

Ольга МЕЕРСОН

## БИБЛЕЙСКИЕ ИНТЕРТЕКСТЫ У ДОСТОЕВСКОГО. КОЩУНСТВО ИЛИ БОГОСЛОВИЕ ЛЮБВИ?

В произведениях Достоевского встречаются два типа библейских интертекстов. В одном случае он маскирует и, прибегая к его собственному слову, «стушевывает» отсылку к библейскому источнику, а в противоположном — наоборот, максимально стилизует этот источник. До известной степени, в крайних проявлениях, эти два типа находятся во взаимоисключающих отношениях, но, как и незавершенные герои Достоевского, эмпирически эти типы интертекстов смешиваются и часто переходят друг в друга. Поэтому закономерность их применения проще всего выразить так: чем «запрятаннее» отсылка к библейскому источнику, тем она серьезнее, вплоть до богословского ключа к прочтению всего произведения. Чем же, с другой стороны, очевиднее и откровеннее стилизация определенного библейского текста, тем скандальнее и кощунственнее она (то есть, стилизация, но отнюдь не сам библейский источник, к чему мы еще вернемся) воспринимается на первый взгляд. Второй же и дальнейшие взгляды — вопрос настолько проблематичный, что в значительной степени их разбору и будет посвящена настоящая работа. Однако прежде всего необходимо дать обзор «замаскированных» типов библейских интертекстов и мотивов.

Поскольку об этом типе «запрятанных» отсылок к Библии я раньше писала больше и более подробно<sup>1</sup>, то упоминать о нем я теперь буду более бегло, чем о втором типе. Однако учитывая то, что данная работа — первая, публикуемая мной о Достоевском по-русски и в России, кое-какие положения, все же, целесообразно повторить и проиллюстрировать.

Яркий пример первого типа интертекстов — формулировка яростного отказа Подпольного человека (в первой части «Записок») принести на строительство Хрустального Дворца хоть один кирпичик. Он говорит: «Да отсохни у меня рука!» (5; 120). Само по себе это выражение не обязательно



библейское, и однако тут же Подпольный говорит, что если бы нашлось здание подостойнсе Хрустального Дворца, он бы не только отнес туда свой кирпичик, но дал себе совсем отрезать язык». Сочетание клятвы «да отсохни у меня **рука**» с упоминанием риска **языком** — это уже комбинация, характерная именно для 137-го (136-го по русской нумерации) Псалма: «Аще забуду тебе, Иерусалиме, забвена буди **десница** моя, прильпни **язык** мой гортани моему, аще не помяну тебе». И однако, именно потому, что, на мой взгляд, Подпольный действительно ностальгирует по утерянному Иерусалиму и Земле Обетованной,<sup>2</sup> отсылка к 137-му Псалму максимально завуалирована: не высокое и узнаваемое церковно-славянское «забвена будни десница моя», а именно простое и грубое «да отсохни у меня рука», не «прильпни язык мой гортани моему», а «я бы дал себе совсем отрезать язык». Подробно распространяться на эту тему я здесь не буду, так как исследовала этот вопрос уже шесть с лишним лет назад (Мсерсон, 1992). Достаточно только напомнить, что именно в силу серьезности религиозной подоплеки отсылки, библейский стиль, — или то, что русское ухо воспринимало и воспринимает как таковой,<sup>3</sup> — здесь не только не стилизуется, но намеренно снят или затушеван. Сделано это потому, что Достоевский, подобно самой Библии, *но не в стилистическое подражание ей*, остраивает и заостряет боль того, кто оплакивает потерю своего личного Иерусалима, то есть, своей святыни. Именно в силу того, что он не стилизует библейский дискурс, и вообще ничего не стилизует. ему и удается сравняться с Библией в изначальной, отнюдь не подражательной силе риторики дискурса боли. риторики, которая целиком направлена на то, чтобы передать нам, что настоящей боли «не до подражаний», что подражание — это своего рода «роскошество», которого боль себе позволить не может. И однако в самом таком стилистическом запрятывании, при наличии библейских мотивов как таковых, отсылка к Библии становится центральной по смыслу.

Такого же рода запрятывание происходит в «Братьях Карамазовых», когда «пропах» старец. Не дождавшись чуда нетления, окружающие начинают сомневаться в святости Зосимы. Этот мотив ханжеского и чрезмерно рационалистического отношения к морали и воздаянию восходит непосредственно к Книге Иова, к тому моменту, когда якобы благочестивые друзья Иова, якобы утешая его, говорят, что Бог не наказывает праведных, а следовательно не может быть, чтобы Иов был праведником. И однако, при обилии упоминаний о книге Иова в поучениях и воспоминаниях старца Зосимы, прямо именно об этом мотиве, центральном для Книги Иова, нигде не говорит ни Зосима, ни рассказчик. Это не-упоминание позволяет нам, читателям, пропустить, подобно соблазвившимся «пропахшим старцем» героям вроде госпожи Хохлаковой, библейскую интерпретацию всего соблазнительного «эпизода». Таким образом, соблазвившись эпизодом с Зосимой, мы, читатели, оказываемся в нелестной компании псевдо-друзей Иова, то есть ханжей.<sup>4</sup> Главный же метод «воспитания» читателя у Досто-



евского именно такой: не дать ему (читателю) никакого нравственного преимущества перед ошибающимися и слишком опрометчиво судящими героями. Роберт Белнап и Робин Миллер называют это вовлечением читателя в нравственную ответственность. Такое же значение этому вовлечению придаю и я, и в своей книге о Достоевском (Меерсон, 1998), и в книге об Андрее Платонове, в этом смысле Достоевскому параллельном.<sup>5</sup> Нина Перлина и Малколм Джоунс говорят о том, что для того, чтобы библейские интертексты были у Достоевского действенны, то есть, принесли плод, они, подобно евангельскому зерну из эпитафии к «Карамазовым», должны умереть.<sup>6</sup> Иначе говоря, непреображенная, буквальная цитата из Библии или из богослужения останется бесплодной или даже может оказаться или показаться соблазнительно-кощунственной.

Теперь мне хотелось бы перейти к тому, чем я сама до сих пор занималась меньше, но что при этом больше бросается в глаза, не становясь, впрочем, от этой очевидности менее загадочным по своему значению в поэтике Достоевского. Речь пойдет о случаях откровенной стилизации или прямых цитат, несущих пародийную, скандальную функцию. Что они пародируют? Библию? Тогда их скандальность кощунственна. Или их мишень нечто иное, новый контекст у Достоевского, для которого сама Библия — незыблемый критерий того, что важно, что неважно, что смешно, что серьезно?

Начнем с цитаты из, вероятно, самого скандального во всех отношениях, включая и отношение к библейским цитатам, героя Достоевского, а именно, из Федора Павловича Карамазова. (Более скандален в своих цитатах из Библии лишь черт Ивана, и к нему то, о чем я здесь говорю, тоже вполне применимо.) После того как Зосима говорит Федору Павловичу, чтобы он перестал лгать и другим, и, главное, себе, Федор Павлович тут же соглашается с ним, проявляя при этом излишний и наигранный энтузиазм: «Воистину ложь есмь и отец лжи!» (14; 41). Федор Павлович, впрочем, в своей обычной шутовской манере, как бы спохватывается, что до отца лжи ему далеко, и добавляет: «Впрочем, кажется не отец лжи, это я все в текстах сбиваюсь, ну хоть сын лжи, и того будет довольно». Федор Павлович здесь цитирует по-славянски Евангелие от Иоанна, 8, 44. «Сбивается» же он «в текстах» не в том, в чем поправляет себя, а в том, что подменяет церковно-славянский глагол-связку третьего лица «есть» церковно-славянским же глаголом-связкой первого лица «есмь». Иисус говорит эти слова об отце лжи в третьем лице, а вовсе не обращаясь к нему во втором, и уж тем более не от его имени в первом лице. По смыслу же ближе всего к интенции евангельского подтекста наименее дословная цитата, то есть, именно то, что Федор Павлович имеет в виду после всех изменений, оговорок и исправлений, так как в евангельском тексте-прототипе Иисус как раз обращается к сынам лжи. Ср. Иоанн, 8, 44 (цитирую по-славянски, так как здесь так цитирует сам Федор Павлович, именно в силу того, что маскировки нет, а есть откровенная стилизация): «Вы отца вашего диавола есте, и похоти отца вашего хотите творити. Он человекоубийца бе (3-е лицо —



**О.М.)** искони, и во истине не стоит, яко несть истины в нем. Егда глаголет лжу, от своих глаголет, **яко ложь есть (3-е лицо — О.М.), и отец лжи».**

Итак, вновь подтверждается тот же постулат: чем буквальнее смысл, тем менее дословной должна быть цитата. Как это ни парадоксально, для того, чтобы восстановить изначально намерение, внутренний дух цитаты из Евангелия, надо не менять одно слово на другое, как это делает Федор Павлович (тем самым все больше запутываясь если не во лжи, то во вранье), а радикально изменить всю формулировку. Полумеры здесь не помогут ни Федору Павловичу в его риторике, ни нам в понимании функции этой отсылки к Писанию. Наоборот, чем смелее перефразировать, тем больше шанс добраться до изначального евангельского смысла. Федор Павлович говорит «не отец, ну хоть сын». Однако и тут амбиция, а следовательно отсутствие подлинного интереса к евангельскому оригиналу и, главное, к его интенции. Федор Павлович, вероятно, даже не «сын лжи», а просто раб, так как во лжи нет духа свободы. (К этой теме мы скоро вернемся. Ср. у Иоанна, в том же контексте, 8, 34: «Аминь, аминь, глаголю вам, яко всяк творя грех, раб есть греха».) Возвращаясь к изначальной проблеме, можно сформулировать ее в экспериментальных терминах: «а что если?» Если в словах Федора Павловича заменить неточное «смы» на формально-дословное «есть», смысл, который в эти слова в Евангелии вложил Господь, исказится от этого не меньше, а еще больше, ибо Федор Павлович не дьявол, и речь идет не о нем (Ф.П.), а он ее ведет о себе сам, от первого лица.

Этот пример демонстрирует основной парадокс дословных библейских цитат у Достоевского, да, возможно, и вообще. Поскольку в Евангелии очень важно не только что сказано, но и кем, то при переадресовке цитаты или изменении ее автора именно ее дословность и делает ее кощунственной или по меньшей мере пародийной. Если слова Иисуса «Я — Путь, Истина и Жизнь» повторит даже не Кайафа, а просто Пилат или самарянка, они потеряют всякий смысл. И наоборот, если приписать вопрос Пилата «что есть истина?» Самому Иисусу, то весь смысл Евангелия даже не исказится, а просто упразднится. Таким образом, именно дословность при переадресовке и становится скандально-пародийной.<sup>7</sup> Возможно, это свойство пародии вообще, но в случае Евангелия это вопрос жизни и смерти, спасения или гибели, и Достоевский это прекрасно понимал.

И однако при этом цитата, приведенная Федором Павловичем, ухитрится передать нечто значительное, какую-то, пока неизвестную, форму присутствия искажаемого говорящим евангельского контекста, чем-то непосредственно, функционально важного для ситуации у Достоевского. В случае с «отцом лжи» этот контекст, на мой взгляд, программный для смысла трансформаций текстов из Евангелия у самого Достоевского. У Иоанна этот контекст предоставлен и ярко представлен в стихе 42-ом той же восьмой главы. Из-за манеры Федора Павловича цитировать, демонстративно стилизуя, целесообразно весь этот отрывок привести не только по-русски, но и по-церковно-славянски, тем более, что завершается он именно цитатой, с



которой мы начали. (Главное различие здесь в том, что в церковно-славянском варианте присутствует метонимия «ложь», вместо «лжец», которой нет в русском варианте, но которая при этом важна Федору Павловичу):

(Рус.)

Если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел... (ст. 42)... Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего (ст. 43)... Ваш отец диавол... ибо он лжец и отец лжи (ст. 44).

(Ц-сл.)

Аще Бог Отец ваш бы был, любили бысте убо Мене. Аз бо от Бога изыдох, и приидох (ст. 42)... Почто беседы Моея не разумеете; яко не можете слышати словесе Моего (ст. 43)... Вы отца вашего диавола есте... **яко ложь есть, и отец лжи** (ст. 44).

Тут мы подходим к определенной связи элементов, ключевой для понимания природы библейских интертекстов у Достоевского. Этот отрывок из Евангелия предполагает следующую закономерность: ложь, со служением отцу лжи, несовместима с любовью к Богу-Любви, как называет Его тот же Иоанн в своем Первом Послании (4, 8). Все это послание, кстати, посвящено несовместимости лжи и любви.<sup>8</sup>

Любому читателю, знакомому с Федором Павловичем Карамазовым, ясно (что бы ни говорил Лев Карсавин в своем панегирике в «Noctes Petropolitanae»), что главная проблема Федора Павловича именно в том, что он искажает смысл любви, превращая ее в похоть, то есть лишая элементов свободы и персонализма. В том, как Федор Павлович искажает весть Иоанна Богослова и тот контекст, в котором эта весть имеет смысл, заложен ключ ко всей закономерности трансформаций библейских источников и изначальных контекстов у самого Достоевского. Прибегая к *reductio ad absurdum*, к красноречивым умолчаниям и прочим типам апофатических аллюзий, Достоевский раскрывает в этих цитатах, на первый взгляд, кощунственных, именно то, *за счет чего* они кощунственны или представляются таковыми: в отличие от библейского оригинала, *из нового, искажающего контекста изъята любовь*. Перейдем к примерам.

Варвара Петровна Ставрогина в «Бесах» — женщина умная и страстная, но несколько мелочная и злопамятная (ведь, подобно остальным героям романа, и она одержима бесами). Она получает наслаждение от того, что держит зло на Степана Трофимовича, особенно когда это касается ее обид на него за невольное пренебрежение ее женскими чарами или ухищрениями, то есть, той легкости, с которой он принимает ее же проект сватовства между ним и ее воспитанницей Дашей. В связи со злопамятностью Варвары Петровны рассказчик не раз повторяет выражение «слагала в сердце своем». Эти слова в Евангелии от Луки относятся к Божией Матерью,



дорожившей пророчеством пастухов и признанием Своего Сына в том, что у Него есть Небесный Отец, воля Которого святее воли Его земных родителей. У Луки (2, 19) читаем о рождественском пророчестве пастухов: «Мариям же соблюдаше вся глаголы сия, слагаючи в сердцы Своем» (ц-слав.) / А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем» (рус.). О Богосыновстве же Иисуса сказано (Лука, 2, 49-51):

Он сказал им: зачем было вам искать Меня? Или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему? Но они не поняли сказанных Им слов. И Он пошел с ними и пришел в Назарет; и был в повиновении у них. И Мать Его сохраняла все слова сии в сердце Своем (рус.).

И рече к нима: что яко искасте Мене; не весте ли, яко в тех яже Отца Моего, достоин быти Ми? И та не разуместа глагола, егоже глагола има. И сниде с нима, и прииде в Назарет. И бе повинуйся има. И Мати его соблюдаше вся глаголы сия в сердцы Своем (ц-сл.).

Этот контекст подчеркивает именно то, чем Варвара Петровна отличается от Божией Матери. Богородица исполнена подлинной любви, в силу которой Она отказывается от Своих «семейных прав» на Сына, то есть, отдает Своего Сына другим, тем, кто в Нем нуждается. Она «сохраняет в сердце Своем» те пророчества, где говорится, что семейным отношениям Его не вместить, что Он принадлежит не Семейству (даже Святому), а всему миру.

Варвара же Петровна, наоборот, держится за Степана Трофимовича как за принадлежащий ей предмет.<sup>9</sup> овеществляя его и тем самым лишая свободы, то есть, искажая подлинный смысл любви, которая предполагает абсолютную ценность свободы и человеческой личности. Богородица «слагала в сердце Своем» то, что Христос принадлежит Своему Небесному Отцу, а не ей. Варвара же Петровна «слагала в сердце своем» обиду на Степана Трофимовича за его попытки сбежать из-под ее опеки, избежать ее монополии на его душу и тело.

Такой контраст не ограничивается женскими образами. Степан Трофимович здесь — семантический антипод Иисуса. Иисус в Назарете, уже после Своих слов о независимости Своего служения от семейных рамок, «бе повинуйся има», то есть, жил в полном послушании у близких Ему людей, не могших в полноте вместить Его миссию и проповедь. Степан же Трофимович с Варварой был капризен и эгоистичен, преувеличивая значение и опасность своей миссии и «проповеди».

Далее отношения несвободы также трагестируются в библейских терминах. Варвара Петровна считает, что Степан Трофимович — «плоть от плоти и кровь от крови ся». В Библии это выражение относится к буквальному, а не к фигуральному родству. Дело в том, что фигуральность родства проблематична с точки зрения свободы. Родство духа оборачивается не-



закрепленным кровью правом на взаимную манипуляцию, на превращение другого в марионетку. И так, где библейская цитата буквальна («плоть от плоти» — о сыне или дочери, скорее, чем о муже, не говоря уже о том, что Степан Трофимович Варваре не муж), именно фигуративность ее применения в новом контексте (никакого буквального родства или права не него нет) и создает скандально-пародийный эффект. Буквальность, дословность библейских цитат в применении к Варваре и Степану — тот фон, на котором особенно ярко проступают различия между ними и их библейскими прототипами. Богородица дает Сыну свободу, тогда как Варвара держит «up простого приживальщика» Степана в плену своих благодеяний и стоящего за ними чисто фигуративного родства. В то время как Христос послушен, *но должен* принадлежать всем, выйдя за рамки семьи, Степан Трофимович *своевольно желает* и не может «стоять перед отчизной воплощенной укоризной», выйдя за рамки псевдо-семьи. Там, где в библейском источнике — прекрасный парадокс стремления к послушанию и императива ухода, в «Бесах» — ужасный парадокс своеволия при несвободе. Там, где в Евангелии — любовь и свобода и свободно избранное послушание, в «Бесах» — взаимное манипулирование, то есть отсутствие любви и, как следствие, свободы.

Итак, *дословные библейские цитаты у Достоевского — своего рода контрастное вещество в нравственной и духовной диагностике Достоевского, вещество, позволяющее выявить острый дефицит любви или, что то же, но звучит более злое, искажение любви и извращение ее смысла посредством изъятия из нее элемента свободы.* Эта функция библейских цитат видна и из множества других примеров, помимо «Бесов». Так, во второй части «Записок из подполья» рассказчик, — тон которого *уже* циничнее, чем в первой части, а герой (хоть это и он сам) — *все еще* циничнее, чем он будет к моменту событий, которые он же описывает в первой части, — завуалированных отсылок к плачу по утерянному Иерусалиму не дает, а наоборот, цитирует фразу из Писания дословно. Дразня Лизу картинами семейной жизни, которую посулить ей и отнять у нее в силах только он сам, и надежду на которую он в конце концов у нее отнимает, Подпольный говорит ей: «Деточки пойдут... образ и подобие». Он не говорит, *чей* именно образ и *чье* подобие («образ и подобие Божие»), весь его тон ироничен и циничен. Он именно ссылается на библейский источник как на нечто избитое и банальное. Кроме того, и сама дословность цитаты в этом выражении, на мой взгляд, свидетельствует о ее выхолощенной механичности, тем самым уничтожая самую возможность тона подлинной богословской заинтересованности. Эта библейская отсылка прямо противопоставлена библейским интертекстам в первой части, где рассказчик зрелее и приближается к раскаянию, где он тоскует по утерянному им Иерусалиму (личной святыне) искренне, и именно поэтому не дерзает имитировать стиль Библии в упоминании плача об утерянной святыне, — о Иерусалиме ли



или святыне, понимаемой шире. Итак, опять же, подтверждается основная закономерность «библейзмов» у Достоевского: чем серьезнее, тем запрятаннее и чем пародийнее, тем откровеннее. Это доподлинное распределение, — или по крайней мере тенденция к нему, — существует одновременно как на стилистически-техническом уровне («как?»), так и на функционально-содержательном («что и зачем?»). Бог из любви к человеку творит его по Своему «образу и подобию», в то время как Подпольный, именно дословностью цитаты, выхолащивает всякое изначальное значение этого выражения, извращая смысл и содержание любви, которую Лиза надеется найти в нем. Иными словами, «образ и подобие» здесь не Божии именно потому, что нет любви, или, что еще хуже, она травестирована.

Мармеладов, рассказывая Раскольникову о том, как ходил просить место у «его превосходительства Ивана Афанасьевича», характеризует последнего по видимости очень положительно, как «Божия человека»: «Его превосходительство Ивана Афанасьевича извольте знать?.. Нет? Ну так Божия человека не знаете! Это воск... воск пред лицом Господним; яко тает воск!.. Даже прослезилась, изволив все выслушать!». В пресувеличенно чувствительном тоне Мармеладова, рассказывающего о типичном «благодетеле», всего один подвох. Это запрятанная в дифирамбы цитата из Псалма 68-го (67-го по русской нумерации): «яко тает воск». Этот стих в православной церкви знают даже те, кто не знает, из какого он Псалма, так как начало 68 (67-го) Псалма постоянно цитируется во время Пасхального богослужения. Слова «яко тает воск» относятся в Псалме к злодеям (грешникам). Напомню читателям полный контекст Псалма:

«Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его  
И да бегат от лица Его ненавидящие Его.  
Яко исчезает дым, да исчезнут,  
**Яко тает воск** от лица огня,  
Тако да погибнут грешницы **от Лица Божия**,  
А праведницы да возвеселятся,  
Да возрадуются пред Господом!»

Таким образом, единственное, что может делать «воск пред лицом Господним», — выражаясь языком Мармеладова, — это таять по причине тленности и причастности греху. В православном употреблении, в молитве на изгнание бесов, эти стихи перефразируются так, что относятся уже не просто к грешникам, а к бесам (после «от лица огня» — «...так да погибнут **беси** от лица любящих Бога и знаменующихся крестным знамением Его, и в веселии глаголющих: радуйся, пречестный, животворящий Кресте Господень, помогай нам со Святою Госпожею нашею Богородицею и со всеми святыми, во веки веков. Аминь»).

Итак, то, что вначале может показаться в словах Мармеладова компли-



ментом, обличает его «благодетеля» как некую мелко-демоническую силу или по крайней мере как злодея библейского масштаба. Само понятие «благодетеля» или «благодетельницы» у Достоевского уже извращает смысл любви, так как лишает ее элемента свободы. В поэтике Достоевского много примеров такого рода, но поскольку я анализирую только этот, то стоит войти в подробности связи между трагедией библейской цитаты и отсутствием любви и свободы в отношениях. Конечно, здесь изначальный библейский контекст не предполагает связи между «воском» и любовью. Однако в православно-христианской интерпретации этого псалма сам этот контекст подчеркивает именно несовместимость отсутствия любви с присутствием Бога.

Дело в том, что для ветхозаветного сознания возникшее в нем самом и унаследованное христианской интерпретацией понятие «да воскреснет (восстанет) Бог» означает совсем иное, нежели для христианского. В Ветхом Завете Бог, восставая, устрашает врагов, — как телесных (грешников), так и духовных (бесов). В Новом же Завете слова о восставшем на битву Боге относятся к Воскресшему Богочеловеку Христу, и прямая цель его восстания не в том, чтобы устрашить врагов, а в том, чтобы совоскресить с Собой человеческий род. При этом «ни одна иота из Закона не преходит», то есть Тот же, Кто в духе любви предстает как воскресший Спаситель людей, является и грозным восставшим Богом Ветхого Завета, и если не отдаться его любви, то его восстание действительно страшно. Однако те враги, которые устрашаются и «расточаются» вследствие *такого* новозаветного Воскресения ради любви, страшатся самой любви, и поэтому-то они скорее бесы, чем просто грешники. Сам Мармеладов — грешник, поэтому восставшего Бога он может и испугаться, но спастись от этого страха он побежит все к Тому же Воскресшему Христу. Для «воска» же «перед лицом Господним» восстание Бога, грозное ли или милосердное, просто не актуально.

Это длинное богословское отступление помогает прояснить важный для поэтики Достоевского вопрос: почему «благодетели» и «благодетельницы» у него часто наделены поистине демоническими чертами? (Обычно, впрочем, «благодетельство» соседствует с другими чертами, не позволяющими «завершить» личность персонажей-благодетелей. Однако этот искупительный момент к случаю эпизодического персонажа Ивана Афанасьевича не относится и, именно в силу его эпизодичности, обнажает чистую функцию «благодетельства» в поэтике Достоевского.) Дело, по-видимому, в том, что благодетельство, в той степени, в которой благодетель манипулирует чувствами благодетельствуемого, является самой острой формой искажения любви через изъятие из нее элемента свободы.

Случай с библейской цитатой у Мармеладова сложен. С одной стороны, он цитирует псалом дословно. С другой стороны, он максимально маскирует изначальный библейский контекст цитаты в оценочном отношении, — так что то, что казалось на первый взгляд восторженно-положительным, оказывается на поверку ядовито-отрицательным. Ситуация при бли-



жайшем рассмотрении оказывается соотносимой со «слаганием в сердце своем» в «Бесах». Если в «Бесах» травестируется положительный библейский контекст (Богородица в Своих побуждениях чиста, а Варвара — нет), то в случае Мармеладова инверсируется изначальный отрицательный библейский контекст: образ «Божия человека»-«благодетеля» основан на библейском прототипе злодеев и демонов. Интересно и парадоксально при этом то, что, инверсируется ли библейский прототип в положительную или отрицательную сторону, его функция диагностического «контрастного вещества» не меняется. Варвара Петровна оказывается хуже «слагающей в сердце Своем» Богородицы, тогда как Иван Афанасьевич оказывается *не лучше* грешников и бесов. (В положительную сторону может инверсироваться лишь библейский контекст, а не оценка: по контексту Библии ясно, что воск демоничен, в то время как по контексту Мармеладова не зная, можно и усомниться.) Совершенно невозможно, чтобы герои Достоевского оказались лучше своих библейских прототипов. У Достоевского (в отличие от, например, Михаила Булгакова) не встретишь положительного героя, основанного на прототипе Понтия Пилата. В этом тайна неприкосновенности и святости библейских интертекстов у Достоевского. Каким бы кощунственным (например, в случае Федора Карамазова) ни казалось и ни являлось их употребление, они всегда будут *орудием* пародии, а не ее *объектом*.

По ходу дела выкристаллизовывается интересное и парадоксальное теоретическое положение. Пародия больше достигает своего эффекта, когда она поднимает то, что в оригинале было низким, чем когда она снижает или унижает то, что в оригинальном контексте было высоко. Герои Достоевского могут спародировать «философа Дидерота», заставив его говорить на библейском языке, более высоком, чем тот, что свойственен ему от природы, но они неспособны спародировать саму Библию, так как в новом контексте всё и все оказываются ниже ее прототипов или равны им, но не выше. Однако здесь важно помнить, что при всей фактической неприкосновенности изначального библейского контекста, его употребление часто представляется скандальным и соблазнительным. Бога невозможно обидеть в силу Его сущности, но попытки предпринимаются повсеместно. Со свойственной ему любовью к риску быть неправильно понятым, к риску, без которого невозможен полифонизм, не брезгуя соблазнительной скандальностью «нестандартного употребления» библейских интертекстов, Достоевский показывает, что кощунственные попытки обидеть Бога лишь ярче выявляют несовершенство самого обидчика.

Зачем же так рисковать? Ответ на этот вопрос сопряжен опять-таки с тем, в какое положение Достоевский хочет поставить читателя. Риск сопряжен с тем, что у читателя не может быть «форы», то есть нравственного преимущества перед героями Достоевского.<sup>10</sup> Это особенно ясно видно на следующем примере.

Упомянув о третьем посещении Иваном Карамазовым Смердякова (в контексте, кстати, описания лишь первого посещения, а не третьего, — что



усиливает интонацию замечания «вскользь»), рассказчик в «Карамазовых» говорит: «Это уже в третий раз шел Иван Федорович говорить со Смердяковым по возвращении своем из Москвы» (15; 41). Эти слова представляют точную синтаксическую цитату из Евангелия от Иоанна (Ин. 21, 14) в русском синодальном переводе, единственном русском (а не церковно-славянском) тексте Евангелия, доступном во времена Достоевского, да и по сей день принято: «Это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении Своем из мертвых». Сравни:

**«Это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении Своем из мертвых» (Ин. 21, 14).**

**«Это уже в третий раз шел Иван Федорович говорить со Смердяковым по возвращении своем из Москвы» («Братья Карамазовы», 15; 41).**

Подобно стиху из Евангелия, Достоевский в своем тексте инверсирует подлежащее и сказуемое и отглагольное существительное и его определитель -притяжательное местоимение. «Шел Иван» параллельно «явился Иисус», а «по возвращении своем» параллельно «по воскресении Своем». Сама синтаксическая конструкция «по возвращении своем (Воскресении Своем)» вместо более стандартного «после того, как он вернулся (Он воскрес)», достаточно искусственна, чтобы создать некоторую маркированность, но уже дана по-русски, а не по-церковно-славянски, что эту маркированность слегка маскирует и уводит из читательского сознания в подсознание. В самом синодальном тексте Библии эти черты маскировки, при подсознательной маркированности, обеспечены тем, что стиль этого текста идиоматически и синтаксически искусственен, подобно церковно-славянскому, являясь калькой с греческого, в то время как словарь этого текста уже русский, а не церковно-славянский.

Зачем же нужна такая отсылка читательского подсознания к Евангелию? Выделенные слова и флексемы, равно как и их морфологические и синтаксические функции, полностью соответствуют в библейском источнике и у Достоевского. Такое формальное соответствие создает ситуацию, типичную для пародии. Оно подчеркивает семантический контраст между несоответствующими элементами, при этом подчеркивая и параллелизм в смысловой *функции* этих элементов в их соответствующих контекстах. Проще говоря, Иван — отнюдь не Иисус, но Смердяков ему все равно (и даже тем более!) ученик. Содержательный контраст между Иисусом и Иваном подчеркивает параллель функции отношений учительства и ученичества.

Мишень пародии здесь — не Иисус, а Иван: ведь он-то сам убежден, что идет к Смердякову не как учитель, а напротив, чтобы нечто узнать у него. При этом, однако, отсылка к евангелоскому источнику здесь была бы воспринята и Иванов, и читателем, да и на деле воспринимается читате-



лем, так соблазнительно-скандално, что оказывается «по силам» только читательскому подсознанию, а в случае Ивана, неизвестно даже, по силам ли она его восприятию на каком-либо уровне. (Так что у читателя даже нет возможности понять, обращается ли здесь к нему рассказчик «через голову» Ивана или все-таки подсознание самого Ивана в какой-то степени тоже моделируется.) Иван-то здесь главная мишень пародии, но читательское восприятие — главная мишень приема.

Отсюда упоминание мимоходом (сообщение о третьем разе в контексте первого) и отсюда же запрятанность цитаты в синодальную синтаксическую кальку, а не в церковно-славянскую откровенную цитату. Читателю оказывается не по силам то, что не по силам осознать самому Ивану, а именно, что он (Иван) ответственен за то, что Смердяков его ученик. (Это ученичество, кстати, не ограничивается одним идеологическим влиянием. Его природа не менее экзистенциальна, чем природа ученичества апостолов, и этот факт лишь усиливает непосильный ни читателю, ни Ивану трагизм ивановой слепоты касательно природы его же собственных отношений со Смердяковым.) Таким образом, и завуалированность библейской цитаты, и ее скандальность служат тому, что читатель лишается нравственного преимущества перед Иваном, и происходит это в самый критический для совести Ивана момент, — когда он понимает, что послужил косвенной причиной отцеубийства, если вообще не стал его соучастником.

Здесь уместно оговориться и одновременно подвести итоги. В настоящем контексте важно не «кто виноват». — будь то Варвара Петровна, Иван Афанасьевич, Подпольный, обвинители Зосимы, Иван, Смердяков или кто бы то ни было. Объединяет эти примеры пародии, основанной на библейских интертекстах, то, что они свидетельствуют об определенном аспекте отношений между людьми и показывают, что в человеческих отношениях Божеское, а что безбожно. Во всех цитатах искажается природа изначальных библейских отношений между людьми или с Богом. Точнее, изымается изначально важный для библейского контекста (в случае с «воском» — обозначенный апофатически уже в самой Библии) момент связи любви и свободы. Варвара Петровна манипулирует Степаном Трофимовичем посредством своего «благодетельства», Иван Афанасьевич подавляет и унижает Мармеладова теми же средствами, Подпольный дразнит Лизу, подменяя любовь манипуляцией ее чувствами, обвинители Зосимы соблазняются о нем потому, что пренебрегают его главной добродетелью — любовью к людям, — предпочитая ей механическое понимание праведности и воздаяния. Что же касается Ивана со Смердяковым, то они становятся сообщниками именно потому, что не замечают ценности любви: один не признает в другом брата, в результате чего и отношения ученичества лишаются свойств любви и превращаются во взаимную манипуляцию, ведущую к отцеубийству.

Именно из-за того, что любовь, возможная только в духе свободы, присутствует почти во всех разобранных здесь библейских источниках, ее от-



сутствие в новом контексте у Достоевского апофатически свидетельствует о ее необходимости для победы мира Библии, — то есть. мира, открытого отношениям между Богом и человеком, — над миром чисто человеческим, т.е. таким отношениям закрытым. (В исключительном случае 68-го (67-го) Псалма апофатизм присутствует уже в самом христианском толковании Псалма, то есть еще до вступления в дело трансформаций этого интертекста у Достоевского.)

Таким образом, якобы пародируя Библию, Достоевский раскрывает перед читательским восприятием (часто лишь подсознательным, но тем более эффективным) два аспекта своих глубочайших убеждений. Во-первых, все благие, Божеские отношения между людьми укоренены в любви. Во-вторых, — и это лишает первую идею возможности выродиться в банальность, — любовь невозможна без свободы и несовместима с какой-либо формой манипуляции любимым.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

<sup>1</sup> См. две мои статьи на эти темы: **Olga Meerson**. «Old Testament Lamentation in the Underground Man's Monologue: a Refutation of the Existentialist Reading of Notes from the Underground», *SEEJ* (1992), Vol. 36, no. 3, pp. 317-322 (в дальнейшем Меерсон, 1992) и «Ivolgin and Holbein: Non-Christ Risen vs. Christ Non-Ricsen», *SEEJ* (1995), vol. 39, no. 2, pp. 200-213 (в дальнейшем Меерсон, 1995). См. также мою книгу *Dostoevsky's Taboos*, Dresden University Press, 1998, *passim* (в дальнейшем Меерсон 1998 с указанием страницы).

<sup>2</sup> Здесь я спорю с Шестовым и вообще с безнадежным вариантом чисто секулярно-экзистенциалистской интерпретации «Записок из подполья». Подробнее см. Меерсон, 1992.

<sup>3</sup> Подробнее о проблеме восприятия «библейзмов» в русском сознании именно как элементов стиля, а не семантики (в противопоставлении эстетике Буало, послужившей моделью для русской нормативной эстетики и в особенности для Третьяковского) см. в книге **Б.А.Успенского** «Из истории русского литературного языка 18-го — начала 19-го века», М., изд-во Московского Университета, 1985, стр. 97-98. Крайне серьезны последствия такого восприятия церковнославянизмов носителями русского литературного языка для их отношения к стилистике церковнославянского богослужения. Парадоксальным образом, это, крайне живое, отношение к стилистике оказалось оторванным от, казалось бы, сопутствующей любой стилистике семантики. Проблема, которую такой разрыв в восприятии представляет для автоматизации литургического сознания, — тема отдельного исследования (которым я в данный момент занимаюсь). С точки же зрения литературного языка преобладание стилистической функции церковнославянизмов над семантической традиционно воспринималось как плюс, и это справедливо, в частности, для поэтики Достоевского. Достоевский, как до него такие писатели, как Аввакум, обостряет этот разрыв, противопоставляя библейскую (и, как следствие, отчасти и литургическую) стилистику — семантике: чем сильнее и прямее стилистическое уподобление нового текста библейскому, тем скомпрометированнее и «коварнее» его семантическая, содержательная связь с библейским источником. Чем ближе и «прямолинейнее» по форме, тем удаленнее и опосредованнее по содержанию.

<sup>4</sup> Интересно, что и сам библейский автор прибегает в Книге Иова к тому же приему, что и Достоевский. Здесь не место подробной ветхозаветной экзегезе, однако следует хотя бы упомянуть о том, что «друзья» Иова — виртуозные стилизаторы Псалмов. Их древнееврейский язык столь же изобилует узнаваемыми художественными тропами и формулами-знаками исповедания веры и прославления Бога, — знаками, на которые у читателя



Библии выработался устойчивый условный рефлекс положительных эмоций. — сколь и церковно-славянизмы Федора Павловича Карамазова. Все это только лишний раз иллюстрирует идею Библии, особенно близкую Достоевскому в «Братьях Карамазовых», а именно, — что от ханжества до кощунства один шаг.

<sup>5</sup> См. **Robert Belknap**. *The Genesis of the Brothers Karamazov*. Northwestern University Press, 1990; **Robin Feuer Miller**. *The Brothers Karamazov: The Worlds of the Novel*. N.Y.: Twayne Publishers, 1992; **Меерсон**, 1998, а также **Ольга Меерсон**. «Свободная вещь». Поэтика неостранения у Андрея Платонова. Berkeley Slavic Specialties, 1997.

<sup>6</sup> См. **Nina Perlina**. *Varieties of Poetic Utterance: Quotation in «The Brothers Karamazov»*. Lanham and London: University Press of America, 1985. *passim*, и у Джоунса: **Malcolm Jones**. *Dostoevsky after Bakhtin. Readings in Dostoevsky's Fantastic Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 184: «Аще зерна христианской поэтики, падши в землю, не умрут, то едины пребывают, аще же умрут, то плод мног реконструкции сотворят» (Перевод Джоунса мой. Хотя Достоевский в эпитафии к «Карамазовым» и цитирует этот стих из Евангелия по-русски, а не по-церковно-славянски, и этот эпитафия является источником для каламбура Джоунса не меньше, чем сам Евангельский стих (Ин. 12, 24), я решила в своем переводе прибегнуть к церковно-славянскому тексту Евангельского стиха, т.к. это точнее передает парадоксальный каламбур Джоунса и его концептуальную функцию.) В своей книге (Меерсон, 1998, 188) я цитирую эти слова Джоунса в связи с еще одним характерным примером закономерности «чем дословнее цитата, тем менее буквален смысл». Это пример цитаты (дословной) Иваном слов Каина о том, что он не «сторож брату свосму», по контрасту со сложнейшим и болезненнейшим перифразом тех же слов в устах Смердякова, который в тот момент как раз думает о своих отношениях забытого братства с Алешей и Митей, и именно поэтому не может говорить о братстве прямо и прибегает к сложнейшим экивокам. (Вся эта моя книга 1998-го г. вообще посвящена поэтике и аксиологическому значению больших мест у героев и рассказчиков Достоевского.)

<sup>7</sup> Это особенно заметно в Апокалипсисе, где дракон и зверь последовательно пародируют Агнца и Его символику.

<sup>8</sup> На мой взгляд, этот факт объясняет сразу два явления, одно из области достоевковедения, а другое из области библейской экзегезы. Первое — исключительное отношение Достоевского к Иоанну. — по принципу родства поэтики и отношения и ко лжи, и к любви. Второе — косвенное подтверждение единства авторства Иоанна в случае как Евангелия, так и послания. И в послании, и в Евангелии Иоанну исключительно важен один и тот же мотив, — противопоставления, вплоть до полной несовместимости, лжи и любви.

<sup>9</sup> Любые фрейдистски-непристойные толкования этой фразы могут только подчеркнуть мою основную мысль о несовместимости овеществляющей похоти и истинной любви.

<sup>10</sup> См. мою предыдущую ссылку на работы Белнапа и Робин Миллер. Особенно важен для следующего примера контекст моей собственной книги (Меерсон, 1998, стр. 205-207).