

Б. Н. Тихомиров

ДЕТИ В НОВОМ ЗАВЕТЕ ГЛАЗАМИ ДОСТОЕВСКОГО (Постановка проблемы)*

Я бы удивился, если б в Евангелии
была пропущена встреча Христа с детьми...

Достоевский (22; 156)

Не однажды отмечалось, что одной из поразительнейших особенностей публицистики Достоевского является анализ писателем «текущей действительности» *sub specie aeternitatis* (под знаком вечности, *лат.*), сопряжение газетной уголовной хроники и последних вопросов о судьбах человека и человечества на земле. В частности, в структуре «Дневника писателя» как уникального «жанрового ансамбля» (термин Д. С. Лихачева) оказывается принципиальным присутствие — наряду с прямым обращением автора к самой злободневной современности — своеобразных «прорывов» в метафизический план бытия, осуществляемых в таких «художественных образованиях» внутри публицистического текста, какие представляют собой, например, фантастические рассказы «Бобок» (погружение в *inferno* Петербурга) или «Сон смешного человека» (полет на другую планету, картины *райской* идиллии). Однако в «Дневнике писателя» такие «прорывы» в метафизический план не только локализуются и оформляются в отдельные самостоятельные произведения (что как раз достаточно редко), но и буквально «прослаивают» все повествование, реализуясь, в частности, в многочисленных библейских реминисценциях и аллюзиях. Один подобный пример и явился первотолчком к постановке целого комплекса взаимосвязанных проблем, рассмотрению которых посвящена настоящая статья.

Знакомя в «Дневнике писателя» 1877 г. (Июль–август. Глава первая) своих читателей с разбиравшимся 10 июля 1877 г. в Калужском окружном суде делом родителей Джунковских, которые обвинялись в истязаниях собственных детей, давая глубокое и тонкое истолкование и детской, и взрослой психологии членов этого «случайного русского семейства», Достоевский неожиданно завершает статью апелляцией к некоему евангельскому обетованию Христа: «Если уж перестанем детей любить, то кого же после того мы сможем полюбить и что станется тогда с нами самими? 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. Да совер-

* Первоначальная разработка проблематики настоящей статьи была предпринята в докладе (в соавт. с Н.А. Тихомировой) «Я бы удивился, если б в Евангелии была пропущена встреча Христа с детьми...», прочитанном 21 августа 2003 г. на конференции «Педагогические идеи русской литературы» в Коломенском государственном педагогическом университете.

шится же это совершенство и да закончатся наконец страдания и недомыслия цивилизации нашей!» (25; 193).

Без преувеличений, несмотря на малый объем и, казалось бы, реплику «по поводу», перед нами одно из ключевых высказываний Достоевского, раскрывающих его религиозное мировоззрение¹. Но до сих пор, насколько мне известно, оно не привлекало специального внимания исследователей. Может быть, не в последнюю очередь потому, что процитированным строкам не был дан необходимый текстологический комментарий. О каком «обещании» Спасителя упоминает здесь Достоевский? В примечаниях ПСС (см.: 25; 431) дается глухая отсылка к «Деяниям апостолов», где можно прочесть: «...они (апостолы. — *Б. Т.*), сошедшись, спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилю? Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти...» (Деян. 1: 6–7). Комментатор (А. И. Батюто) явно пошел здесь по наиболее легкому, формальному пути: указал случай использования в Новом Завете искомого сочетания «времена и сроки» и этим ограничился. Но позволяет ли предложенная отсылка к «Деяниям...» уяснить смысл комментируемой библейской аллюзии? Скорее, наоборот, еще больше его затемняет. Тут даже (в силу непонимания апостолами в указанном эпизоде из «Деяний...» истинного значения слов Христа) оказывается не вполне ясным, что под «временами и сроками» имеется в виду исполнение пророчеств о Втором пришествии и Судном дне и что с этими словами в «Дневнике писателя» начинает звучать *эсхатологическая тема*. В этом отношении, возможно, содержательнее была бы отсылка к другому месту Нового Завета, из послания апостола Павла к Фессалоникийцам: «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). Но и при таком комментарии все равно остается непонятным смысл слов Достоевского о *сокращении* «времен и сроков»; равно в обеих приведенных цитатах из Нового Завета нет ни слова о *детях*. Очевидно, что тут нужно искать иные источники.

Не вызывает сомнения, что, говоря об «обещании» Спасителя, автор «Дневника писателя» вполне определенно отсылает читателей к следующему пророчеству Христа на Елеонской горе в эпизоде, именуемом богословами «малым Апокалипсисом»². У евангелиста Матфея читаем: «Ибо

¹ В этом высказывании ведущийся на страницах «Дневника писателя» разговор о детях и их родителях включается в эсхатологический контекст (о чем подробнее ниже), а «в эсхатологии, — по точному замечанию Г. П. Федотова, — лежит ключ к любой религии» (Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1992. С. 105).

² Имеются в виду 24-я и 25-я главы Евангелия от Матфея и параллельные места в других синоптических Евангелиях. Впрочем, Б. Г. Деревенский замечает: «Хотя эту речь [Христа] часто называют „малым Апокалипсисом“, ее с трудом можно отнести к этому жанру. В ней отсутствует определяющий признак апокалипсических произведений того времени: аллегория, метафора. Основатель христианства пророчествует о грядущем конце света прямым языком, лишь изредка сопровождая рассказ иносказаниями (притчами), характерными для синоптических Евангелий. По своему типу речь на Елеонской горе больше соответствует пророчествам о „конце дней“ и „дне Господнем“ Исаии, Иезекииля и других древнеизраильских пророков» (Учение об антихристе в древности

тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне, и не будет. И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни» (Мф. 24: 21–22). Тождественно и у евангелиста Марка: «И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных, которых Он избрал, сократил те дни» (Мк. 13: 20). У богословов нет единого мнения: предсказывает ли в этих словах Христос грядущее разрушение римлянами Иерусалима или пророчествует о конце истории и апокалипсисе?³ По-видимому, именно для того, чтобы устранить эту двусмысленность, вполне определенно обозначить, что у него речь идет именно о конце «цивилизации нашей», Достоевский и заменяет неопределенные «те дни» апокалиптически маркированными «временами и сроками» — библейским клише, выражающим идею принципиальной «неизвестности времени конца истории»⁴. Но разрешив первоначальную текстологическую проблему, мы сталкиваемся с новой, гораздо более сложной.

В приведенном месте из Евангелия (как у Матфея, так и у Марка) сказано: «ради избранных сократятся те дни». У Достоевского же — «лишь для детей и для их золотых головок...». Таким образом, контаминация новозаветных текстов, созданная в анализируемом пассаже автором «Дневника писателя», оказывается не дву-, но многосоставной. На материале художественного творчества Достоевского аналогичные случаи синтеза в едином контексте различных библейских текстов как важнейший творческий принцип поэтики романов «великого пятикнижия» подробно исследованы Е. Г. Новиковой. Вывод исследовательницы о том, что этот прием фактически «представляет собой акт экзегетики Достоевского», который «осуществляет свое толкование священного текста <...> опираясь при этом на другие столь же авторитетные [библейские] тексты»⁵, представляется глубоко верным и методологически плодотворным. В нашем случае также речь должна идти об акте экзегезы — о толковании

и средневековье. СПб., 2000. С. 158). Однако такой тонкий знаток вопроса, как прот. С. Н. Булгаков, не склонен заострять указанное стилистическое различие: по его оценке, речь Христа на Елеонской горе «изложена на апокалиптическом языке эпохи с употреблением ветхозаветных пророческих эсхатологических образов» (Булгаков С. Н., прот. Агнец Божий. М., 2000. С. 438). Вслед за С. Н. Булгаковым я и далее буду пользоваться определением «малый Апокалипсис».

³ «...эта речь [Христа] одна из самых затруднительных для объяснения, и не все, даже древние толкователи, одинаково объясняют некоторые места ее, указывая иногда и самые разные объяснения и предоставляя личному чувству читателей принимать то или другое объяснение. Внутреннее основание такого соединения в речи сей предметов близких и отдаленных лежит в самом характере этой речи, как пророческой: в пророческом созерцании события близкие и отдаленные представляются иногда как бы на одной картине в перспективе, и как бы сливаются, особенно если одно событие, ближайшее, служит прообразом другого, отдаленнейшего <...> Так и здесь — в отношении к событиям разрушения Иерусалима и кончины мира, из коих первое служит образом последнего...» (Евангелие от Матфея с предисловием и подробными объяснительными примечаниями епископа Михаила. Минск, 2000. С. 468. Далее — *Толковое Евангелие*).

⁴ Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 375.

⁵ Новикова Е. Г. Софийность русской прозы второй половины XIX века. Томск, 1999. С. 99.

Достоевским библейских пророчеств об апокалиптических временах, конце всемирной истории и post-исторической эсхатологической перспективе⁶. Причем — подчеркну это сразу — экзегеза Достоевского распространяется здесь не только на евангельский «малый Апокалипсис», но на новозаветную эсхатологию в целом, так как в анализируемом пассаже из «Дневника писателя» наряду со словами о сокращении «времен и сроков» говорится о «мучении перерождения человеческого общества в совершеннейшее», о совершающемся в конце времен «совершенстве». А это уже проблематика — причем в высшей степени дискуссионная! — главным образом, последней книги Нового Завета — «Откровения Иоанна Богослова», особенно ее заключительных глав (гл. 19–22), которым нет соответствия у евангелиста Матфея, *завершающего* свой «малый Апокалипсис» Вторым пришествием Христа и Его судом над народами (см.: Мф. 25: 31–46).

«Несовпадение» эсхатологических «сценариев» в «малом Апокалипсисе» у Матфея и Марка и в «Откровении Иоанна Богослова» иногда смущает библейских экзегетов. Но вот как отличие в изложении событий конца истории в синоптических Евангелиях от «версии», данной в последней книге Священного Писания, комментирует такой авторитетный автор, как С.Н. Булгаков: «Если *Откровение* относится к тому, „чему надлежит быть вскоре“ (Отк. 1: 1), т. е. к будущему, со стороны содержания последнего, то цель Малого Апокалипсиса есть **увещательная** — предвзвешивать о скорбях и испытаниях, которые ждут верных вместо ожидаемого ими мессианского царства [на земле] <...>. Соответственно главной своей задаче — призвания христиан к мужеству, бодрствованию и терпению в испытаниях, здесь показывается, главным образом, весь трагизм истории. <...> Господь открывает ближайшим четверем ученикам, что не царство и слава, не покой и праздность их ожидают, но самые горестные и трудные испытания».⁷ Следовательно, в «малом Апокалипсисе» и в «Откровении Иоанна Богослова» мы имеем не различные эсхатологические «сценарии», но лишь различным образом проакцентированное — в зависимости от целевых установок — изложение одних и тех же грядущих событий («то же самое по существу, хотя и в иных образах и в ином разрезе», по выражению С.Н. Булгакова⁸). В изображении у Матфея и Марка центр тяжести смещен на период «великой скорби», у Иоанна Богослова все устремлено к конечному *преображению* «царства мира» в «Царство Господа» (Отк. 11: 15) и обетованному *воздаянию* праведникам

⁶ Напомню в этой связи образ толкователя Апокалипсиса Лебедева (роман «Идиот», 1868), который, по его собственным словам, «в толковании силен и толкует пятнадцатый год» (8; 167). Еще раньше своеобразным интерпретатором эсхатологического пророчества становится у Достоевского Мармеладов («Преступление и наказание», 1866), рисующий в своей исповеди оригинальную картину Судного дня (см. об этом: Новикова Е. Г. Указ. соч. С. 101–103). В публицистике Достоевского первое обращение к апокалиптической проблематике находим в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863; см.: 5; 70, 71).

⁷ Булгаков С. Н., *прот.* Агнец Божий. С. 437–438.

⁸ Там же. С. 437.

на «новой земле» и под «новым небом» (Отк. 20: 1). Но и в первом и во втором случае одно предполагает другое, мыслится в единстве.

В этой связи показательным представляется обращение к каторжным снам Раскольникова в эпилоге «Преступления и наказания», изложение которых Е. Г. Новикова квалифицирует как первый случай в художественном творчестве Достоевского собственно авторского толкования апокалиптических событий⁹. Но в отличие от аспекта, в котором ведет свой анализ исследовательница, для меня сейчас более значимо сосредоточиться на «финальном аккорде» снов героя, где *после* изображения всемирной катастрофы («Все и всё погибало») неожиданно читаем: «Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю...» (6; 419). У комментаторов стало уже почти общим местом указание на то, что каторжные сны Раскольникова также генетически восходят к апокалиптическим пророчествам о «великой скорби» из 24-й главы Евангелия от Матфея¹⁰. Это вполне справедливо, но требует серьезного уточнения. Хотя у Матфея в этой главе присутствует и мотив *избранничества*, — причем не только в уже приведенном прежде 22-м стихе («ради избранных сократятся те дни»), но и в финальной картине: «И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет и луна не даст света своего, и звезды спадут с небес, и силы небесные поколеблются; <...> И пошлет [Христос] Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их» (Мф. 24: 29; 31; ср. Мк. 13: 24–27)¹¹, — однако мотива *преображения и обновления* земли, которое в снах Раскольникова должно совершиться *в избранных* («...чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю»), как уже отмечалось, «малый Апокалипсис» не знает. И здесь вновь, теперь уже от финальных образов каторжных снов Раскольникова, столь тематически близких эсхатологическому пассажиру из «Дневника писателя» 1877 г., нити протягиваются к последним главам «Откровения Иоанна Богослова».¹² Это наблюдение лишний раз

⁹ См.: Новикова Е. Г. Указ. соч. С. 133.

¹⁰ См., например: Кирпотин В. Я. Избранные работы в трех томах. М., 1978. Т. 3. С. 427–428 (здесь в параллель снам Раскольникова поставлены ст. 6–8, 10–12 из главы 24 Евангелия от Матфея); ср.: Белов С. В. Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». Комментарий: Книга для учителя. М., 1985. С. 227–228.

¹¹ Избранные эти, ради которых и сократил Господь дни «великой скорби», по-видимому, участвуют с Христом в изображенном далее суде над народами (см.: Мф. 25: 31–46; подробнее этого аспекта я коснусь ниже).

¹² С. В. Белов наряду с «малым Апокалипсисом» евангелиста Матфея как источник снов Раскольникова указывает также главы 8–17 «Откровения Иоанна Богослова». Показательно, однако, что комментатор «отсекает» финальные главы этой последней библейской книги, рисующие грядущее *преображение* мира, «новое небо и новую землю» (Отк. 18–22): «финальный аккорд» снов Раскольникова С. В. Белов явно не учитывает (см.: Белов С. В. Указ. соч. С. 228). В отличие от своих предшественников Е. Г. Новикова сосредоточивает анализ *исключительно* на близости каторжных снов Раскольникова и «Откровения Иоанна Богослова» (совсем не учитывая явные аллюзии на «малый Апокалипсис» в Евангелиях от Матфея и Марка), но парадоксальным образом и она исключает из сопоставления финальные главы (см.: Новикова Е. Г. Указ. соч. С. 131–132).

подтверждает, что свидетельства «малого Апокалипсиса» в изложении синоптиков и собственно Апокалипсиса по Иоанну Богослову Достоевский *мыслит во взаимосвязи*, творчески «переплавляет» и сводит в единой картине апокалиптических каторжных снов своего героя.

Но тут время задать вопрос: не уводит ли нас предпринятое обращение к специальной и в придачу дискуссионной богословской проблематике (пусть, может быть, и актуальной при интерпретации других произведений писателя) в сторону от темы о современных детях и их родителях, которой посвящены основанные на конкретных фактах «текущей действительности» анализируемые страницы «Дневника писателя»? При ближайшем рассмотрении оказывается, что не только не уводит, но напротив — обнаруживает, вскрывает специфику и подлинную глубину постановки этой «злободневной» темы Достоевским.¹³ Говоря кратко и предварительно, специфика эта состоит в том, что факты уголовной хроники рассматриваются писателем в эсхатологической перспективе и, так осмысленные, сами дают импульс к постановке вопросов не менее чем о грядущих судьбах мира.

Прежде всего отмечу, что заданный Достоевским вопрос: «Если уж перестанем детей любить, то кого же после того мы сможем полюбить <...>?» — вдвигает «детскую» тему «Дневника...» в ряд многолетних размышлений писателя (и его персонажей) об исполнимости для человека «наибольшей» Христовой заповеди о любви к ближнему. Самая ранняя из этих записей — широко известное религиозно-философское откровение писателя у гроба первой жены, записанное 16 апреля 1864 г.: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует...» (20; 172)¹⁴. Очевидно, что спустя десятилетие включение в круг этих размышлений писателя феномена *любви к детям* (которых «нельзя не любить»¹⁵) вносит существенный корректив в его первоначальную позицию. В пассаже 1877 г. Достоевский оценивает факт любви к детям как единственное, может быть, живое свидетельство доступности для земной человеческой природы «Христовой любви к людям» и, следовательно, как своеобразный «залог»

¹³ В этой связи невольно вспоминаются слова самого Достоевского из «Дневника писателя» 1876 г.: «... Проследите иной, даже вовсе и не такой яркий на первый взгляд факт действительной жизни, — и если только вы в силах и имеете глаз, то найдете в нем глубину, какой нет у Шекспира. Но ведь в том-то и весь вопрос: на чей глаз и кто в силах?» (23; 144). Эти слова, бесспорно, автохарактеристика самого писателя, и рассматриваемый случай — ярчайший тому пример.

¹⁴ Ср. также слова Версилова (роман «Подросток») о том, что «человек создан с физической невозможностью любить своего ближнего» (13; 175), или слова Ивана Карамазова: «...я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то по-моему и невозможно любить, а разве лишь дальних. <...> По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо. Правда, он был Бог. Но мы-то не боги» (14; 215–216).

¹⁵ Чуть выше в анализируемом фрагменте из «Дневника...» 1877 г. читаем: «Да и самая природа из всех обязанностей наших наиболее помогает нам в обязанностях перед детьми, сделав так, что детей нельзя не любить. Да и как не любить их?» (25; 193).

принципиальной осуществимости «наибольшей» евангельской заповеди. Но, с другой стороны, — и в этих контроверзах весь Достоевский! — непосредственным предметом размышлений писателя в анализируемом тексте из «Дневника писателя» оказывается, напротив, угроза *иссякновения* в современном человечестве любви к детям (причем в самой кристально-чистой ее форме — родительской любви); и это воспринимается Достоевским как опасность окончательного отпадения от Христа и как зловещий симптом грядущего краха всей «цивилизации нашей»: «Если уж перестанем детей любить, то кого же тогда мы сможем полюбить и что станется тогда с нами самими?..»

Но вот здесь-то, перед лицом этой грозящей опасности, как бы заклиная, подобно древнему пророку, подошедшее к роковой черте человечество, Достоевский и обращается к евангельскому обетованию Христа на Елеонской горе: «Вспомните тоже, что лишь для детей и для их золотых головок Спаситель наш обещал нам „сократить времена и сроки“». Именно здесь, в этой фразе, «детская» тема, как уже было указано, включается в контекст библейских эсхатологических пророчеств. Здесь мысль писателя обращается к апокалиптическим временам «великой скорби». Причем этот «апокалиптический контекст» как раз и позволяет Достоевскому выразить в высшей степени оригинальный взгляд на *абсолютную ценность* детей в христианстве.

Но и предсказанная Христом эпоха «великой скорби» также трактуется писателем особым образом, далеким от церковной ортодоксии. Она оказывается не знамением «последних времен», не преддверием «конца истории», но, — пусть мучительным и страшным, — модусом перехода человечества в качественно новое состояние земного существования: «Ради них (детей. — *Б. Т.*) сократится мучение перерождения человеческого общества в совершеннейшее. Да совершится же это совершенство и да закончатся наконец страдания и недоумения цивилизации нашей». Истолковать такую трактовку, как представляется, можно единственно в свете учения о тысячелетнем Царстве Христа на земле — так называемом Миллениуме, которое Достоевский в 1870-е гг., по-видимому, вполне разделяет. Свидетельство тому, в частности, малоизвестная, оставшаяся в черновиках августовского выпуска «Дневника писателя» 1880 г. полемическая реплика в адрес публициста Г. Градовского, который, иронизируя по поводу заявления Достоевского в Пушкинской речи о том, что Россия, может быть, изречет «слово „окончательной гармонии“ в человечестве», писал, саркастически апеллируя к Священному писанию: «Словом совершится то, — пишет Градовский, — что не предсказывает и Апокалипсис! Напротив, тот предвещает не „окончательное согласие“, а окончательное „несогласие“ с пришествием Антихриста. Зачем же приходит Антихристу, если мы изречем слово „окончательной гармонии“». — «Ужасно остроумно, — отвечает Достоевский, — только вы тут передернули. Вы, верно, не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что во вре<мя> самых сильных несогласий не Антихрист,

придет Христос 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; 322).¹⁶

Проблема Миллениума — сложнейшая в христианском богословии. Написаны многие тома и сломаны многие копыя по поводу истолкования начальных стихов 20-й главы Откровения Иоанна Богослова, откуда черпают аргументы pro и contra как сторонники, так и противники идеи Миллениума (см.: Отк. 20: 1–7). Здесь сейчас не место входить в рассмотрение этой многовековой полемики.¹⁷ Выходит за рамки настоящей статьи и интереснейший и сложнейший вопрос, еще не поставленный в науке: «Миллениум в религиозном мировоззрении Достоевского». Указанная проблема требует отдельного исследования. Поэтому ограничусь лишь констатацией: в эсхатологическом «сценарии», как, судя по целому ряду высказываний, он представлялся Достоевскому в 1870-е гг., на завершающем этапе мировой истории, вслед за предсказанными в Евангелии временами «великой скорби» (в последней цитате из полемики с Градовским: «во время самых сильных несогласий»), совершается второе пришествие Христа и — устанавливается Его тысячелетнее царство *на земле*. Полагаю (не приводя сейчас конкретных аргументов в пользу своего тезиса), что Достоевский, подобно, например, св. Иринею, «представлял тысячелетнее царство Мессии как переходную ступень для благочестивых к царству небесному».¹⁸ Рассмотрение генезиса подобных воззрений писателя представляется мне чрезвычайно интересным и важным. Но, повторю, это специальный вопрос, требующий углубленного изучения.

Для целей же настоящего исследования необходимо отметить, что в так мыслимом эсхатологическом «сценарии» исключительное значение Достоевским придается *детям*. Мучительнейшее, но спасительное «перерождение человеческого общества в совершеннейшее», сам характер перехода от времени «великой скорби» к тысячелетнему царству Христа оказывается, по воззрениям писателя, обусловлен *отношением к детям*. Чьим отношением? Как кажется, и со стороны взрослого человечества, и со стороны Бога–Промыслителя. Именно в *ребенке*, по Достоевскому, завязывается (а может быть, наоборот, развязывается?) какой-то важный «узел» во взаимоотношениях Бога и человечества: «нам» обещано Спасителем, что «лишь для детей и для их золотых головок» (вариант: «ради них») «сократятся те дни».

¹⁶ Подробнее об этом высказывании Достоевского см.: Тихомиров Б. Н. «Наша вера в нашу русскую самобытность» (К вопросу о «русской идее» в публицистике Достоевского) // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 12. С. 120–124.

¹⁷ Укажу на появившиеся в самое последнее время два издания, посвященные проблеме Миллениума, авторы которых стоят на диаметрально противоположных позициях: Кирьянов Б., *свящ.* Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на Земле. СПб.: Алетейя, 2001 (серия «Античное христианство. Исследования»); Ким Н., *свящ.* Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб.: Алетейя, 2003 (серия «Византийская библиотека. Исследования»).

¹⁸ Христианство. Энциклопедия. М., 1995. Т. 3. С. 158.

Но вот тут—то вновь, уже со всей остротой (и не только как узко текстологическая проблема) встает вопрос, в котором сходятся все остальные вопросы, поднятые в настоящей статье: каковы *библейские основания* подобного взгляда на ребенка? От какого новозаветного текста (или текстов) отправлялся писатель, так однозначно конкретизировав анонимное указание евангелистов: «**ради избранных сократятся те дни**», категорически заявив: «**лишь для детей и для их золотых головок**»? Что позволяет Достоевскому фактически *отождествить* «избранных» «малого Апокалипсиса» и детей?

Сразу скажу, что дать прямой и однозначный ответ на этот вопрос, по—видимому, невозможно. Проблема решается не столько на текстологическом, сколько на концептуальном уровне. Для ее решения потребуются как анализ особенностей текста Нового Завета, так и наблюдения над материалом творчества Достоевского, содержащим библейские аллюзии, реминисценции, цитаты. В частности, приблизиться к ответу на этот непростой вопрос в определенной степени позволяет анализ рабочих материалов к «Дневнику писателя». Дело в том, что этот оригинальный «ход» — введение библейского контекста при постановке в публицистической статье вопроса о современных детях и их родителях — возник в планах Достоевского—публициста гораздо прежде рассмотрения им судебного процесса по делу родителей Джунковских. В 1876—1877 гг. писатель не однажды обращался на страницах «Дневника писателя» к аналогичным судебным процессам, первым из которых было дело С. Л. Кроненберга (у Достоевского — Кронеберг) — отца, привлеченного к суду за истязание семилетней дочери. Адвокатом на этом процессе выступал известный юрист В. Д. Спасович. Возмущенный приемами его защиты, Достоевский записывает в своей рабочей тетради: «Кто определит, спрашивает Спасович, сколько ударов должен нанести отец, чтоб не судили его за излишек, за эксцесс <...> Как кто определил? Да само же сердце отца должно определить. **Христос, обнимая детей, определил, как на них надо смотреть...**» (24; 137). В другом месте, уже непосредственно работая над текстом главы второй февральского выпуска «Дневника писателя» 1876 г., посвященной делу Кроненберга, Достоевский еще более точно указывает евангельский эпизод, который он здесь имеет в виду: «Я бы удивился, если б в Евангелии была пропущена встреча Христа с детьми и **благовословие детей...**» (22; 156). В примечаниях ПСС эта запись прокомментирована следующим текстом евангелиста Матфея: «Тогда приведены были к Нему дети, чтобы он возложил на них руки и помолился; ученики же возбраняли им. Но Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне; ибо таковых есть Царство Небесное. И, возложив на них руки, пошел оттуда» (Мф. 19: 13–15). Но деталь, акцентированная писателем в первом наброске («обнимая детей») ¹⁹, заставляет предпочесть в

¹⁹ Как трогательно внимателен Достоевский к мельчайшим проявлениям собственно человеческой ипостаси Христа, обнаруживаемым в евангельском тексте!

качестве комментария рассказ о том же евангельском событии в редакции евангелиста Марка: «Приносили к Нему детей, чтобы Он прикоснулся к ним; ученики же не допускали приносящих. Увидев то, Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия как дитя, тот не войдет в него. **И, обняв их, возложил руки на них и благословил их**» (Мк. 10: 13–16).

«Я бы удивился, если б в Евангелии была пропущена встреча Христа с детьми...» — эта черновая запись в рабочей тетради обнаруживает, что Достоевский придавал особое значение приведенному евангельскому эпизоду, считал его в известном смысле *ключевым* для раскрытия истины евангельского Откровения. Очевидно, прежде всего это было обусловлено процитированными словами Спасителя: «...**ибо таковых есть Царствие Божие**» (Мк. 10: 14). Дети здесь, по прямому утверждению Христа, *первые кандидаты* на наследование Царствия Божия. Вот что, по-видимому, лежит в основе столь исключительного восприятия Достоевским «детской темы» в Новом Завете.

И этот реально присутствующий в Евангелии мотив не просто остро воспринят и усвоен Достоевским: он получает в его творчестве дальнейшее, в высшей степени оригинальное развитие. Прежде всего это находит выражение в словах Аркадия из романа «Подросток»: «...Смеющийся и веселящийся [ребенок] — это *луч из рая*, это откровение из будущего, когда человек станет так же чист и прост душой, как дитя» (13; 286). В этом высказывании дети уже не просто первыми — в конце времен — наследуют Царство Небесное, но как бы в сегодняшней, земной жизни несут в себе природу будущего, *преображенного* человечества. Соприкасаются с этой оценкой и слова Зосимы в «Братьях Карамазовых»: «Деток любите особенно, ибо они <...> **безгрешны, яко ангелы**, и живут для умиления нашего, для очищения сердец наших и как некое указание нам» (14; 289). Эти и подобные суждения²⁰ позволяют конкретизировать наши первоначальные представления о взгляде Достоевского на *абсолютную ценность* детей в христианстве.

Двинуться дальше в попытке взглянуть на «детские эпизоды» в Евангелии глазами Достоевского, возможно, позволит еще одно обраще-

²⁰ Отмечу, что такой взгляд на ребенка вступает в известное противоречие с ортодоксальным представлением о человеческой природе в ее состоянии после первородного греха. Так, тонкий и глубокий интерпретатор наследия Достоевского с православных позиций протоиерей В. В. Зеньковский усматривал в подобном «учении о детях» состав так называемого «христианского натурализма». Критически оценивая богословское содержание известной записи из черновики к «Бесам»: «Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и его земная природа, дух человеческий может явиться действительно в таком небесном блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и идеале? *что это и естественно и возможно*» (выделено Зеньковским), — он, в частности, писал: «Весь привкус натурализма сказывается именно в том, что та полнота, что то совершенство, которое мыслится во Христе как человеке, как бы относится к обычному человеку как его скрытая, первоизданная святость. **Дети для Достоевского сияли этой красотой...**» (Зеньковский В. В. Проблема красоты в мироздании Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 228, 232).

ние к роману «Преступление и наказание». В четвертой части, непосредственно вслед за сценой чтения Нового Завета, писатель передает разговор своих героев, где Раскольников убеждает Соню Мармеладову в том, что Петербург — это *антихристианский* город. В центре монолога героя почти точная цитата из того самого евангельского рассказа о Христе и детях, который приведен выше (в редакции Марка). «Неужели ты не видела здесь детей, по углам, которых матери милостынью высылают просить? Я узнавал, где живут эти матери и в какой обстановке. Там детям нельзя оставаться детьми. Там семилетний развратен и вор. А ведь дети — образ Христов: „Сих есть царствие Божие“. Он велел их чтить и любить, они будущее человечество...» (6; 252). В этом рассуждении Раскольникова значимо всё: и замена в евангельской цитате «таковых» на «сих», и точка зрения на детей как на «будущее человечество»²¹. Но прежде всего заслуживает внимания в высшей степени неожиданный взгляд на ребенка как на... *икону* Христа: «А ведь дети — образ Христов». Ничего подобного нет в приведенном евангельском рассказе о «встрече Христа с детьми». Могут ли быть установлены новозаветные основания и для подобного взгляда?

По-видимому, здесь Достоевский (и его герой) дают оригинальное истолкование еще одного евангельского эпизода, когда в ответ на вопрос апостолов: «кто больше в Царстве Небесном?» — «Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них И сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает»²² <...> Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18: 1–5, 10). У Марка вновь в рассказе об этом эпизоде возникает деталь, о которой уже шла речь выше: «...И взяв дитя, поставил его посреди них и, обняв его, сказал им: **Кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня, а кто Меня примет, тот не Меня принимает, но Пославшего Меня**» (Мк. 9: 36–37).²³

²¹ В локальном контексте это определение можно интерпретировать в том смысле, что «из детей вырастают поколения»; но в соотношении с общим взглядом писателя на ребенка и особенно рядом с неожиданной характеристикой: «Дети — образ Христов» — слова о «будущем человечестве» сближаются с приведенным выше высказыванием из «Подростка»: дети — «это откровение из будущего, когда человек станет так же чист и прост душой, как дитя».

²² Далее следует текст, столь остро переживаемый Ставрогиним в «Бесах» (глава «У Тихона»): «А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мф. 18: 6). Текстологический анализ этого места см. ниже.

²³ Это место из евангелиста Марка, пожалуй, еще более предпочтительно как комментарий к записи Достоевского: «Христос, обнимая детей, определил, как на них надо смотреть...» (24; 137), так как именно здесь Спасителем обосновано и разъяснено, как и почему надо относиться к детям.

Два «детских» эпизода в Евангелиях (благословение детей и призыв к апостолам быть «как дети») чрезвычайно близки и идейно, и текстуально, вплоть до буквальных повторов. Но тем более важно указать на появляющуюся лишь во втором эпизоде (причем и у Матфея, и у Марка) новую «идеологему» исключительной важности: ребенок как земное «замещение» Христа (или, говоря на более привычном в цехе Достоевцев языке: ребенок как «двойник» Христа): «И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18: 5); «Кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня» (Мк. 9: 37)²⁴. Причем в последнем случае принцип соотношения Христа и ребенка утверждается по аналогии с соотношением Христа и Бога-Отца: «...а кто Меня примет, тот не Меня принимает, но Пославшего Меня» (Там же). Представляется, что именно эта парадоксальная евангельская «идеологема», формулирующая принцип соотношения Христа и ребенка, и нашла отражение в афоризме героя «Преступления и наказания»: «А ведь дети — образ Христов» (6; 252).

Однако в аспекте занимающей нас «текстологической» проблемы сделанное наблюдение не является самоценным. Идея «ребенок — икона» при всей своей важности сама по себе еще не дает ответа на вопрос об основаниях отождествления в рассматриваемом фрагменте из «Дневника писателя» 1877 г. *детей и избранных*, фактического сведения Достоевским вторых к первым. Не дает ответа, но, возможно, дает ключ...

В «малом Апокалипсисе» у евангелиста Матфея, а именно в финальной сцене суда над народами, мы встречаем в словах Христа любопытную вариацию фактически той же самой, только что рассмотренной «идеологемы», но — *без упоминания детей*. «И соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Ему: „приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира; Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне“. Тогда праведники скажут Ему в ответ: „Господи! когда мы видели Тебя алчущим и накормили? или жаждущим и напоили? <...>“²⁵ И Царь скажет им в ответ: „истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25: 32–37; 40). То же, только с «обратным знаком», повторяется Христом и в отношении «тех, которые по левую руку» и которые отправляются, «проклятые, в огонь вечный, уготованный

²⁴ Содержащуюся в этих евангельских стихах «идеологему» Э. Ренан «транскрибирует» следующими словами: «Иисус не пропускал ни одного случая, чтобы не повторить, что *дети существа священные*» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991. С. 158). О влиянии книги Э. Ренана на восприятие Достоевским образов детей в Новом завете см. далее.

²⁵ Ответ праведников полностью повторяет все элементы высказывания Христа (см.: Мф. 25: 38–39).

дьяволу и ангелам его»: «истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне» (Мф. 25: 41; 45).

Конечно же, две вариации указанной «идеологемы» содержат и серьезные различия: в частности, поименованных Христом «братьев Моих меньших» уже затруднительно определить как «образ Христов» (слова Раскольникова о детях). Но для целей нашего исследования важно подчеркнуть другое. О каких «сих братьях [Своих] меньших» говорит здесь Христос? Прямого ответа в тексте самого Евангелия мы не находим. В богословской литературе указывается, что эти «названные» Христовы «братья» составляют как бы *третью категорию* призванных на суд Спасителя: они не относятся ни к «овцам», ни к «козлицам», ни к праведникам, ни к грешникам, которые — и те и другие! — фактически оправдываются «в жизнь вечную» или осуждаются «в муку вечную» (Мф. 25: 46) *в зависимости от того*, как в жизни они относились к «сим меньшим»: «Тут критерием, „пробным камнем“ явится отношение народов к тем, кого Христос называет „Мои братья“», — указывают комментаторы библейского текста.²⁶ Но тем более важно ответить на вопрос: *кто же они?* В силу особенностей библейского дискурса все ответы, дающиеся на этот вопрос в богословской литературе, неизбежно оказываются факультативными, основанными на абсолютизации тех или иных несамодостаточных аргументов. Рассмотренный выше близкий параллелизм формулировок, выражающих принцип соотношения Христа и ребенка, с одной стороны, Христа и «братьев <...> меньших» — с другой («и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» — Мф. 18: 5 / «так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» — Мф. 25: 40), дополнительно поддержанный параллелизмом определений (Христос о ребенке: «А кто соблазнит одного из малых сих...» — Мф. 18: 6, ср. Мф. 18: 10, 14) / Христос о «братьях»: «так как вы не сделали этого одному из сих меньших...» — Мф. 25: 45), — теоретически допускает возможность экстраполяции, при которой дискуссионной «третьей категорией» призванных на суд народов оказываются *дети*.

Отнюдь не настаивая на аутентичности предложенной интерпретации применительно к библейскому тексту как таковому (поскольку я филолог, а не богослов), в то же время полагаю вполне вероятным, что именно так проблему экзегезы этого «темного места» в Евангелии от Матфея мог решать Достоевский. Подобный взгляд на отношение к детям как на важнейший *критерий*, принимающийся в расчет на Страшном суде, был ему, как кажется, весьма близок. В этом отношении исключительно показательным представляется ранний набросок о самоубийстве Версилова из подготовительных материалов к «Подростку», где читаем: «Он говорит

²⁶ См., например: Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, канонические, в русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда с английского издания 1909 года. М., 1989. С. 1139 (примечания).

накануне самоубийства: если обидите единого от малых сих, **не простится ни в сем веке, ни в будущем»** (16; 65). Комментаторы ПСС (17; 404) указывают следующий евангельский источник: «А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили во глубине морской» (Мф. 18: 6; ср. с некоторыми разночтениями: Мк. 9: 42; Лк. 17: 2).²⁷ Но этот комментарий опять оказывается явно недостаточным: в наброске к «Подростку» мы вновь имеем случай интереснейшей *контаминации* (ср.: Мф. 12: 32: «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, **не простится ему ни в сем веке, ни в будущем»**). Это еще один пример «акта экзегетики» Достоевского: здесь значимо и то, что в результате созданной писателем контаминации соблазнение ребенка *приравняется* к непростимому «греху грехов» — хуле на Духа Святого (даже хула на Христа может быть искуплена покаянием), и то, что введением формулы «ни в сем веке, ни в будущем» оценка греха Версилова не просто усиливается против евангельского первоисточника («мельничный жернов на шею»), но — «обида», причиненная ребенку, становится безоговорочным предрешением судьбы героя на Страшном суде.²⁸

Однако при всей важности последних наблюдений сейчас они имеют для меня значение попутное и вспомогательное. Выше уже было указано, что главный акцент в интерпретации «детской темы» в Новом Завете Достоевский делает отнюдь не на том, что отношение к ребенку явится важнейшим *критерием* в оценке человека на Страшном суде (это лишь моя исследовательская «реконструкция» позиции писателя), а на том — что дети, по прямому слову Спасителя, *первыми наследуют Царствие Божие*. Но, исходя из таких представлений, Достоевского, естественно, не могло не озадачить *абсолютное отсутствие* каких бы то ни было упоминаний о детях в «Откровении Иоанна Богослова», рисующем фазисы наступления и конечное торжество в конце времен обетованного Царствия Божия.

²⁷ В окончательном тексте «Подростка» этот евангельский стих процитирован дословно и полностью (по-церковнославянски) в рассказе о купце Скотобойникове. «Соблазнить» здесь, в точном соответствии с разъяснением библейских комментаторов, означает «ввести в грех или поставить препону добродетели» (*Толковое Евангелие*. С. 352). Можно предположить, что Достоевский отказался от уже найденного в подготовительных материалах варианта (см. след. примеч.), потому что грех купца Скотобойникова не соотносим по тяжести со «ставрогинским грехом» (или грехом Версилова в ранних вариантах).

²⁸ Интересно, что, работая над «Бесами» («Исповедь Ставрогина»), Достоевский еще не нашел этого *предельного* решения; ср.: «Кстати, Христос ведь не простит, — спросил Ставрогин, и в тоне вопроса послышался легкий оттенок иронии, — ведь сказано в книге: „Если соблазните единого от малых сих“ — помните? По Евангелию, больше преступления нет и не может <быть>» (11; 28); «Мне нет прощения, — мрачно сказал Ставрогин, — в вашей книге сказано, что выше преступления нет, если оскорбить „единого от малых сих“, и не может <быть>. Вот в этой книге. Он указал на Евангелие» (12; 119). Здесь (в обоих вариантах) утверждение о том, что, «по Евангелию, больше преступления нет», высказано пока еще вполне *голословно*. В приведенном наброске к «Подростку» Достоевский, прибегая к контаминации, уже стремится опереть этот тезис на буквально воспроизводимый евангельский текст.

Нет ни слова о детях и в «малом Апокалипсисе» у Матфея и Марка. Таковое «умолчание» должно было восприниматься Достоевским, десятилетиями вчитывавшимся в строки Апокалипсиса, достаточно остро и болезненно. Здесь он также, видимо, не мог не «удивиться», должен был «удивиться».²⁹ Обнаруженное противоречие, очевидно, требовало от писателя известных усилий в попытках дать ему собственное объяснение и истолкование, найти решение возникшей проблемы, предложить собственную, снимающую это противоречие интерпретацию библейского текста. Пассаж из «Дневника писателя» о словах Спасителя, который «обещал нам „сократить времена и сроки“» «лишь для детей и для их золотых головок», вписывающий, да еще со столь сильным акцентом, детей в эсхатологический «сценарий», бесспорно, *явный след* таких «экзегетических» усилий Достоевского.

Однако важно подчеркнуть и другое. Достоевский не просто находит возможность включить фигуру ребенка в картину апокалиптических событий, то есть как бы восполнить болезненную для себя «лауну» в каноническом библейском тексте. Для писателя, по-видимому, принципиальной была подстановка детей именно на место «избранных». Эта замена представляется мне концептуальной.

Дело в том, что вопрос об «избранных» и сам по себе — также один из наиболее «болезненных» в эсхатологических представлениях Достоевского.³⁰ Напомню, в частности, что *проблема* «избранных» предельно остро формулируется Великим инквизитором, героем поэмы Ивана Карамазова, который в своем христорборческом бунте использует в том числе аргументы и «от эсхатологии». Полемически заостряя сам принцип *избранничества*, именно на нем он и основывает свою критику Христа.³¹ «Великий пророк Твой в видении и в иносказании говорит, что видел всех участников первого воскресения и что было их из каждого колена по двенадцати тысяч, — восклицает Великий инквизитор. — Но если было их столько, то были и они как бы не люди, а боги. Они вытерпели крест Твой, они вытерпели десят-

²⁹ В какой-то мере подобные представления Достоевского могли также опираться и на апокрифические сюжеты, почерпнутые, в частности, из народных религиозных легенд. Так, например, в легенде «Крестный отец» из сборника А. Н. Афанасьева, с которым писатель должен был быть знаком, герой — крестник самого Христа, попадая на «девятое небо», проходит на пути к Господу три палаты, наглядно представляющие, как «устроено» Царство Небесное. В первой палате герой видит, «яко палата украшена, в ней же беседующие ангелы и архангелы, поюще песнь, пресвятую Троицу славяще»; вторая палата «украшена лепотою паче первыя, в ней же сидяще пророцы и младенцы, хвалу Богу воздая»; в третьей палате находится «престол превыше всех» самого Христа (Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 156–157). Этот текст выразительно демонстрирует, какое место, по народным представлениям, в «райской иерархии» занимают дети («младенцы»).

³⁰ См., например, дискуссию о том, кому — автору или герою — принадлежит в финале «Преступления и наказания» идея «избранных», «предназначенных начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю», в статье: Тихомиров Б. Н. К осмыслению глубинной перспективы романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Достоевский в конце XX века. Сб. статей / Сост. К. А. Степанян. М., 1996. С. 267–268.

³¹ Подробнее об этом см.: Тихомиров Б. Н. Христос и истина в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // Достоевский и мировая культура. СПб., 1999. № 13. С. 162–168.

ки лет голодной и нагой пустыни, питаюсь акридами и кореньями, — и уж конечно ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы, свободной любви, свободной и великолепной жертвы их во имя Твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и **впрямь приходил Ты лишь к избранным и для избранных?** Но если так, то тут тайна и нам не понять ее» (14; 234). На фоне этой тирады героя Ивана Карамазова, обвиняющего Христа в том, что Царство Божие доступно лишь немногим *гордым и могучим* «избранным», способным «вытерпеть крест» и совершить «великую жертву», — приобретает исключительное значение, что в рассматриваемом тексте из «Дневника...» 1877 г. «избранными», оказывающимися в центре эсхатологических событий, становятся *дети*. Под таким углом зрения высказывание Достоевского о том, что «лишь для детей и для их золотых головок Спаситель наш обещал нам „сократить времена и сроки“» и т. д., — воспринимается как реплика в заочном споре автора будущих «Братьев Карамазовых» со своим еще не написанным, но, видимо, уже тревожащим воображение героем — Великим инквизитором. И именно в контексте этого заочного спора, как контраргумент писателя на упрек, брошенный героем Ивана Христу в том, что «приходил [Он] лишь к избранным и для избранных», — воспринимается в своей подлинной значимости признание Достоевского: «Я бы удивился, если б в Евангелии была пропущена встреча Христа с детьми» (в том наполнении, как я стремился раскрыть это в своей статье). А решительное выдвижение Достоевским на первый план в эсхатологическом «сценарии» *детей* становится в «большом диалоге» (термин Бахтина) творчества писателя своеобразным концептуальным «противовесом» христорческой аргументации Великого инквизитора. Больше того, определенная «абсолютизация» Достоевским значения детей в пророческом восклицании о «сокращении времен и сроков» («лишь для детей...») при таком соотнесении получает объяснение как полемическое заострение, выдвинутое в противоположность искусительной аргументации, основанной на абсолютизации «гордых и могучих». Представляется, что в идейной структуре самих «Братьев Карамазовых» такому ходу мысли, по-видимому, *типологически* соответствует картина «брачного пира» в главе «Кана Галилейская», где призванными на «пир Агнца» оказываются не могучие и сильные, но «многие», которые «только по луковке подали, по одной **только маленькой луковке**» (14; 327). Таким образом, рассмотрение эсхатологического пассажа о детях из «Дневника писателя» 1877 г. в контекст проблематики последнего романа писателя обнаруживает принципиальную *неслучайность* его появления под пером Достоевского, принадлежность какому-то подспудному и мучительному движению мысли писателя, совершающемуся в последних глубинах его духа, касающемуся главных вопросов бытия.

* * *

Указание на концептуальные основания специфической интерпретации Достоевским «детской темы» в Новом Завете не исключает, с другой стороны, постановки вопроса о возможности, так сказать, «внешнего толчка» в генезисе описанной позиции писателя. Рискну высказать предположение об определенном влиянии на отношение Достоевского к образам детей в Евангелии (конечно же, влиянии исключительно *первоначальном* и касающемся лишь *одной из сторон* характера восприятия писателем библейского текста) знаменитой книги Э. Ренана «Жизнь Иисуса» (1863). Писатель познакомился с «Жизнью Иисуса» вскоре после ее выхода в свет, по-видимому во время своей поездки в Европу в 1863 г.³² Вопрос об отношении Достоевского к Э. Ренану и его книге не однажды привлекал внимание исследователей.³³ Для темы настоящей статьи представляет чрезвычайный интерес, что в XI главе «Жизни Иисуса» (имеющей название «Царствие Божие, понятое как наступление царствия бедных»), тема «Иисус и дети» получила под пером французского автора хотя и достаточно лаконичное, но совершенно исключительное освещение.

Уже в первом абзаце указанной главы мы обнаруживаем искомое, сделанное автором с искусственным нажимом сближение *детей* и *избранных*. «Иисус быстро понял, что официальный мир совсем не поддается его Царству, и он решился с удивительной смелостью оставить в стороне мир жестоких сердец и узких предрассудков: он пошел к простецам. Предстоит большая смена расы. Царствие Божие уготовано: 1) для детей и тех, кто им подобен...» — пишет Ренан и вслед за *детьми* называет «отверженных», «жертв социальной спеси», а также «мытарей, самаритян, язычников Тира и Сидона». «Одна энергичная притча, — завершает он свой пассаж, — поясняла это воззвание к народу и узаконяла его».³⁴ Ренан имеет здесь в виду «притчу о великом (или брачном) пире» (см.: Лк. 14: 16–24; менее предпочтительно: Мф. 22: 2–14), где пир открыто символизирует Царство Небесное³⁵, а гости на пиру — тех, кому уготовано райское блаженство в жизни вечной. Заканчивается же притча известным крылатым выражением: «ибо много званых, но мало избранных» (Лк. 16: 24). Так в изложении Ренана *дети* оказываются первыми в числе «избранных», ко-

³² Самое раннее упоминание Достоевским «Жизни Иисуса» датируется сентябрем 1864 г. (см.: 20; 192). Е. И. Кийко высказала предположение, что неосуществленный замысел статьи «Социализм и христианство» (к которому в рабочей тетради писателя 1864–1865 гг. сохранились обширные наброски) возник у Достоевского под впечатлением от книги Э. Ренана «Жизнь Иисуса», а также развернувшейся вокруг нее всеевропейской полемики (см.: *Кийко Е. И. Достоевский и Ренан // Достоевский. Материалы и исследования*. Л., 1980. Т. 4. С. 112).

³³ Но разработка вопроса велась преимущественно в аспекте полемики Достоевского с атеистической позицией автора «Жизни Иисуса». Однако, как увидим ниже, у этой проблемы есть и другая сторона.

³⁴ Ренан Э. Жизнь Иисуса. С. 152.

³⁵ См. раскрытие инносказательного смысла притчи в первых же ее строках: «Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего» (Мф. 22: 2).

торые наследуют Царствие Божие и жизнь вечную (в тексте самой притчи какие бы то ни было упоминания детей отсутствуют).

На последних страницах этой же XI главы *дети* в Евангелии уже непосредственно оказываются в центре внимания французского автора: «На Востоке дом, где останавливается иностранец, становится тотчас же общественным местом; туда собирается вся деревня, вторгаются дети, слуги гонят их, а они постоянно возвращаются, — пишет Ренан. — Иисус не терпел сурового обращения с его наивными слушателями; он подзывал их к себе и обнимал. Одобренные таким приемом, матери приносили ему своих грудных детей, дабы он коснулся их. <...> Он покровительствовал тем, которые почитали его; оттого его обожали дети и женщины. Упрек в том, что он отчуждает от семьи эти нежные создания, которых так легко увлечь, был одним из тех упреков, с которым всего чаще обращались к нему его враги.

Зарождавшаяся религия была, таким образом, во многих отношениях движением женщин и детей. Дети составляли вокруг Иисуса как бы юную стражу для водворения его чистого Царства и устраивали ему небольшие торжества, которые очень ему нравились. Они называли его „Сын Давидов“, кричали „Осанна!“ — и несли вокруг него пальмовые ветви.

Может быть, как Савонарола, Иисус пользовался ими как средством религиозной миссии: ему было по сердцу, когда эти юные апостолы, не возбуждавшие против него подозрений, шли впереди других в присвоении ему названия, которое он сам не осмелился бы принять. Он позволял им это и, когда его спрашивали, слышал ли он, отвечал уклончиво, что хвала, исходящая из юных уст, всего приятнее Богу. Иисус не пропускал ни одного случая, чтобы не повторить, что дети существа священные, что им принадлежит Царствие Божие, что надо стать младенцем, чтобы вступить в него, что принимать его (Царствие Божие. — *Б. Т.*) следует, как принимает ребенок, что Отец Небесный скрывает свои тайны от мудрецов и открывает их детям. Представление об его учениках почти сливается в нем с представлением о детях».³⁶

Текст Евангелий, — надо подчеркнуть это с полной определенностью, — не дает достаточных оснований утверждать, что «зарождавшаяся религия была <...> во многих отношениях движением женщин и детей». Недаром кроме канонических текстов Ренан апеллирует здесь, например, к Евангелию гностика Маркиона и некоторым другим источникам. Но и на их фоне трактовка автором «Жизни Иисуса» «детской темы» в Евангелии выглядит произвольным преувеличением.³⁷ Пожалуй, за единственным

³⁶ Ренан Э. Жизнь Иисуса. С. 157–158.

³⁷ Мать Ксения (Н. Н. Соломина–Минихен) справедливо отмечает (правда, в другой связи), что «чрезвычайно „вольное“ обращение Ренана с евангельскими текстами <...> не прошло, разумеется, мимо внимания Достоевского» (Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: Современное состояние изучения. М., 2001. С. 100). Это, бесспорно, так. Но реакция Достоевского на некоторые «вольные отступления» автора «Жизни Иисуса» от канонического текста, как показывают наши наблюдения, была не только полемической или

исключением эпизода в Иерусалимском храме канонический текст вообще не позволяет ставить вопрос о характере отношения детей к Христу, даже о том, что такое отношение *было*.³⁸

На указанном эпизоде в Иерусалимском храме стоит задержаться. «Видевши же первосвященники и книжники чудеса, которые Он сотворил, и детей, восклицающих в храме и говорящих: „осанна Сыну Давидову!“», вознегодовали» (Мф. 21: 15). Место это вызывает затруднение у комментаторов: «...что это за дети, не довольно ясно. Что это были дети — питомцы и питомицы, воспитывавшиеся при храме, едва ли вероятно, ибо таковые состояли под руководством и надзором заведовавших храмом, враждебно расположенных ко Христу. Вероятнее, что это были дети обывателей и богомольцев, в неудержимом детском восторге от всего видимого ими повторявшие те приветствия Христу, которыми народ встретил и сопровождал Его и которые они слышали и запомнили, хотя, вероятно, и не понимали вполне их смысла»³⁹. И недоумение и интерпретация этого места комментатором (еп. Михаилом) показательны: они свидетельствуют, что, действительно, более ни о каких детях, составлявших «как бы юную стражу» Христа, в Новом завете не упоминается. Но также показательно, что в «Братьях Карамазовых» (глава «Великий Инквизитор»), строя эпизод появления *Его* на улицах Севильи как парафраз евангельского въезда Христа в Иерусалим (см.: 15; 558), в изображении детей Достоевский, по-видимому, отправляется именно от текста Ренана: «Дети бросают пред ним цветы, поют и вопиют Ему: „Осанна!“» (14; 227); ср. в «Жизни Иисуса»: «Они (дети. — *Б. Т.*) называли его „Сын Давидов“, кричали: „Осанна!“ — и несли вокруг него пальмовые ветви»⁴⁰. Именно Ренан выделенной деталью (в каноническом тексте с *пальмовыми ветвями* навстречу Иисусу, подходящему к Иерусалиму, выходят вовсе не дети, но «множество народа» — Ин. 12: 13; ср. Мф. 21: 8–9; Мк. 11: 8–10) переносит, в отличие от свидетельства евангелиста Матфея (Мф. 21: 15), эпизод восхваления Христа детьми из Иерусалимского храма на ведущую к городу дорогу (дети сопровождают Иисуса). Но точно такую же картину находим и в «Братьях Карамазовых»: дети *сопровождают* Его, *следуя за Ним* по «стогнам» Севильи (вместо пальмовых ветвей у Достоевского — цветы).⁴¹

иронической. Эта проблема требует специального изучения, я касаюсь ее лишь в интересующем меня отношении.

³⁸ Ренан вдохновенно, как художник рисует картину: «...вторгаются дети, слуги гонят их, а они постоянно возвращаются» и т. п., — но евангельский источник не дает для подобного изображения никаких оснований: детей приводят, чаще *приносят* родители, чтобы Христос благословил их; но сами дети не проявляют ровным счетом никакой активности (см.: Мф. 19: 13–15; Мк. 10: 13–16); в других случаях их «призывает» или «берет» оказавшихся неподалеку сам Христос (см.: Мф. 18: 2; Мк. 9: 36).

³⁹ Толковое Евангелие. С. 413.

⁴⁰ Ренан Э. Жизнь Иисуса. С. 158.

⁴¹ В. Е. Ветловская указывает и иной возможный источник этой картины — апокрифическое Евангелие Никодима: «...видех Иисуса сидяща на жребяти осли и **детии еврейских множество**, зовуще и глаголюще: спаси нас еже в вышних; **овии ветвие от финика держажу в руках**, предхождаху; **овии ж ризы своя постилаху ему по пути**, зовущи:

Но следы влияния отмеченных страниц книги Ренана на художественное творчество Достоевского находим, конечно же, не только в одном этом эпизоде из «Братьев Карамазовых». Пожалуй, гораздо важнее указать, что общая концепция французского автора, согласно которой зарождавшееся христианство было «во многих отношениях движением женщин и детей», отразилось в творческой работе писателя над созданием образов его «христороподобных» героев — князя Мышкина (в подготовительных материалах⁴²) и Алеши Карамазова, которые создают вокруг себя, действительно, что-то вроде «детской церкви» (ср. у Ренана: «эти юные апостолы»). Особенно близок трактовке Ренана, согласно которой Иисус, «быстро поняв, что официальный мир совсем не поддается его Царству», решительно «пошел к простецам», первыми из которых, как уже было указано, названы *дети*, — подготовительный набросок к «Идиоту», сделанный в 20-х числах 1868 г. (когда Достоевский работал над окончательным текстом второй части романа): «Князь не вступает в отношения с большими, а впоследствии так даже избегает больших, но с детьми полная откровенность и искренность — целая новая жизнь» (9; 240).⁴³ Таким

в вышних благословен грядый во имя Господне. — Реша же иудеи к курсуру [десятнику], глаголюще: „дети убо еврейския еврейским языком глаголюще, ты же, грек сый, како уведа, что глаголаху?“ — Глагола курсур: „аз вопросих единаго от иудей, что есть, еже глаголют дети жидовския, — он ми сказа“. — Глагола им Пилат: „что глаголют: осанна?“ — И реша ему: „спаси нас!“ (Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3. С. 92; ср.: 15; 558). Уникальный текст! У Никодима, действительно, именно дети (и, как представляется, только дети!) бурно приветствуют Иисуса при въезде в Иерусалим. В другой редакции этого текста «отроки еврейские зывали»: «Осанна сыну Давидову» и «Спаситель, Ты, в небесах святых грядущий во имя Господне» (Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 812). Любопытно, что возгласы *детей* здесь близко соответствуют возгласам *народа* у Матфея (ср.: Мф. 21: 9), то есть что апокриф дает ту же «конфигурацию» элементов, какую находим у Ренана и — у Достоевского. Ренан знал Евангелие Никодима, хотя относился к нему, как источнику, критически (см.: Ренан Э. Жизнь Иисуса. С. 292). Но, возможно, в этом пункте он в «Жизни Иисуса» рисует эпизод прославления Христа детьми, *припоминая* свидетельство Никодима. Таким образом, изображение детей, прославляющих Иисуса в «Братьях Карамазовых», в конечном счете, видимо, действительно восходит к Евангелию Никодима. Но в контексте сделанных наблюдений более вероятным все-таки представляется непосредственное влияние на Достоевского текста Э. Ренана.

⁴² См, например, апрельский (1868) набросок, сделанный почти буквально «по Ренану»: «Князь совсем больной и юродивый. Женщины и дети около него» (9; 251). Впервые на значение «Жизни Иисуса» для творческой истории романа «Идиот» было указано Д. Л. Соркиной (см.: Соркина Д. Л. Об одном из источников образа Льва Николаевича Мышкина // Вопросы художественного метода и стиля. Томск, 1964 (Уч. записки Томского ун-та им. В. В. Куйбышева. № 48). С. 145–151). Но исследовательница ведет свой анализ в совершенно ином аспекте.

⁴³ См. также: «В детях находит людей и свою компанию» (9; 218); «Детский клуб у Князя потаенно» (9; 218); «Детский клуб зачинает образовываться еще в 3 и 4-й частях. Развивается в конце романа» (9; 239); «личные [вопросы] Князя (в которых дети берут страстное участие)» (9; 240); «Князь говорит детям о Христофоре Колумбе <...> Детям — тем хорошо говорить, что они еще не жили и себе цены не узнали, и потому могут обрадовать каждый, что и в самом деле, может быть, сами Коломбами будут» (9; 242); «На детей влияние» (9; 252); «Вечер у Князя с детьми» (9; 279); «Сцена с детьми. Где он им всё объясняет как большим» (9; 284) и т. п. Этот мотив впервые появился еще

образом, надо признать доказанным серьезное влияние на Достоевского художника оригинальной разработки Э. Ренаном темы «Иисус и дети», осуществленной французским автором как «вольное отступление» от канонического библейского текста.

С другой стороны, немаловажно отметить, что, по-видимому, именно под впечатлением от книги Ренана (вслед за Ренаном) Достоевский особым образом *прочитывает* имеющиеся в Евангелиях «детские эпизоды», как бы меняя «код», лежащий в основе новозаветного дискурса. Библейский дискурс в целом характеризуется повышенной метафоричностью и символичностью. Это, в частности, распространяется и на функционирование в евангельском повествовании образов детей. Так, в рассмотренном выше эпизоде, отвечая на вопрос апостолов: «кто больше в Царстве Небесном», — Христос, «призвав дитя», использует его как *живое иносказание*: «истинно говорю вам: если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф. 18: 3–4). Развивая эту же «идеологему» в другом рассмотренном выше эпизоде, Он говорит, вновь апеллируя к образу ребенка: «Таковых есть Царствие Божие» (Мк. 10: 14), призывая, по слову церковного комментатора, «укротить страсти своей воли <...> приобретая подвигом то, что дети имеют по природной своей чистоте»⁴⁴. Ренан же при изложении этих и подобных эпизодов зачастую полностью редуцирует их символическую составляющую, фактически лишая образ ребенка его *знаковой функции*, сводя его исключительно к его «собственному» содержанию. Ср.: Иисус повторял, что «дети существа священные, что им (ср.: таковым. — Б. Т.) принадлежит Царствие Божие...». Так же у Ренана и в ряде других случаев: Иисус, «взяв ребенка, поставил его между ними и сказал: „Вот наибольший...“». В результате евангельский образ ребенка под пером Ренана «укрупняется», приобретает несвойственную ему исключительность (или, во всяком случае, эта исключительность детей дается Ренаном с гораздо более сильным акцентом, чем в первоисточнике).

Но практически этот же «семиотический сдвиг» находим и у Достоевского: так в «Преступлении и наказании» в цитации Раскольниковым слов Христа по евангелисту Марку возникает «ренановский» вариант: «Сих есть Царствие Божие» (6; 322). Различие, казалось бы, микроскопическое, но принципиальное: в каноническом тексте образ ребенка (детей) является указанием на путь в Царствие Божие *для всего человечества, всех людей*, кто способен нравственно *уподобиться* ребенку; в истолковании героя Достоевского (только ли героя?) сказанное ограничивается исключительно и только *самим ребенком*. И такой вариант гораздо определеннее, прямее выводит к заветной для Достоевского идее о том, что дети — первые кандидаты на наследование Царства Небесного.

в ранней редакции: «NB. Идиот с детьми, 1-й разговор („А мы думали, что вы такой скучный“) — про Федора Ивановича, про Монблан, про Швейцарию <...>. Заключается союз» (9; 208).

⁴⁴ Толковое Евангелие. С. 351.

Аналогичная ситуация имеет место и в случае цитации Ставрогиним в «Бесах» слов Христа: «А кто соблазнит одного из малых сих...» (Мф. 18: 6). Библейские комментаторы в соответствии с общей тенденцией новозаветного дискурса поясняют, что «не дети только здесь понимаются, но все христиане, подобающие детям»; а «соблазнит» означает «введет в грех или поставит препону добродетели».⁴⁵ Ставрогин же трактует это евангельское иносказание *буквально*, применяя *исключительно* к своему личному случаю (см.: 11; 28). В результате и в одном, и в другом примере (а их можно еще умножить) евангельский образ ребенок в текстах Достоевского из *языка* высказывания превращается в *предмет* высказывания. А это оборачивается тем, что весь объем воплощенных в нем (образе ребенка) иносказательных смыслов, как и у Ренана, оказывается усеченным, но зато статус присутствия детей в евангельском тексте, так же как и у Ренана, чрезвычайно повышается.

При таком прочтении встречи Христа с детьми в Евангелии, действительно, становятся концептуальными. Достоевский, по-видимому, изначально всем своим мировоззрением был «открыт» подобному восприятию «детской темы» в Новом Завете. Но, можно предположить, что именно знакомство в первой половине 1860-х гг. с указанной XI главой книги Э. Ренана «Жизнь Иисуса» положило начало процессу «кристаллизации» тех идей, рассмотрению которых посвящена настоящая статья.

⁴⁵ Там же. С. 352.