморры («И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь <...>» — Быт. 19: 24). И это тем более, что в предшествующем стихе апостол буквально призывает «<...> дать место *гневу Божию*». Впрочем, надо признать, что если бы библейский образ «горящих углей» в этом стихе действительно нес то содержание, которое приписывают ему толкователи, то это место из Послания апостола Павла к Римлянам оказалось бы достаточно близким к поучениям старца Зосимы, прежде всего к поучению «О аде и адском огне...»

<sup>27</sup> Упрек, брошенный самому Достоевскому (а также Л. Толстому) К. Н. Леонтьевым, назвавшим писателей «<...> проповедниками того одностороннего христианства, которое можно позволить себе назвать христианством *сентиментальным или розовым*» (Леонтьев К. Н. Наши новые христиане Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882. С. 5).

Наблюдение это вдвойне важно тем, что интерпретация рассмотренного случая (типа) библейской цитации как осознанного авторского приема позволяет обозначить дистанцию между «розовым» христианством старца Зосимы и позицией самого Достоевского как христианского мыслителя и проповедника, который, в чем-то сближаясь со своим героем, тем не менее сам (во внехудожественной форме) иначе отвечает на вопрос: «Можно ли быть судьей себе подобных?» Приведу вновь, но теперь в более обширной выдержке процитированное выше место из «Дневника писателя» 1877 г.:

«Ясно и понятно до очевидности, что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой и что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизвестны, столь неведомы науке, столь неопределены и столь таинственны, что нет и не может быть еще ни лекарей, ни даже судей окончательных, а есть Тот, который говорит: „Мне отмщение и Аз воздам“. Ему одному лишь известна вся тайна мира сего и окончательная судьба человека. Человек же пока не может браться решать ничего с гордостью своей непогрешности, не пришли еще времена и сроки. Сам судья человеческий должен знать о себе, что он не судья окончательный, что он грешник сам, что весы и мера в руках его будут нелепостью, *если* сам он, держа в руках меру и весы, не преклонится перед законом неразрешимой еще тайны и не прибегнет к единственному выходу — к Милосердию и Любви» (25; 201–202).

Да, автор «Дневника писателя» так же исходит из представления, что нет и не может быть «судей окончательных», так же настаивает на необходимости для судии сознавать, что «он грешник сам», так же как к «единственному выходу» апеллирует «к Милосердию и Любви». Однако при этом в поучении старца Зосимы «всё упование и вся вера святых» — это вера *в человека*, в конечную чистоту лишь временно «помутившегося» человеческого сердца (так *буквально* и высказывается старец, *ни разу не упомянув* в своем рассуждении *Бога*)<sup>28</sup>, в то время как в «поучении» самого Достоевского с необходимостью *в центр* поставлен «Тот, который говорит: „Мне отмщение и Аз воздам“»<sup>29</sup>, и к его мрачным суждениям о том, что «<...> ни в каком устройстве общества не избежать зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой», слова об «уповании» и «вере святых» в принципе непреложимы. Последнее наблюдение, как кажется, должно отвести от автора «Дневника писателя» упрек в исповедании «розового христианства»; а вот по отношению к старцу Зосиме, проповеднику утопической социально-

---

<sup>28</sup> О том, что у старца Зосимы «учение о человеке и о мире преобладает над учением о Боге», писал К. В. Мочульский (*Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 541*).

<sup>29</sup> В этом отношении рассуждение Достоевского — автора «Дневника писателя» вполне может быть рассмотрено как развернутый парафраз восклицания апостола Иакова: «Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить: а ты кто, который судишь другого?» (Иак. 4: 12).

нравственной педагогики, как будто не знающему или не желающему знать о той силе и неискоренимости зла в душе человеческой<sup>30</sup>, которые «ясны и понятны до очевидности» создателю романа, Достоевскому, эта характеристика оказывается приложима с достаточными основаниями.<sup>31</sup> Рассмотренный случай «смысловой инверсии» в цитации героем текста Апокалипсиса – одно из обнаружений указанной тенденции образа Зосимы.

Аналогичный пример, еще более открыто обнажающий сущность приема, находим в беседе Зосимы «Нечто об иноке русском и о возможном значении его», где старец рассуждает: «А между тем, сколь много в монастыре смиренных и кротких, жаждущих уединения и пламенной в тишине молитвы. На сих меньше указывают и даже обходят молчанием вовсе, и сколь подивились бы, если скажу, что от сих кротких и жаждущих уединенной молитвы выйдет, может быть, еще раз спасение земли русской! Ибо воистину приготовлены в тишине „на день и час, и месяц и год“» (14; 284). Здесь вновь используется почти абсолютно точная в текстовом отношении, но перенесенная в *демонстративно противоположный* по смыслу контекст цитата из Апокалипсиса: «И освобождены были четыре Ангела, приготовленные на час и день, и месяц и год, для того, чтобы умертвить третью часть людей» (Отк. 9: 15). Пример, что называется, говорящий сам за себя: речь о *каре и гибели* в библейском контексте, о «спасении земли русской» — в романном.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Впрочем, далее, в этом же поучении, Зосима делает такое допущение: «Верь до конца, хотя бы даже и случилось так, что все бы на земле совратились, а ты лишь единый верен остался: принеси и тогда жертву и восхвали Бога, ты, единый оставшийся. А если вас таких двое сойдутся, то вот уж и весь мир, мир живой любви, обнимите друг друга в умилении и восхвалите Господа: ибо хотя в вас двоих, но восполнилась правда Его» (15; 291). Представляется, что отсюда всего один шаг до признания Смешного человека: «Больше скажу: пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это–то я понимаю!), — ну а я всё–таки буду проповедовать» (25; 118–119).

<sup>31</sup> См. такое заключение Р. Л. Джексона, который отмечает соприкосновение учения Зосимы с ересью пелагианства, отрицавшей идею радикального повреждения человеческой природы в грехопадении прародителей: «Следует заметить, что рассмотренная в рамках богословской контroversы между Августином и Пелагием, позиция Ивана представляется склоняющейся в сторону радикальной августиновской доктрины, или янсенизма. Согласно этим учениям, человек после первородного грехопадения не обладает силой воздержания от грехов и может быть спасен лишь благодаря благодати Божьей. Мысль Зосимы, с ее упором на свободу совести человека, представляется склоняющейся в сторону доктрины пелагианства, которое делало меньший упор на первородный грех и утверждало полную свободу человека в выборе добра и зла с тем, чтобы в конце концов обнаружить путь спасения. <...> Спектр собственной мысли Достоевского как бы выражается в крайностях августиновского и пелагианского учений, но как художник–мыслитель он решительно склоняется в сторону доктрины Пелагия с ее большим доверием к человеку» (Джексон Р. Л. Проблема веры и добродетели в «Братьях Карамазовых» // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1991. Т. 9. С. 127). Наблюдения, которые я делаю в настоящей статье, позволяют увидеть, как Достоевский–художник дистанцируется в том числе и от «пелагианских увлечений» старца Зосимы. Об ереси пелагианства подробнее см. статью «Пелагий» в изд.: Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов–на–Дону, 1997. С. 350–355 (в издании собраны статьи Вл. Соловьева, опубликованные в энциклопедии Брокгауза и Эфрона).

<sup>32</sup> Ср. в ПМ к «Братьям Карамазовым»: «Монах есть служитель, берегомый на день, и час, и месяц, и год, ибо правда у народа доселе от нас же, от святителей, от препо-

Использование библейских интертекстов в сходной функции, с целью обозначить дистанцию между авторской позицией и «розовым христианством» Зосимы, встречается в поучениях и беседах старца не однажды. Так, в беседе «О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным» Зосима, в частности, говорит: «На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа пред нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий пред потопом» (14; 290). Противопоставление всемирной истории (событий, персонажей и т. п.) до и после воплощения, земной проповеди и искупительной крестной смерти Спасителя является общим местом в христианской литературе. В данном случае мысль Зосимы вполне безупречна и не нуждается в «экспертизе». Однако использование в его высказывании скрытой евангельской цитаты, точнее аллюзии на слова Христа о кончине мира, сказанные Им апостолам на Елеонской горе, требует комментария. Дело в том, что с «родом человеческим пред потопом» сравнил человечество последних времен Сам Господь, когда пророчествовал о периоде «великой скорби», предваряющем Его второе пришествие: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один; но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого: ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие Сына Человеческого; тогда будут двое на поле: один берется, а другой оставляется; две мелющие в жерновах: одна берется, а другая оставляется. Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет» (Мф. 24: 36–42). Процитированный фрагмент является частью так называемого Малого Апокалипсиса, рисующего катастрофические события, которыми должна будет завершиться мировая история: «Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец: ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; всё же это — начало болезней. <...> И тогда соблазнятся многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь; <...> И если

---

добрых, от богоносных отец» (15; 248). В окончательном тексте романа эта цитата из Апокалипсиса применена еще раз в рассказе Зосимы о своем обращении: «Библию же одну никогда почти в то время не развертывал, — вспоминает Зосима, — но никогда и не расставался с нею, а возил ее повсюду с собой: воистину берег эту книгу, сам того не ведая, „на день и час, на месяц и год“» (14; 268). Различие контекстов применения здесь не так очевидно, но тенденция сохраняется. Стоит отметить, что во всех трех случаях (один раз в ПМ и дважды в романе) при цитировании тождественно сохраняется инверсия первых двух элементов градации. Возможно, последовательность «день — час» (вместо библейского «час — день») — это отсылка к евангельским словам Христа о втором Его пришествии: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф. 24: 36). Но возможно, что это внешний знак неточного, противоположного в смысловом отношении применения цитаты (как и в рассмотренном выше примере, где имеет место замена слов: терпение / упование).

бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни. Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных <...>» (Мф. 24: 6–8, 10–12, 22–24). Всё это должно совершиться непреложно: «Небо и земля прейдут, но [эти] слова Мои не прейдут» (Мф. 24: 35), — завершает Христос.

В данном случае дело вовсе не в том, что Зосима в своей проповеди не учитывает это предсказание о возрастании зла в мире, о глобальном катаклизме, которым должна завершиться всемирная история, — в чем упрекал, в частности, «розовое христианство» К. Н. Леонтьев. Об этом здесь нет оснований говорить.<sup>33</sup> Речь идет о другом, о том, что старец использует в своем поучении образное сравнение, заимствованное из пророчества Спасителя, но вновь — как бы с «противоположным знаком»: там, где у Христа *уподобление*, у Зосимы — *противопоставление, контраст*. Рисуя завершение судеб человечества, Спаситель предсказывает, что всё совершится «как во дни перед потопом»; в поучении старца, напротив, благодаря данному людям как указание «драгоценному Христову образу», «потопа», метафорически говоря, не будет. В результате, конечно же, не прямо, не буквально, а исключительно в интертекстуальной плоскости, Зосима как бы «дезавуирует» евангельское пророчество Христа, «осветляя» грядущую перспективу человечества. Эта образная «рокировка» органически вписывается в общую идейную тенденцию его проповеди.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Впрочем, см. принципиальное суждение К. В. Мочульского: «Праведники Достоевского не знают ни греха, ни зла. Сияние Фаворского света закрывает от них Голгофу» (Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. С. 488). Конкретно это сказано исследователем в связи с героем романа «Подросток» — странником Макаром Долгоруким, но это заключение Мочульский распространяет и на старца Зосиму, недаром он употребляет здесь форму множественного числа и выходит за рамки только одного романа («праведники Достоевского»). Действительно, в этом пункте странник Макар Иванович во многом предвосхищает старца Зосиму.

<sup>34</sup> Еще один пример — использование Зосимой новозаветного выражения «времена и сроки», которое в Библии дважды употребляется при обсуждении сроков кончины мира: «О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью» (1 Фес. 5: 1–2; ср.: Деян. 1: 7). Это выражение многократно употребляется в публицистике Достоевского, когда события современной действительности писатель рассматривает в эсхатологической перспективе, передавая присущее ему в 1870-е гг. апокалиптическое ощущение приближения «конца времен». Достоевский неоднократно упоминает обетование Спасителя о «сокращении „времен и сроков“», используя это выражение в значении эпохи «великой скорби», наступление которой как предварение кончины мира предсказывает Христос в Малом Апокалипсисе у евангелиста Матфея (Мф. 24: 21–22); см., например: «Вспомните тоже, что лишь для детей и для их золотых головок Спаситель наш обещал нам „сократить времена и сроки“. Ради них сократится мучение перерождения человеческого общества в совершеннейшее» (25; 193); ср. в ПМ к «Братьям Карамазовым»: «Сократи, Господи, времена и сроки ради всех детей» (15; 243). В поучении Зосимы «О аде и адском огне...» единственный раз в текстах Достоевского это выражение используется в отрыве от эсхатологической проблематики, несет иное, *позитивное* содержание: «Раз, в бесконечном бытии, неизмеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему духовному существу, появлением его на земле, способность сказать себе: „я емь и я люблю“. Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной,

Приведенные примеры из бесед и поучений старца Зосимы особенно доказательно выглядят, рассмотренные в системе: во всех трех случаях библейский контекст (Откровение св. Иоанна Богослова и Малый Апокалипсис евангелиста Матфея), откуда заимствуются цитаты, содержит мотивы грядущей катастрофы и Божественного возмездия.<sup>35</sup> Романский же контекст, в который «трансплантируются» эти цитаты, напротив, развивает идеи спасения, религиозно-нравственного преобразования человека и т. п.<sup>36</sup> В результате возникает уникальная интертекстуальная ситуация, при которой в плане персонажного повествования развиваются идеи, действительно, с явным оттенком «розового христианства», но их развитие совершается на контрастном фоне, образуемом библейским контекстом специфическим образом используемых цитат.<sup>37</sup> Благодаря этому приему в роман исподволь вводится *авторский корректив* к проповеди старца Зосимы.

---

живой, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки <...>» (14; 292). В высшей степени показательны, что подобного переосмысления апокалиптической образности и фразеологии за пределами поучений старца Зосимы в творчестве Достоевского больше не встречается (ср. более традиционное, хотя и с «розовым» оттенком употребление этого выражения тем же Зосимой в начале романа: 14; 61). Также см. употребление Зосимой выражения «тайна Божия», вновь заимствованного из апокалиптического контекста (Отк. 10: 7) и в том же ключе переосмысленного (14; 267, 289).

<sup>35</sup> Показательно, что старец Зосима практически не упоминает апокалиптические события как таковые, в то время как, например, Великий инквизитор в своем христорборческом монологе многократно апеллирует к важнейшим моментам библейского эсхатологического сценария. Это наблюдение подтверждает, что кругозор автора романа шире, чем кругозор его героя-праведника старца Зосимы.

<sup>36</sup> Интересно отметить, что другие, и также близкие автору, герои, обращаются с библейским текстом «с точностью до наоборот». Так, например Иван Шатов, говорит о «реках воды живой», иссякновением которых так угрожает Апокалипсис» (10; 198). Здесь, напротив, победная, оптимистическая символика Нового Завета (см. слова Христа: «В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей; кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него...» — Ин. 7: 37–39) трансформируется в *мрачное апокалиптическое* пророчество.

<sup>37</sup> Показательно, что даже тогда, когда Зосима в единичных случаях использует цитаты из Откровения св. Иоанна Богослова в точном соответствии с их библейским контекстом, они все равно специфическим образом преобразуются и, например, слова грозного Ангела о том, что «времени уже не будет» (Отк. 10: 6), не столько приоткрывают завесу над тайнами посмертного существования, сколько работают на утверждение ценности *времени земной жизни* как времени любви: грешник в аду «говорит себе уже сам: „Ныне уже знание имею и хоть возжаждал любить, но уже подвига не будет в любви моей, не будет и жертвы, ибо кончена жизнь земная и не придет Авраам хоть каплею воды живой (то есть вновь даром земной жизни, прежней и деятельной) прохладить пламень жажды любви духовной, которою пламенею теперь, на земле ее пренебрегши; нет уже жизни и времени более не будет! Хотя бы и жизнь свою рад был отдать за других, но уже нельзя, ибо прошла та жизнь, которую возможно было в жертву любви принести, и теперь бездна между тою жизнью и сим бытием“» (14; 292–293).