

ДОСТОЕВСКИЙ И МАЛЫЙ АПОКАЛИПСИС
ЕВАНГЕЛИСТА МАТФЕЯ
(К теме «“Прозрение” и “мечта”
в религиозном мировоззрении Достоевского»)

Не однажды отмечалась резкая черта художественного – и не только – мышления Достоевского, заключающаяся в том, что в своем позднем творчестве начиная с середины 1860-х гг. изображение и осмысление остросовременной «текущей действительности» писатель осуществляет в соотношении с «концами и началами» (как он сам это называл), рассматривая социальные, психологические, этические, религиозные коллизии сегодняшнего дня *sub specie aeternitatis*, в контексте и перспективе всемирной священной истории. Именно в этом ключ к пониманию природы «фантастического реализма» романиста, писавшего: «Нам знакомо одно лишь насущное видимо-текущее, да и то понаглядке, а **концы и начала** – это всё еще пока для человека фантастическое» (23, 145).¹

Оставлю сейчас в стороне вопрос о *началах*, сосредоточусь на *концах*. В мировоззрении и творчестве писателя это, конечно же, в первую очередь проблематика «кончины века», Второго пришествия Спасителя и Судного дня. Другими словами, речь далее пойдет об *эсхатологии Достоевского*.

Сразу подчеркну ключевой характер этой проблематики для раскрытия *религиозного мировоззрения* писателя в целом. Русский мыслитель Г. П. Федотов отмечал, что эсхатология является ключом к любой системе религиозных представлений.²

¹ Здесь и далее полужирное выделение в цитатах принадлежит автору статьи, курсивное – цитируемым текстам.

² См.: Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1992. С. 105.

И это замечание обнаруживает всю серьезность поднимаемого вопроса, ибо эсхатология – это не какой-то частный момент, не какой-то отдельный аспект, а именно *ключ* к системе религиозных представлений в целом.

Немногочисленные наблюдения в исследованиях последних лет над эсхатологическими представлениями писателя делались преимущественно в рамках темы «Достоевский и Апокалипсис». Но под Апокалипсисом здесь, как правило, подразумевалась последняя книга Библии – Откровение св. Иоанна Богослова. И практически обойденным вниманием – во всяком случае *как целое* – оказался так называемый синоптический Апокалипсис, также именуемый в богословской литературе Малым Апокалипсисом, наиболее полную версию которого мы находим в главе 24 евангелиста Матфея (и сокращенно в параллельных текстах у Марка и Луки – соответственно главы 13 и 21).

Однако в произведениях, записных тетрадах, иных текстах Достоевского выявлено *несколько десятков* цитат, реминисценций, аллюзий, связанных с этим евангельским текстом.³ Целостному аналитическому рассмотрению, повторю, весь этот материал никогда не подвергался.

Тематически Малый Апокалипсис близко соответствует Откровению св. Иоанна. В целом это *единый* библейский эсхатологический «сценарий». И тем не менее Малый Апокалипсис в изложении синоптиков обладает целым набором существенных особенностей, которые определяют его особое место среди источников новозаветной эсхатологии. Поэтому важно уяснить, как в творческой работе Достоевского отразилась *специфика* этого эсхатологического текста, его оригинальные черты и смысловые акценты.

Сразу подчеркну, что в контексте данной проблемы текст евангелиста Матфея привлекает меня прежде всего тем, что свидетельство Малого Апокалипсиса – относительно говоря – поставлено *более определенно и твердо*, нежели *зыбкое* в своих символических смыслах истолкование пророческих видений автора Откровения, чем обусловлена неоднозначность их

³ См.: Тихомиров Б. Н. Отражения Евангельского Слова в текстах Достоевского: Материалы к комментарию // Евангелие Достоевского: В 2 т. М., 2010. Т. 2: Исследования. Материалы к комментарию. С. 168–182, 227–229, 286–287.

интерпретаций, возможность использования целого ряда различных экзегетических «ключей». Прежде всего значимо, что у евангелиста Матфея перед нами *прямое повествовательное слово* самого Спасителя. Во-вторых, что это слово непосредственно обращено к ближайшим Ученикам Христа, избранным Апостолам. И хотя *через них* это эсхатологическое свидетельство должно стать достоянием человечества (в параллельном месте у евангелиста Марка читаем: «А что говорю вам, говорю всем...» – Мк. 13:37), но учесть «статус» *прямых адресатов* речи Спасителя также немаловажно.⁴ Дело в том, что это пророчество не только намечает перспективу грядущих событий, но и имеет свой *прагматический аспект*. Христос, *предупреждая* Учеников о предстоящих испытаниях («Вот, Я наперед сказал вам» – Мф. 24:25), одновременно дает им, а через них и всем христианам *конкретные рекомендации* о том, как вести себя, как поступать перед лицом того, чему надлежит свершиться. Причем эти «руководства к действию» получают свой главный смысл применительно не к тому или иному отдельному событию «эсхатологического сценария», но ко всей эсхатологической перспективе, с кульминацией в финале. Главное, что *в целом* Своей речью сообщает Спаситель, заключается в словах: «...претерпевший же до конца спасется» (Мф. 24:13). А в параллельном месте у Луки читаем: «Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, **потому что приближается избавление ваше**» (Лк. 21:28). Т. е. Малый Апокалипсис, *как и должно быть*, это – в конечном счете – *благая весть для верных*; в указанном же прагматическом аспекте – это *указание пути и средств к спасению*, где главное – это «претерпеть до конца», сохранить верность. А чтобы надежнее, без искуса отчаяния пройти испытания, необходимо *знать и верить*, что социальные потрясения и космические катастрофы, умноженные беззакония и иссякновение любви, преследования и гибель

⁴ Ибо существует точка зрения, согласно которой специфика эсхатологических пророчеств у евангелиста Матфея заключается в том, что они представляют собою «педагогические <...> устрашения», необходимые «для несовершеннолетнего состояния рода людского, для тех, кто не пришел еще в “меру возраста Христова”, в “разум истины”» (Семенова С. Г. Глаголы вечной жизни: Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М., 2000. С. 373).

верных совершаются в согласии с сотериологическим *божественным промыслом*, а не являются отступлением от него. В том числе и «великая скорбь, какой не было от начала мира» (Мф. 24:21), – это не отдаление или замедление времени Второго пришествия, но – непосредственное его *предварение*.

Отмечу также, что в словах Спасителя, завершающих изложение эсхатологического «сценария», подчеркнут абсолютный, неотменимый характер Его предсказаний: «...всё сие будет; небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф. 24:34–35). Это сказано как бы уже с смысловой позиции за-истории, когда в судьбах *этого* мира, *этого* космоса будет поставлена финальная точка.

Замечу, что сторонники идеи относительности, «условности апокалиптических пророчеств», с которыми мне далее придется полемизировать, стремясь дезавуировать абсолютный характер этого эсхатологического свидетельства, трактуют его лишь как «*предостережение* миру, упорствующему на ложном пути», но отнюдь «не как неотменимый роковой приговор»: «Если же род людской придет “в разум истины” и начнет творить волю Отца, – утверждает, например, А. Г. Гачева, – то эти пророчества будут сняты и спасены будут все».⁵ Для сторонников этой концепции Малый Апокалипсис – это лишь «педагогическое эсхатологическое **устрашение**»,⁶ не более. Христос же формулирует внутреннюю установку Своей речи «ровно наоборот»: разворачивая картину социальных и космических катаклизмов, Он указывает: «**Смотрите, не ужасайтесь; ибо надлежит всему тому быть...**» (Мф. 24:6).⁷

⁵ Эсхатологическая концепция Достоевского: Круглый стол // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: Избранные доклады и тезисы. М., 2008. С. 176.

⁶ Семенова С. Г. Глаголы вечной жизни... С. 373.

⁷ С позиции же сторонников идеи «условности апокалиптических пророчеств», наоборот, установка такова: ужаснитесь и предпримите все усилия, чтобы не совершилось того, «чему надлежит быть». В этой связи нельзя не вспомнить слова апостола Павла, который подчеркивает *неотменимость* пророчества о времени «великой скорби», знаменующем приходом и временным торжеством антихриста и отступничества многих, а чаяния и проповедь того, что день Господень может наступить, *минуя* эти драматические события, квалифицирует как *соблазн* и *обольщение*: «Молим вас, братия <...> не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов. Да

Расставить все эти акценты здесь важно потому, что в последнее время получает распространение точка зрения, согласно которой именно автор «Пушкинской речи» и «Братьев Карамазовых» явился «одним из родоначальников той линии русской религиозной философии, в лоне которой была выработана концепция истории как “работы спасения”»,⁸ что в его сочинениях обнаруживается цикл идей, родственных концепции «активно-творческой эсхатологии», предполагающей «сотрудничество человека и Бога» в деле спасения. Но главное – что Достоевский, разделяя идею «условности апокалиптических пророчеств», осознанно и принципиально разрабатывал «эсхатологический сценарий», *альтернативный* тому, который явлен в Откровении св. Иоанна и других местах Нового Завета, утверждая и намечая возможность иной перспективы для человечества в истории – не «катастрофической», но «преобразующей, спасительной для всех».

Я готов согласиться, что в текстах Достоевского можно найти *элементы, созвучные* концепции «истории как работы спасения», *ведущие* – при их дальнейшей разработке – к идее «активно-творческой эсхатологии», которые, будучи выстроенными определенным образом в исследовательском дискурсе, действительно могут составить некую *сторону* в системе религиозного мировоззрения писателя, даже определяя собой *черты* своеобразия этой системы. Однако – и это главный пункт разногласий! – они не только не охватывают всей полноты эсхатологических воззрений писателя, но и обуславливают радикальные противоречия с другими сторонами его религиозной системы, которые также занимают в ней неслучайное, принципиальное место.

С. Г. Бочаров выдвинул очень важное положение о «перебоях утопического и контрутопического начал» в мировоззрении Достоевского.⁹ Он не касается конкретно эсхатологии, говорит

не обольстит вас никто никак: ...ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление (т. е. отступничество. – Б. Т.) и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес. 2:1–4).

⁸ Эсхатологическая концепция Достоевского... С. 171.

⁹ Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 362.

вообще о позднем Достоевском, но мне представляется, что именно в области эсхатологии эти «перебои» между утопизмом и контрутопизмом Достоевского прослушиваются наиболее очевидно. Заключение Г. Флоровского, который писал, что «у Достоевского прозрение расходилось с мечтою»,¹⁰ также прежде всего относится к эсхатологии писателя. И уже прямо на «противоречивое <со>существование у Достоевского церковного апокалипсизма с наивным утопизмом» указывал С. И. Фудель.¹¹ В этих терминах названные элементы, созвучные концепции «активно-творческой эсхатологии», естественно подпадают под характеристику «утопических начал» и «мечты». «Прозрения» же Достоевского, по Флоровскому, напротив, выражаются в том числе и в переживании современности как начала апокалиптической эпохи. «Предсказывает в пламенных словах разрушение мира и цивилизации. “Уже прелюдию видели. *Вам* (т. е. молодежи) надо готовиться, ибо вы будете участниками, время близко при дверях, и именно, когда кажется так крепко...”» (16, 33–34) – процитирую для примера набросок из черновиков к «Подростку».¹²

Главное же – что, по моему глубокому убеждению, Достоевский – заинтересованный многолетний читатель Библии, в том числе Откровения, испещренного в «каторжном» экземпляре писателя множеством помет, – не мог не отдавать себе отчета в том, что в целом ряде отношений его «мечты» – прежде всего цикл идей, связанных с чаянием «осуществления всечеловеческого братства», устройства «Царства Божия *на земле*», – вступают (в отличие от апокалиптических «прозрений») в противоречие с буквой Священного Писания. Однако – и в этом парадокс Достоевского! – данное обстоятельство не отменяло для него мечту; может быть, наоборот – делало ее для его сердца еще более притягательной. И постоянно поверяя свои религиозные представления и чаяния богодухновенным сакральным словом, – писатель настойчиво отыскивал *возможности сопряжения* своих заветных убеждений с библейским Открове-

¹⁰ О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 388.

¹¹ Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 1998. С. 271.

¹² Это суждение героя, но можно привести не одно подобное высказывание самого Достоевского.

нием, нередко испытывая при этом серьезное *сопротивление* слова Вечной книги. Сказанным обусловлен содержательный *диалог* великого религиозного писателя и мыслителя с текстом Священного Писания, в результате которого Достоевский острее и объемнее воспринимал сакральный текст, глубже проникал в смысл библейского Откровения и одновременно корректировал, уточнял, углублял свои собственные религиозные представления.

В силу охарактеризованной выше большей определенности и однозначности эсхатологических свидетельств, содержащихся в тексте Малого Апокалипсиса, «диалог» Достоевского с текстом 24-й главы евангелиста Матфея должен был получить особую остроту, следы чего мы действительно и обнаруживаем, анализируя духовное наследие писателя.

Одно из важных эсхатологических высказываний Достоевского, прямо восходящих к тексту Малого Апокалипсиса, находится в записной тетради 1876–1877 гг.:

Не проходило 25 лет в сложности и не проходило поколения, у какого бы то ни было народа Европы, без войны, и это с тех пор, как запомнит история, так что прогресс и гуманность одно, а какие-то законы – другое. Тем не менее идеал справедлив. Да и сказано самим идеалом, что **меч не пройдет и что мир переродится вдруг чудом**. Но зато сказано, что вторичное явление идеала будет встречено избранными, лучшими людьми, составу которых будут способствовать и все прежние лучшие люди (24, 276).

Вынесу сейчас за скобки, что Христос в этом фрагменте именуется «идеалом». Сосредоточусь на словах о том, что «меч не пройдет (до скончания мира. – *Б. Т.*)¹³ и что мир переродится вдруг чудом». Тут содержится несколько идей. И первая из них – это общебиблейская идея о всемерном сохранении, даже нарастании сил зла к финалу мировой истории. Вторая идея, внутренне связанная с первой, – это идея «онтологического скачка» (как это назвал С. С. Аверинцев), который является не следствием имманентного развития цивилизации, но, напротив, обусловлен импульсом извне, совершается «вдруг» и «чудом» – в результате Второго пришествия Спасителя. И

¹³ Ср. в апрельском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г.: «Христианство само признает факт войны и пророчествует, что меч не пройдет до кончины мира: это очень замечательно и поражает» (22, 124).

третья идея (содержащаяся в словах, завершающих цитату) – утверждение *соучастия* в акте Парусии «избранных, лучших людей» – как современников Второго пришествия, так и всех преждебывших поколений.

Для читателя, знакомого с христианской литературой, первые две идеи звучат достаточно привычно. Но как только мы заводим разговор о их рецепции в приведенном высказывании Достоевского, возникает проблема.

Во-первых, сразу же вспоминается, что именно в недооценке этого библейского представления жестко упрекал писателя К. Н. Леонтьев, инкриминируя Достоевскому присутствие в его мировоззрении так называемого «розового христианства» и, кстати, черпая контраргументы *преимущественно* из синоптического Апокалипсиса.

С другой стороны, повторю, в ряде исследований прилагаются серьезные усилия, имеющие целью показать чуждость Достоевскому подобных представлений, представить его сторонником иной, альтернативной – «активно-творческой эсхатологии», суть которой в «сотрудничестве человеческих сил и энергий с Божественными» в деле преобразования мира, которое – главное! – в этом «сценарии» приобретает вид не «скачка», но органического, последовательного *процесса*:

Преобразование мира и человека представало здесь (в той ветви русской религиозной мысли, у истоков которой стоял Достоевский. – Б. Т.) не как мгновенный, катастрофический, трансцендентный акт, прерывающий тупиковый, греховный путь цивилизации <...> а как глубоко имманентный, длительный, эволюционный процесс перерождения, обожения человеческого и природного естества.¹⁴

И наконец, в иных высказываниях и самого Достоевского, и некоторых его персонажей мы действительно обнаруживаем проявления (но лишь отдельные, нигде не представленные в систематическом изложении) этого, второго цикла идей – того, что тот же К. Н. Леонтьев раздраженно охарактеризовал как

¹⁴ Гачева А. Г. Царствие Божие на земле в понимании Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Сб. науч. трудов. Петрозаводск, 2005. Вып. 4. С. 316; также см.: Котельников В. А. Средневековые Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2001. № 16. С. 26.

«надежды на земное торжество христианства»,¹⁵ «торжество поголовного братства на земном шаре».¹⁶

Но как все это согласовать с приведенным парафразом из текста Малого Апокалипсиса, высказанным также вполне утвердительно? Сразу отмечу одно немаловажное обстоятельство. Подавляющее большинство «мечтаний» Достоевского о времени, «когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (25, 100), высказаны, как правило, *во внебиблейском контексте*, когда мысль писателя разворачивается *в отдалении* от текста Священного Писания. Противоположные же суждения чаще всего строятся с использованием библейской цитаты, аллюзии, парафраза.

Мне известно, пожалуй, только одно исключение, когда «мечта» писателя, напротив, ищет и *находит* аргументацию в свою поддержку в библейском тексте. Это – несколько случаев упоминания Достоевским Миллениума. И понятно почему. Миллениаризм Достоевского, его последовательно хилиастическая позиция обусловлены именно тем, что текст 20-й главы Откровения св. Иоанна, содержащий пророчество о Тысячелетнем царстве Христа *на земле*, счастливо позволял ему сопрягать свою «мечту» с текстуальным новозаветным свидетельством.

Кстати, при введении «поправки» на Миллениум и рассматриваемое суждение из тетради 1876–1877 г. оказывается не таким уж радикальным отрицанием «мечты» Достоевского. Напомню черновой набросок ответа на критику А. Д. Градовским финала «Пушкинской речи»:

Вы верно не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что **во вре<мя> самых сильных несогласий** не Антихрист, придет Христос¹⁷ и устроит царство Свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскресении первом, то есть в этом царстве (26, 323).

¹⁵ Письмо И. Фуделю от 19–31 января 1891 г. (*Леонтьев К. Н. Избранные письма: 1854–1891. СПб., 1993. С. 554.*)

¹⁶ О всемирной любви, по поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли...* С. 16.

¹⁷ Или в новейшем прочтении В. Н. Захарова: «...во врем<я> самых сильных не согласий и Антихрист<a> придет Христос...» (см.: *Евангелие Достоевского. Т. 2. С. 377.*)

Здесь также Второму пришествию Спасителя предшествует вовсе не торжество «христианской общности», а, напротив, время «самых сильных несогласий и Антихриста». И Тысячелетнее царство Христово устанавливается также не вследствие исторического «созревания» христианской цивилизации, но вновь – «вдруг» и «чудом», как результат Второго пришествия. Так что эсхатологическая модель Малого Апокалипсиса оказывается действенной и здесь.¹⁸

Удерживая в подтексте записи 1876–1877 гг. потенциальную перспективу на Миллениум, мы лучше поймем и необходимость для Достоевского упоминания в этом наброске, что «вторичное явление идеала будет встречено избранными, лучшими людьми, составу которых будут способствовать и все прежние лучшие люди».¹⁹ Причем здесь важно, что эта третья идея вводится писателем вслед за первыми двумя не сочинительной, но *противительной* связью: «**Но зато** сказано, что вторичное явление идеала будет встречено...» Т. е. в общем балансе идей это суждение звучит не как продолжение и развитие, а как *некий противовес* или *существенная корректировка* первых двух идей. В чем же суть этой корректировки?

¹⁸ Другое дело, что в дальнейшем развитии этого фрагмента именно Тысячелетнее царство Спасителя оказывается у Достоевского тем «хронотопом», где будет реализована «русская идея»: «Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи» (26, 323). И здесь, бесспорно, его «мечта» уже напрочь порывает с реальностью текста Откровения, как бы его ни интерпретировать, почему, очевидно почувствовав это, писатель и не включил приведенный пассаж в печатный текст «Дневника писателя» 1880 г.

¹⁹ Ср.: «Тогда явится знамение Сына человеческого на небеси; и тогда восплачутся все племена земные и узрят Сына человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою. И пошлет Ангелов Своих с громким трубным гласом; и соберут избранных Его от четырех ветров, от края до края небес» (Мф. 24:30–31, цит. по «каторжному» Евангелию Достоевского: Евангелие Достоевского. М., 2010. [Т. 1]: Личный экземпляр Нового Завета 1823 года издания, подаренный Ф.М. Достоевскому в Тобольске в январе 1850 года). Отметим, однако, что столь важного для Достоевского движения «избранных» *навстречу* Спасителю, явившемуся в силе и славе, здесь нет. Этот момент мог быть подсказан апостолом Павлом: «...Сам Господь, по предвозвещении гласом Архангела и трубою Божиею, снидет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы оставшиеся живых, вместе с ними восхищены будем на облаках по воздуху **навстречу Господу**, и таким образом всегда с Господом будем» (1 Фес. 4:16–17).

Для начала замечу, что идея Царства, а тем более идеального, гармоничного Царства, предполагает не только Того, кто Царствует, но и тех, над кем – или в соответствии с текстом Откровения – с кем царствует Царствующий:

И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие <...>. Они ожили и **царствовали со Христом** тысячу лет. <...> Это – первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и **будут царствовать с Ним** тысячу лет (Откр. 20: 4–6).

Здесь важным подспорьем может стать наблюдение над другим местом Откровения:

И когда Он снял пятую печать, я увидел под олтарем души убитых за слово Божие, и за свидетельство, которое они имели. И возопили громким гласом, говоря: доколе, Владыка святой и истинный, не судишь и не мстишь обитающим на земле за кровь нашу? И даны были каждому из них одежды белые, и сказано им, чтоб они успокоились еще на малое время; пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят *число* (Откр. 6: 9–11).

Достоевский не однажды употреблял это библейское выражение: «дополнить» или «восполнить число». Тут есть некая важная идея. В процитированном фрагменте говорится о тех же «душах убитых за слово Божие, и за свидетельство, которое они имели», что и в хилиастическом пассаже из 20-й главы. Но как бы применительно ко времени, *предшествующему* Первому воскресению и установлению Тысячелетнего царства. Вопрос умерших мучеников: «Доколе?» – является по сути тем же вопросом о времени Второго пришествия и кончины века, который Христу на Елеонской горе задают Ученики. Но, в отличие от Малого Апокалипсиса, где Христос отвечает Ученикам: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф. 24:36), в указанном месте Откровения ответ звучит более определенно и в этой определенности проливает свет и на ответ Спасителя в тексте евангелиста Матфея: «...и сказано им, чтоб они успокоились еще на малое время; **пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят число**». Т. е. Второе пришествие, установление Тысячелетнего царства только для «стороннего», человеческого восприятия совершаются немотивированно, «вдруг», но

в замысле Божиим есть некая наперед заданная мистическая «мера» *мученичества*, лишь с исполнением которой может завершиться историческая судьба человечества.

Сторонники концепции «истории как работы спасения» часто ссылаются на глубокое суждение С. Н. Булгакова:

Историю нужно прожить и изжить, а не то что кое-как окончить, пройдя через нее, как через мрачный и пустой коридор в Царствие Небесное <...>. В истории не только раскрывается раздирающая трагедия противоборства добра и зла, **но и нечто совершается, без чего и ранее чего не может она закончиться**, и, следовательно, не совершится и пришествие Христово, и оно также **требует для себя полноты времени...**²⁰

Однако понимать содержание того, что же «совершается» в истории, «без чего и ранее чего она не может закончиться», можно по-разному.

В приведенных выше наблюдениях над Откровением св. Иоанна я пытался показать, что в соответствии с прямым свидетельством библейского текста это – некая полнота мученичества исповедников слова Божия, и в этом аспекте человек также оказывается «соратником» в деле Спасения, уподобляясь Спасителю в Его жертвенном подвиге.

Это, конечно же, лишь один из возможных ответов, у которого, правда, есть то преимущество, что он аргументирован новозаветным текстом. Но, бесспорно, возможны и иные ответы. И тут необходимо различать *принципиальный ответ* и конкретное его содержание. А принципиальный ответ, как следует из всего сказанного, заключается в том, что Второе пришествие и кончина века, а также возможность установления Тысячелетнего царствия Божия на земле оказываются обусловлены не только «божественным произволом», но и полнотой свершения неких *внутренних* религиозно-нравственных усилий человечества. В этой связи подчеркну одно не случайное слово все в том же наброске 1876–1877 гг.: «...вторичное явление идеала будет **встречено** избранными, лучшими людьми». Т. е. Парусия мыслится здесь именно как *встреча* Спасителя и «лучших людей». В других текстах, возвращаясь к этой идее, Достоевский идет еще дальше, представляя Второе пришествие едва ли не

²⁰ Булгаков С. Н. Православие: Очерки учения православной церкви. Paris, 1964. С. 375–376.

как *ответное действие*, обусловленное тем, что и как совершается в человечестве.

В тетради 1875–1876 гг. он записывает:

Непременная потребность новой нравственности (ибо единым хлебом не будет жив человек). <...> Закон необходимости науки или закон любви? Но закон науки не устоит, не стоит того хлеб. А приняв закон любви, **придете ко Христу же. Вот это-то и будет, может быть, второе пришествие Христово.** Но пока что перенесет человечество? (24, 165)

Удивительный текст! Здесь *буквально* движение человечества к Христу, принятие и исполнение Его заповеди любви *оборачивается* Вторым пришествием Спасителя!

С явным оттенком «утопизма», но в принципе этот же ход мысли озвучивает и старец Зосима:

Повсеместно ныне ум человеческий начинает насмешливо не понимать, что истинное обеспечение лица состоит не в личном уединении его усилении, а в людской общей целостности. Но непременно будет так, что придет срок и сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. Таково уже будет веяние времени, и удивятся тому, что так долго сидели во тьме, а света не видели. **Тогда и явится** знамение Сына Человеческого на небеси... (14, 276)

Утопический момент здесь, конечно же, в идее одномоментной метаноии («поймут все разом»), также являющейся приятием Христова закона любви, но следствие произошедшего в умах и сердцах человеческих то же – **«тогда и явится** знамение Сына Человеческого на небеси...».

Это всё, конечно же, не случайные оговорки, но последовательно проводимая идея: и Второе пришествие Спасителя, и устрояемый вслед за этим Миллениум не являются в мир как *deus ex machina*, но осуществляются в результате совместных Богочеловеческих усилий, как *встреча Бога и человека*. Разные контексты позволяют по-разному истолковывать меру и формы, в понимании Достоевского, человеческого участия в деле спасения.²¹ Однако мне представляется, что свидетельств-

²¹ К этому циклу идей надо отнести и знаменитую формулу Князя (будущего Ставрогина) из черновиков «Бесов» в его ответе на вопрос Шатова: «Что же делать?» – «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать» (11, 177) – как указание на необходимость готовиться и указание на характер подготовки к вхождению в Тысячелетнее царство Христа.

во Малого Апокалипсиса, многократно варьирующегося в текстах писателя, позволяет обозначить здесь некую *принципиальную границу*. По евангелисту Матфею, время Второго пришествия приходится на кульминационные события эпохи «великой скорби»: «И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть...» (Мф. 24: 22). И Достоевский, в точном соответствии с этим пророчеством, пишет о «времени самых сильных несогласий и Антихриста», о том, что «меч не пройдет» до кончины мира. С этой точки зрения утверждение земного торжества в финале истории «христианской общественности», «христианской политики», «христианской культуры» действительно приобретает вид «утопии» и «мечты».

Кстати, «утопическим пониманием», «мечтанием» устойчиво именовал эти циклы идей в своей публицистике и сам Достоевский. Что это, полемическое использование «чужого слова», ирония, адресованная позитивистски настроенному читателю? Не только. Тут есть и личный акцент. Этими определениями писатель как бы пытается «самортизировать» вполне осознаваемое им противоречие своих заветных представлений – причем не одной лишь букве Священного Писания, но также и остро прозреваемым в современной жизни симптомам наступления апокалиптических времен, начала осуществления апокалиптических пророчеств.

«Самортизировать», но тем не менее высказать их! И тут Достоевский сближается с позицией своего любимого героя – старца Зосимы – в поучении последнего «О вере до конца», где чуть ли не единственный раз в романе тот допускает развитие человеческой истории по апокалиптическому сценарию:

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 и в вас двоих, но восполнилась правда Его** (14, 291).

Пассаж этот представляется замечательным, ибо «восполнившаяся» правда Господня утверждается в этом варианте как результат драматического взаимодействия (противодействия) *внешних* катастрофических обстоятельств, точно соответствующих предсказанной Христом в конце времен эпохе «великой скорби», и *внутренних* религиозно-нравственных усилий че-

ловека (людей). В данном случае намеченная Зосимой футурологическая картина точно укладывается в сформулированную Спасителем максимум, резюмирующую суть Его речи на Елеонской горе: «...претерпевший же до конца спасется» (Мф. 24:13).

Впрочем, в отличие от эсхатологической речи Христа, Зосима в своем высказывании формулирует лишь *допущение*, которое в контексте других его поучений на те же темы можно даже счесть простой фигурой речи, призванной лишь заострить утверждаемый им тезис о необходимости «веры до конца». В других же своих поучениях, затрагивающих футурологический аспект, он, напротив, склонен отдавать предпочтение иной, противоположной тенденции, которую скорее должно отнести к разряду «утопических мечтаний». И тут-то с наглядностью обнаруживается их серьезное противоречие с библейским «эсхатологическим сценарием».

В «Братьях Карамазовых» есть редчайший в аспекте ведущегося разговора эпизод, где единственный раз у Достоевского как будто контрапунктически сведены в едином контексте две футурологические перспективы – светлая, победная, жизнеутверждающая и мрачная, «катастрофическая», содержащая аллюзии на пророчество Христа о грядущей эпохе «великой скорби». «И неужели сие мечта, чтобы под конец человек находил свои радости лишь в подвигах просвещения и милосердия...?» – вопрошает Зосима и отвечает: «Твердо верую, что нет и что время близко. <...> Я же мыслю, что мы со Христом это великое дело решим. <...> Так и у нас будет, и воссияет миру народ наш, и скажут все люди: “Камень, который отвергли зиждущие, стал главою угла”» (14, 288). Вслед за этим он обращается к «насмешникам», иронически оценивающим этот проект как *мечту* и *утопию*:

...если у нас мечта, то когда же вы-то воздвигнете здание свое и устроитесь справедливо лишь умом своим, без Христа? <...> Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью <...>. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга даже до последних двух человек на земле <...>. И сбылось бы, если бы не обетование Христово, что ради кротких и смиренных сократится дело сие (Там же).

Последние слова – парафраз Мф. 24:22. «Со Христом» – в первом случае и «отвергнув Христа» – во втором, подчеркивает Зосима, как бы намечая «точку бифуркации», где течение исто-

рии может повернуть либо на Божьи, либо на безбожные пути. И при недостаточно внимательном подходе может показаться, что перед нами выразительная демонстрация идеи двух альтернативных «историософских сценариев», а также относительности, факультативности перспективы «кончины века», указанной Христом в Его эсхатологической речи. Т. е. как раз то, о чем говорят сторонники идеи «условности апокалиптических пророчеств». Однако при ближайшем рассмотрении открывается другая картина и «демаркационная линия» пролегает иначе. Не два «историософских сценария» – катастрофический и благой, представленных в поучении Зосимы, должны быть противопоставляемы друг другу (так это выглядит только в аспекте героя, автора поучения), но *оба они* равно контрастно противостоят подлинной эсхатологии Нового Завета.

Так разве второй, катастрофический вариант, содержащий открытые отсылки к «обетованию Христову» о «сокращении» дней «великой скорби», не является свободным парафразом Малого Апокалипсиса? Нисколько. Потому что после слов о том, что «ради кротких и смиренных сократится дело сие», Зосима *ставит точку*. Кульминации Малого Апокалипсиса, заключающегося Вторым пришествии Спасителя, здесь не только нет, но и *в принципе не может быть*.

Не может быть, во-первых, потому, что в этом случае совершенно парадоксально для поучения Зосимы явление Мессии увенчивало бы альтернативный, катастрофический сценарий. А во-вторых, потому, что в этом случае оно от противоположного контрастно бы оттенило, что в первом – благом и светлом варианте Второе пришествие Спасителя также *отсутствует*, больше того – не предполагается, излишне. И не только по причине *и без того* уже достигнутой гармонии.

Вернемся вновь к завершающим строкам второго варианта: «И сбылось бы, если бы не обетование Христово, что ради кротких и смиренных сократится дело сие». Здесь также можно усмотреть еще одно, на этот раз весьма тонкое, но тем не менее весьма существенное отступление от текста Малого Апокалипсиса, где читаем: «И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть: но ради избранных сократятся те дни» (Мф. 24:22). «Ради избранных» – в речи Христа, «ради смиренных и кротких» – у Зосимы. Нюанс кому-то покажется малозначительным.

Эти «избранные» доставляют комментаторам Нового Завета много забот. И Достоевский как напрямую от себя, так и от лица своих героев также предлагал несколько ответов на вопрос, кто же здесь имеется в виду (вплоть до *детей*, о которых он писал в «Дневнике писателя» за 1877 г.: «Вспомните тоже, что лишь для детей и для их золотых головок Спаситель наш обещал нам “сократить времена и сроки”» – 25, 193). Однако контекст 24-й главы евангелиста Матфея, как кажется, вполне однозначно отвечает на этот вопрос. Именно этих «избранных» вслед за Вторым пришествием Мессии собирают «с трубою громогласною» посланные Спасителем Ангелы. В хилиастической традиции, к которой принадлежал и которую развивал Достоевский, именно им уготовано царствовать со Христом в Его Тысячелетнем царстве. И надо полагать, это о них сказано в речи на Елеонской горе: «...претерпевший же до конца спасется» (Мф. 24:13).

Итак, вновь: «избранные» – «претерпевшие до конца» – в Малом Апокалипсисе; «кроткие и смиренные» – у Зосимы. Теперь рельефнее вырисовывается, что речь идет о разных вещах. В логике эсхатологической речи Христа Царствие Божие даруется не просто добродетельным «кротким и смиренным», но именно «претерпевшим до конца», т. е. тем, кто прошел испытание перед лицом *самых крайних, предельных форм торжествующего зла* и сохранил веру в благого Бога, любовь к ближнему, твердость в исповедании слова Божия, вышел победителем в этой брани со злом, тем самым доказав иллюзорность его всемогущества.

И именно эти «верные», «претерпевшие до конца» – «соль соли земли», ее высший цвет, для которых и уготовано Царство Божие, *становящиеся таковыми* в «горниле» «великой скорби», как раз и *потеряны* Зосимой как в одной, так и во второй намеченной им футурологической модели, из которых первая просто *бессильна* перейти в эсхатологию, а второй для этого не хватает понимания подлинного смысла Христовых эсхатологических пророчеств с их диалектикой зла, которое оказывается также и мерой верности «избранных» Христовых и их свободы на путях к Богу.

Таким образом, одна футурологическая перспектива в получении Зосимы искусственно обрывается *ничем* (там, где вслед за Вторым пришествием осуществляется *встреча* Мессии и «верных»); вторая же, повторю, – чревата эсхатологическим *бессилием*, ибо венчающий ее «подвиг просвещения и милосер-

дия», не предполагающий ни той степени жертвенности, ни той степени свободы, которые в Малом Апокалипсисе предуготованы для «претерпевших до конца», – демонстрирует некую срединную меру христианского благополучия, которая, возможно, и обладает относительным значением и ценностью по сравнению с предшествующим порядком вещей, но явно не имеет «метафизических стимулов» ни для «онтологического скачка», ни для перехода в Миллениум, трактуемый как «своего рода этап на пути обожения, преобразования бытия и человека, мост между сущим и должным».²²

Это особенно бросается в глаза по контрасту с подлинной эсхатологией Нового Завета. И даже восторженно-экстатические ожидания Шатова в «Бесах», его трагедийная апокалиптика, согласно которой (цитирую по журнальной редакции) «новое пришествие совершится в России <...> в ней убьют Илию и Эноха...» (12, 139; ср. 10, 200), мне эстетически представляются предпочтительнее, нежели вполне бледные, хотя и симпатичные картины, рисуемые в футурологии Зосимы.

Старец Зосима, конечно же, не Достоевский (и мне уже приходилось говорить и писать о дистанции, которую автор «Братьев Карамазовых» устанавливает в романе между собою и этим персонажем).²³ Сам писатель был чуток и восприимчив к глубине и значимости библейских эсхатологических свидетельств, в том числе и свидетельств Малого Апокалипсиса. Старец Зосима в романе последовательно «осветляет» футурологическую перспективу; автор же, напротив, прежде всего через образ Ивана берет эсхатологическую проблематику во всей ее трагедийной напряженности. Зосима, бесспорно, дорогой и близкий Достоевскому герой, но он тяготеет к тому полюсу религиозно-миросозерцания писателя, который в настоящей статье характеризуется в категориях «мечты» и «утопизма», во всяком случае в той части, где в романе ставятся вопросы конечных судеб мира. Через художественный образ Зосимы писатель в гораздо большей степени, чем он это делает в прямом публи-

²² Гачева А. Г. Царствие Божие на земле... С. 316.

²³ См.: Тихомиров Б. Н. Об одном особом случае цитации библейских текстов героями Достоевского (Из наблюдений над поэтикой романов «великого пятикнижия») // Достоевский и мировая культура. СПб., 2007. № 23. С. 53–68.

Борис Тихомиров

цистическом слове, воплощает в романе строй своих заветных, в том числе и футурологических мечтаний. Но в полифонической структуре романа, где также находят максимальное выражение и трагедийные аспекты мировоззрения Достоевского, в частности присущее писателю восприятие *трагического в истории*, его мечтания о грядущей общечеловеческой гармонии, возможности устройства «рая на земле» подвергаются достаточно серьезному испытанию и не всегда сохраняют – если не на поверхности текста, то в его глубине – свою основательность и даже привлекательность. Далекую не последнюю роль в подобном испытании играют в романе, как я пытался показать, контрапунктические скрещения мечтательного цикла футурологических идей с идейными мотивами, связанными с библейской эсхатологией, в том числе и восходящими к тексту Малого Апокалипсиса евангелиста Матфея.