

Ольга Меерсон

Библейские подтексты у Достоевского как арбитры при толковании спорных мест

Olga Meerson

Biblical Subtexts as Arbiters for Ambiguous Passages

Об авторе: Ольга Меерсон, Ph.D. (Колумбийский университет, Нью-Йорк), профессор русского языка и литературы на кафедре славистики Джорджтаунского университета (США).

E-mail: meersono@yandex.ru

Аннотация: В статье обобщаются некоторые положения текущих и предшествовавших исследований автора по теме библейских и литургических аллюзий и подтекстов у Достоевского. Чем эти аллюзии важнее для поэтики и послания данного произведения, тем неуместнее и скандальнее в его контексте они кажутся читателю на первый взгляд, – вплоть до полного вытеснения их из читательского сознания – в область исключительно подсознательного восприятия. Это свойство шокирующей скандальности связывает напрямую неожиданное и революционно-новое в собственно религиозном дискурсе, – в Вести Нового Завета и особенно его понимания Апостолом Павлом (сравни 1Кор. 1:23-24) – с неожиданной, и неожиданно обнадёживающей, скандальностью поэтики самого Достоевского. Таким образом, в статье показано, что исследование подобных аллюзий и подтекстов может помочь прояснить некоторые загадки поэтики Достоевского как выражения его авторской аксиологии.

Ключевые слова: авторитет(ный голос), аксиология, аллюзия, апофатизм, Бахтин, Достоевский, жертвоприношение, интертекст, ирония, истина, кенозис/кенотичность, критерий истинности, момент истины, мотивировка, пародия, подтекст (библейский/литургический), полифония, поэтика, риторика, синтаксис, скандал, стиль, церковнославянизмы, чужое слово, шок.

Для цитирования: *Меерсон О.* Библейские подтексты у Достоевского как арбитры при толковании спорных мест // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 3(7). С. 34-51

DOI 10.22455/2619-0311-2019-3-34-51

About the author: Olga Meerson, Ph.D. (Columbia University, New York), Professor of Russian Language and Literature at the Slavic Department, Georgetown University, (USA).

E-mail: meersono@yandex.com

Abstract: This article sums up various arguments made in the author's current and previous research of Biblical and Liturgical Subtexts in Dostoevsky. The more important an allusion to a sacred source is for Dostoevsky's own message in any given work, the more "out of place" these allusions seem to be at first glance. Often the reader even completely represses these allusions forcing them out into the area of the subconscious only – so scandalous and inappropriate they seem to be. This shocking scandalousness of sacred allusions is shared by both Dostoevsky's own poetics with its unexpected, and unexpectedly reassuring scandalousness, and by what is unexpected and new, or even revolutionary, in the original religious texts he alludes to, such as St. Paul's message on the Cross in 1Cor. 1:23-24. Thus, the author of the article shows that analyzing these allusions and subtexts can help us solve those riddles of Dostoevsky's authorial poetics and axiology.

Key words: authority (narrative), axiology, allusion, apophatic discourse, Bakhtin, Dostoevsky, sacrifice, intertextuality, irony, truth, kenosis, criteria for narrative reliability, moment of truth, literary motivation, parody, subtext (biblical/liturgical), polyphony, poetics, rhetoric, syntax, scandal, style, Church-Slavonic, the borrowed word, shock.

For citation: Meerson O. Biblical Subtexts as Arbiters for Ambiguous Passages. *Dostoevsky and World Culture*, Philological journal, 2019, No 3 (7), pp. 34-51.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-3-34-51

Определенная трудность для читателя данной статьи заключается в том, что в ней я ссылаюсь на свои ранее опубликованные работы на эту тему, каждая из которых посвящена подробному микроанализу текстуальных примеров. Здесь же я стараюсь концептуализировать вопрос о том, зачем именно Достоевскому нужны библейские подтексты (это же касается и литургических) – как разбираемые в предыдущих моих же работах, так и многие другие, затронутые или незатронутые в работах и других исследователей. При подробном их рассмотрении и обобщающем сопоставлении в этих подтекстах выявляется единая их функция: они предоставляют авторитетный арбитраж по поводу спорных вопросов, ключевых для поэтики Достоевского, но кажущихся неразрешимыми.

Предварительно следует отметить поэтический и риторический эффект самих этих подтекстов в произведениях Достоевского,

общую черту их воздействия на читателя. Они звучат скандально, и на первый взгляд кажется, что этой своей скандальностью они компрометируют собственно библейский текст. Например, когда про Варвару Петровну Ставрогину сказано, что она все обидные записочки от Степана Трофимовича складывала в специальный ларчик, а кроме того «слагала в сердце своём» [Достоевский, 1972-1990, т. 10, с. 13], а одну обиду от него, очень глубокую, «тотчас же сложила в сердце своём» [Достоевский, 1972-1990, т. 10, с. 21], то кажется, особенно ввиду совершенного вида в последнем случае, что здесь пародия на слова Евангелиста Луки о Божией Матери. Но на деле эта аллюзия компрометирует Варвару Петровну, а не Богородицу. Ведь важно различие между тем, что именно слагает в сердце Своем Божия Матерь (слова Господа, Своего Сына, ср. Лк. 2:19: «Маріамъ же соблюдаше вся глаголы сия, слагающи въ сердцы своемъ»), а что – Варвара Петровна (обида и злопамятство). Чем больше подобие формулировок, тем важнее на его фоне различия в их содержании¹.

Однако аллюзии такого рода всё равно провокационные, скандальные, так что мы стараемся их как-то вытеснить, замазать в памяти. Так например, о визите Ивана к Смердякову сказано:

Это уже в третий раз шёл Иван Фёдорович говорить со Смердяковым **по возвращении своём из** Москвы [Достоевский, 1972-1990, т. 15, с. 41].

Сравни:

Это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим **по воскресении Своем из** мертвых (Ин. 21:14)²

В этом случае читатель переживает шок от того, насколько скандальна самая возможность параллели или ассоциации между Иваном – и Иисусом (!) и особенно – между Смердяковым и уче-

¹ Подробнее см. об этом феномене мою статью: [Меерсон, 1999].

² Об этом примере я писала неоднократно в разных контекстах. См., например, мою книгу о табу у Достоевского по-английски или статью в предыдущей ссылке. Но возможно, самый актуальный для нынешнего контекста вариант анализа этого отрывка – это моя статья [Меерсон, 2007].

никами Иисуса, – не говоря уже о приравнивании возвращения из Москвы – воскресению из мертвых.

Однако зачем такой эффект? Каков настоящий смысл этого шока, который мы испытываем от формального, синтаксического и морфологического подобия столь разных по содержанию и контексту сообщений, какова цель и самого этого скандального подобия?

Когда в синтаксисе двух текстов возникает много параллелей, то на их фоне становятся особенно важными и различия в сообщениях и в выборе слов. Поскольку синтаксис определяет отношения элементов между собой, а не сами эти элементы, это предложение о «третьем разе» посылает сигнал в наше подсознание: конечно, Иван – никак не Иисус, но тем важнее то, какие между ними отношения, – что Смердяков – его, Ивана, ученик. Персонажи не подобны евангельским, но их *отношения* между собой евангельским *отношениям* – аналогичны. Поэтому скомпрометирован этой аллюзией именно Иван: каков учитель – таков и ученик, таков и преподанный ему урок! То есть чем больше Иван Смердякову учитель, тем больше он разнится от Иисуса. Главное же отличие ученичества Смердякова от основного мотива учительства и ученичества между Иисусом и Его учениками в том, что Иисус Своих учеников любит, а Иван своего – нет. Поэтому именно формальное подобие в синтаксисе говорит о глубинном внутреннем различии между действующими лицами, а главное – о принципиальном различии их отношений между собой в каждом случае.

Этот пример хорошо иллюстрирует эффект такого вот пародийного цитирования Писания у Достоевского. Пародируется при нём не изначальный, священный контекст, а новый. Подобных примеров полно и ещё – в случае, скажем, со скандальными цитатами из Писания в устах Фёдора Павловича Карамазова или даже чёрта Ивана.

Зачем же Достоевский «впрягает» такие сложные средства выразительности, чтобы «всего лишь» спародировать собственные сюжеты, положения и мир собственных героев? Общю этим примерам всё то же: цитата из Писания как бы высвечивает пронзительным светом, что именно в *новом* контексте ей не соответствует, «не дотягивает» до священного смысла. Писание здесь становится критерием истинности и правды, в чём-то аналогичным тому, о котором Цветаева писала в своей статье «Искусство при свете совести».

Для поэтики именно Достоевского такой тип высказывания не просто характерен, но и императивен. Ведь в отличие от Толстого, например, рассказчик у Достоевского никогда не скажет нам прямо, как его понимать «правильно». Вместо этого он будет «давить на психику», шокировать нас, скандализировать и соблазнять, как проповедь Христа распятого, по свидетельству Павла (1Кор. 1:23), для иудеев соблазн (скандал/σκανδαλον), для эллинов безумие. Этим свойством своего рассказчика, его скандальностью, Достоевский неожиданно по функции уподобляется своей проповедью Павлу. Конечно, тон собственно рассказчика у Павла и иной, более любово-проповеднический, но зато он столько же парадоксален. (Подробнее я рассматриваю их сходство в статье о генерале Иволгине и рядовом Колпакове [Меерсон, 2001].) Итак, такие формы священных подтекстов позволяют Достоевскому проповедовать, не прибегая к нравоучительному и вообще учительскому тону.

Однако скандальность священных аллюзий – не единственный критерий истинности взгляда на мир Достоевского, который даёт нам подтекст из Священного Писания и иногда – богослужения. Иногда это просто их неожиданность, или какая-то запрятанность, или кажущаяся невообразимость в контексте сюжета Достоевского.

В каком-то смысле запрятывание – приём, обратный скандальным аллюзиям: в их случае нас скандализует *узнавание* священного подтекста и его кажущаяся неуместность. Здесь же, при запрятывании, мы его *не* узнаем, в силу этой же кажущейся неуместности. В обоих случаях мы просто вытесняем священный подтекст как невозможный по определению. Поэтому на нас, читателей, он воздействует только подсознательно.

Возможно, тут следует бегло упомянуть одну из последних моих статей на эту тему, опубликованную, как и несколько предыдущих, в альманахе «Достоевский и мировая культура». Это статья о подтексте жертвоприношения Исаака в эпилоге «Преступления и наказания» [Меерсон, 2013]. У неё есть и английский вариант, но там чуть сдвинут фокус – на еврейский вопрос. Сейчас же важно другое: в эпилоге вдруг появляется эпизод, никак не мотивированный контекстом. Раскольников, который уже признался в преступлении и отбывает за него каторгу, никак не может раскаяться искренне, по совести, не чувствует раскаяния. И вот он сидит и созерцает противоположный берег – где свобода, – помяная при этом «времена

Авраама и стад его» – которые он почему-то ассоциирует с этой свободой. Сидит он на стопке поленьев и встаёт с неё другим человеком, раскаявшимся и заметившим, наконец, и Соню:

День опять был ясный и теплый. Ранним утром, часов в шесть, он отправился на работу, **на берег реки**, где в сарае **устроена** была обжигательная **печь** для алебаstra и где толкли его. Отправилось туда **всего три работника. Один из арестантов взял конвойного и пошел с ним** в крепость за каким-то инструментом; **другой стал изготавливать дрова и накладывать в печь**. Раскольников вышел из сарая на самый берег, **сел на складенные у сарая бревна** и стал глядеть на широкую и пустынную реку. С **высокого** берега открывалась широкая окрестность. С дальнего другого берега чуть слышно доносилась песня. **Там**, в облитой солнцем необозримой степи, чуть приметными точками чернелись кочевые юрты. **Там** была свобода и жили другие люди, совсем не похожие на здешних, **там** как бы самое время остановилось, точно не прошли еще века **Авраама** и стад его. Раскольников сидел, смотрел неподвижно, не отрываясь; мысль его переходила в грезы, в созерцание; он ни о чем не думал, но какая-то тоска волновала его и мучила.

Вдруг подле него **очутилась** Соня [Достоевский, 1972-1990, т. 6, с. 421].

Всё это – весь эпизод, включая и чудесное появление Сони и непонятное перерождение Раскольникова – по видимости никак не мотивировано в повествовании, происходит как по мановению волшебной палочки, Раскольников здесь выступает как эдакий homo raenitens ex machina. Обычно это считается недостатком эпилога, признаком его неорганичности для контекста и идей всего романа.

Однако тут, именно в этом эпизоде, запрятан библийский подтекст, который многое объясняет, давая мотивировку именно радикальности перемен в сознании Раскольникова – перемене его ума (буквальное значение слова «метанойя», то есть «покаяние», по-гречески, – «перемена ума»). В этом эпизоде есть масса деталей, которые указывают на важный библийский подтекст, на первый взгляд, настолько выпадающий из контекста, что он кажется нам просто немислимым. (См. детали, выделенные мною жирным шрифтом для наглядности, как здесь, так и в исходной цитируемой статье на эту тему.) Там, на крутом берегу, где сидит Раскольников на брёвнах,

устроена (не «сложена»)³ печь, там надсмотрщик уходит обратно с двумя ещё арестантами, а потом он возвращается к Раскольникову уже один. Специально оговорено, что сам Раскольников пришёл с другими арестантами, которые принесли на себе брёвна для дров, чтобы разжигать огонь, и что теперь вот он сам как-то оказался сам на этих брёвнах. Притом сидит он, как бы «зависая» во времени – точнее, вне времени – в своём умственном созерцании Авраама. Всё это – детали из совсем другого повествования, библейского, – о связывании Исаака (об акеде / קִבְּצָה-לְיִצְחָק, Быт. 22:1-14), то есть о его востребованном, но несостоявшемся жертвоприношении, из книги Бытия (именно из-за того, что жертвоприношение не состоялось, в еврейской традиции его принято называть «акеда», то есть «связывание», а не собственно «жертвоприношение»). Конечно, параллель можно бы было считать приблизительной, если бы весь эпизод был хоть как-то ещё сюжетно мотивирован в отрывке собственно у Достоевского, кроме подтекста из Бытия. Однако эти детали в эпилоге не мотивированы ничем, кроме того, что они соотносятся с подтекстом из Бытия. В самом же эпилоге, вне этого библейского контекста, эпизод кажется неуместным, он даже бросается в глаза своим выпадением из контекста, а также из времени и хода повествования. Но именно это обстоятельство и выдвигает значение подтекста на первый план: будучи необъясним сам, он многое объясняет в происходящем, – сам мотивируя некоторое изменение, происходящее в душе Раскольникова, покаяние именно как метанойю, перемену ума, – перемену, иначе, без этой аллюзии на Исаака на жертвеннике, ничем не объяснимую. Дело в том, что Исаак пережил свою казнь мысленно и выжил – как и сам Достоевский, впрочем. Однако что же Раскольников-то вынес из этого опыта? Его урок в чём-то подобен уроку и самого Исаака из его переживания, самого Достоевского – из пережитого им. Оба в известном смысле пережили собственную смерть/казнь/заклание.

³ Слово «устроена» маркировано как заимствование из текста Бытия, притом именно русского, а не славянского, притом доступного Достоевскому одному из первых в то время. Поскольку при обсуждении моего доклада на конференции «Богословие Достоевского» в ИМЛИ РАН (26-27 февраля 2019 года) был поднят вопрос о том, что в полном виде синодальный русский перевод Библии ещё не был издан как книга, отмечим здесь, что книга Бытия была уже доступна в виде публикации (перевод митр. Макария на основе Павского, вошедший впоследствии в синодальное издание) в «Православном обозрении» за 1863 год, № 12 [Православное обозрение, 1863]. Год был уточнён прямо во время прений на конференции. Выражаю особую признательность коллеге Артемию Стрелецкому).

Тут становится важен главный мотив романа – мотив жертвы, который приобретает совсем иное значение из-за этой аллюзии на несостоявшееся жертвоприношение (или акеду /הקדו) Исаака. Идеологически Раскольников ведь ещё и большой сторонник человеческих жертв ради великого. Он готов принести в жертву другого/другую ради стоящей того цели. А тут он сам – совершенно не идеологически, а экзистенциально – оказывается в положении жертвы, и только пережив это состояние на собственной шкуре, он понимает, что именно не так с его теорией. Вот именно то, что он согласен принести в жертву других/другого/другую, а не себя. А тут оказывается, что так не работает: вся его диалектика упраздняется этим его экзистенциальным опытом, который рассказчик не даёт осмыслить диалектически ни ему, ни нам. Поэтому-то аллюзия на акеду / הקדו так и запрятана, в том числе и от читателей, и распознается она только по тому, что никакой иной мотивировки включения этого эпизода в Эпилог нам не предлагается, он выпадает из контекста и непонятен.

Это классический случай-находка для деконструкции: когда что-то необъяснимо или немотивировано, то с его помощью можно объяснить остальное. Только здесь важно, что в роли этого интерпретатора выступает именно библейская аллюзия.

Что же она нам объясняет – актуальное для романа в целом? Следует вспомнить, что этот роман – о том, как герой попадает в плен собственной идее, как умственные рассуждения и идеологические допущения доводят его до греха и не позволяют пережить искреннее, не-идеологическое раскаяние. Именно в этом эпизоде Раскольников и перерождается, и оказывается способным пережить покаяние, а не передумать и не продумать его. Именно с этим эпизодом меняется описание и внутренних процессов мысли Раскольникова, – вернее мысль превращается в переживание. Далее Достоевский прямым текстом противопоставляет диалектику и мыслительные процессы – непосредственному переживанию, экзистенциальному опыту:

Он, впрочем, не мог в этот вечер долго и постоянно о чем-нибудь думать, сосредоточиться на чем-нибудь мыслью; да он ничего бы и не разрешил теперь сознательно; он только чувствовал. Вместо диалектики наступила жизнь, и в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое [Достоевский, 1972-1990, т. 6, с. 422].

Это – пятый абзац с конца всего романа, и сразу после него упоминается Евангелие, которое Раскольников, наконец, взял в руки. Его тема – это крестная жертва, жертва настоящего Искупителя – за свой (Свой) счёт, а не принесение в жертву другого.

При том, что я ссылаюсь на собственные предыдущие публикации и свою аргументацию в них, в данной статье я, как уже было сказано, пытаюсь несколько изменить ракурс взгляда на значение и функцию примеров, которые сама же анализировала и прежде. Важными оказываются скандальность или же кажущаяся неуместность, немотивированность библейских аллюзий в таких вот спорных местах. Эти аллюзии – ключ к какому-то замку, который читателю не очевиден и который ему ещё предстоит найти, – замку к секрету смысла в тексте самого Достоевского.

Пример Раскольникова, оказавшегося в положении Исаака – только один из многих, их ещё множество, даже если брать только те, которые я сама уже рассматривала в предыдущих работах. На этих примерах виден не только и не столько механизм пародии, как работающей на компрометирование одного из контекстов – не обязательно исходного, возможно, и нового. Тут ещё и хорошо видна функция этого механизма именно в случае библейских подтекстов. У Достоевского любая скандальная ситуация в его романах, соотносимая с Библией и её сюжетами, соотносимая, как правило, скандально и парадоксально, – воздействует на читателя так, как действует Логос в мире: всё ставит на свои места, весь наш хаос в жизни и в душах. Сразу видно, чего стоят наши идеи и вытекающие из них действия и жизнь.

Это позволяет делать далеко идущие обобщения. Раньше, в книге о словесных табу у Достоевского, я выдвигала тезис, что критерий истинности у него – непроизносимость, что над полифонией – над всем множеством голосов и ракурсов и поверх их – парит некое умолчание о главном, и его голос, голос этого умолчания, как это ни парадоксально, – преобладает как рупор истинности, парадоксально явленной нам апофатично, именно посредством красноречивого умолчания [Meerson, 1998].

Теперь же я полагаю, что это красноречивое умолчание, этот язык боли и невыразимого словами, важный и неотменимый – лишь частный случай запрятывания главного.

Библейские же аллюзии – тоже частный случай, но они проливают на всё странное и, казалось бы, немотивированное, абсолютный

свет, обязательный для всех и перекрывающий полифонию мнений некоторой трансцендентальностью, общностью восприятия у отдельных не сговорившихся между собой субъектов.

Неуместным, а потому и невозможным, невообразимым, кажется нам многое в этом роде у Достоевского. Иногда это даже не текстуальная аллюзия на библейский/евангельский подтекст, а применение евангельской логики к совершенно на первый взгляд неподходящим для неё новым эпизодам у самого Достоевского. Это применение кажется нам настолько абсурдным и скандальным, что мы его вытесняем, не успев даже заметить.

Такова, например, абсурдная логика у пьяницы и болтуна генерала Иволгина в «Идиоте», логика юридического прецедента: воскресение неизвестно откуда взятого им, Иволгиным, рядового Колпакова в его рассказе, – основание для оправдания Мышкина-старшего, умершего под судом как виновного в смерти одного Колпакова [Достоевский, 1972-1990, т. 8, с. 82-83]⁴. Ведь если умерший больше не мёртв, то с виновника его смерти снимается вина. Логика в подоплёке этого рассказа Иволгина – абстрактно-законническая, но однажды в истории она сбылась, был прецедент! Это – казус Воскресения Христова, а не какого-то там рядового Колпакова, на ходу и по пьяни и доброте душевной выдуманного генералом Иволгиным. В отличие от Колпакова, Христу-то ведь удалось снять с людей вину за Его смерть тем, что Он воскрес!

Чем больше формального подобия в этих скандальных аллюзиях на Писание между Христом (или Его Матерью – как с Варварой Петровной) – и персонажами – Иваном ли или Колпаковым, или Варварой Петровной, – тем глубже зияет бездна различий между ними по сути.

Повторим: Иван Карамазов не Иисус, но Смердяков его ученик; при этом Иван его не замечает, именно потому, что в отличие от Иисуса со Своими учениками, Иван своего ученика не любит. И именно поэтому он виновен в том, что Смердяков убил их общего отца. Варвара – никак не Божья Мать, Колпаков никак не Христос, как и никто иной в романе «Идиот», а Раскольников – не невинная жертва, как Исаак, а напротив – сам убийца жертв, притом одной из них – невинной (Лизаветы – точно уж невинной!).

⁴ См. [Меерсон, 2001].

Во всех этих и многих других случаях библейская аллюзия пронесит над героем (и полюбившим его читателем) некий высший суд, – высший потому, что он стоит над полифонией внутри поэтического мира романов – перекрывает силу их голосов и самосознаний.

Но дело заходит даже далее. Критерий истинности у Достоевского – оказывается больше и авторитетнее не только его голоса как рассказчика или голосов его рассказчиков, но он оказывается и более авторитетным, чем собственно авторская позиция самого Достоевского, притом именно в соответствии с его авторским замыслом и умыслом! Это – голос Писания! Как это происходит? Тут писательское мастерство смыкается не только с полифонизмом автора, но и с его кенотичностью⁵, способностью самоумалиться и вовсе отойти в сторону: истина для него больше, а не меньше его самого, со всеми его воззрениями, убеждениями и даже владением словом!

Из-за полифонизма Достоевского в каждой цитате мы все пытаемся докопаться до исходного текста, нескомпрометированного линзами чужого восприятия и наслоениями чужого слова – будучи уверены, что тут-то мы услышим его собственный голос, без наносных слоёв и чужих голосов. И таки докапываемся! Но тут нас ждёт сюрприз: этот голос без наносных слоёв у Достоевского, выражающий его собственную авторскую аксиологию, оказывается не его голосом, а голосом Библии, её авторов, поэтов, евангелистов, пророков. То есть истина, которую он жаждет донести, требует от него отказаться от авторских прав на эту самую истину, – в пользу Слова Божия.

Так, например, с огарком свечи, освещающим «убийцу и блудницу, странно сошедшихся за чтением Вечной Книги» [Достоевский, 1972-1990, т. 6, с. 252] в «Преступлении и наказании». Речь – о чте-

⁵ Кенозис – это божественное истощание. Человек может быть причастен этому явлению, но свойственно оно только Богу Всемогущему, крепкому и бессмертному: только Ему есть куда умалиться и от чего отказываться (ср.: [Николай Сахаров, 2012]). В русском поэтическом мире это явление лучше всего описано в стихотворении «Гефсиманский сад» в «Докторе Живаго»: «Он отказался без противоборства, // как от вещей, полученных взаимы, // от всемогущества и чудотворства // и был теперь, как смертные, как мы». Однако, в определённом, узком смысле автор литературного произведения подобен Автору-Творцу, – будь он Достоевский, Пастернак или его герой доктор Живаго (не случайно названный так в напоминание о том, как Петр исповедует Христа Христом, Сыном Бога Живаго). Конечно, смертный автор может самоумалиться лишь в малом, но область его «всемогущества и чудотворства» – его авторитет и голос его рассказчика. Отказаться от них в пользу голосов героев – вот форма кенозиса автора.

нии Евангелия от Иоанна («четвёртого») о воскрешении Лазаря. Посмел бы Достоевский назвать Раскольников и Соню такими библейскими словами, как «убийца» и «блудница», от своего имени, – он бы соврал, много на себя взяв! Но эти слова – из самого читаемого ими Писания.

Тут ярко сияет момент истины, когда автор отказывается не только от своего голоса, но даже и от своего стиля, в пользу библейского. Да, нигде больше Достоевский Раскольников и Соню так не называет, именно потому, что здесь называет их так не он, а язык оной Вечной Книги. Голос истины автору-Достоевскому не принадлежит. Он его просто услышал и передал. Но тем неумолимее этот голос как арбитр того, как же там «на самом деле», – кто убийца, кто блудница и что/какая книга (Книга) их соединит, примирит и спасёт.

Истина

Именно то, что у Достоевского голос Писания авторитетнее его собственного, объясняет и ещё один его приём запрыгивания аллюзий: они часто действуют намного сильнее, когда они менее прямолинейны. В этом, непрямом случае мы больше интуитивно распознаем их как момент сокровенной жизни говорящего, того, что у него вырвалось, а не выставляется напоказ. Особенно этот глубокий эффект (Робин Миллер [Miller, 2007] назвала его эффектом гомеопатии у Достоевского: чем глубже запрыгнуто, тем сильнее действует) и критерий истинности виден по контрасту, иногда в том же тексте и совсем рядом, с более лобовой аллюзией на тот же самый подтекст.

Так в «Карамазовых» аллюзия на Каинов ответ Богу «разве сторож я брату моему» (Быт. 4:9) звучит сильнее в квазилакейском варианте Смердякова, чем в прямом – у Ивана, в следующей главе.

Сначала разговор со Смердяковым:

– Почему ж бы я мог быть известен про Дмитрия Федоровича; другое дело, кабы я при них сторожем состоял? – тихо, раздельно и пренебрежительно ответил Смердяков [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 206].

Своим нарочито лакейским тоном Смердяков здесь как бы отталкивает от себя, лакея, даже всякую возможность намёка на то,

что и он тоже брат. Однако по сути, перефразируя слова Каина об Авеле, он говорит о Мите цинично, но именно как о собственном брате.

А потом, сразу в главе «Братья знакомятся», – мы слышим слова Ивана:

– Что же Дмитрий и отец? Чем это у них кончится? – тревожно промолвил Алеша.

– А ты все свою канитель! Да я-то тут что? Сторож я, что ли, моему брату Дмитрию? – раздражительно отрезал было Иван, но вдруг как-то горько улыбнулся. – Каинов ответ Богу об убитом брате, а? Может быть, ты это думаешь в эту минуту? Но, черт возьми, не могу же я в самом деле оставаться тут у них сторожем? [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 211]⁶

Итак, Иван цитирует Писание слишком в лоб, чтобы мысль о братстве и ответственности за брата (в том числе и за его брата Смердякова, каковым себя Смердяков осознаёт, а Иван и остальные братья Карамазовы, включая и Алёшу, его не осознают) могла самим Иваном восприниматься серьезно, на уровне осознанности.

Завуалированные, нарочито лакейские слова Смердякова с аллюзией на Каина (как на себя – в отношениях с его братом Митей!) воздействуют на нас больше, чем слова Ивана. И дело именно в их прикровенности, непямоте.

Теперь ещё немного о том, как подтекст из Писания может авторитетно заверить то, какое значение слова у Достоевского настоящее, а какое – ироническое. В данном примере есть некоторая автореферентность: это слово – «истина»! Здесь мне придётся сослаться на свою статью «Истина как чужое слово у Достоевского» [Меерсон, 2016]. Но в данном случае, в отличие от этой статьи, нам важно больше сосредоточиться на источнике этого слова («истина») в самом Писании, в выражении Псалма 84/85 «истина воссия/[ет]». Эту статью (см. ссылку) я написала в объяснение загадочных слов и Ставрогина Шатову, и самого Достоевского – Фонвизиной: если Христос и истина разделятся, я лучше останусь со Христом. Мой аргумент состоял в том, что в этом высказывании «истина» для До-

⁶ См. мою статью [Меерсон, 2007].

стоевского – чужое, ироническое слово, употребляемое в значении Герцена или прочих позитивистов.

Очень хорошо видно, как здесь возможна ирония и не-свое́ слово, на примере разговора Ивана с Фёдором Павловичем, – где Фёдор Павлович говорит «Взять бы всю эту мистику да разом по всей русской земле и упразднить <...> чтоб истина скорей воссияла» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 123], а Иван возражает, что, мол, если «истина воссияет, так вас же первого сначала ограбят, а потом... упразднят» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 123]. Очевидно, что ни тот, ни другой в эту, имеющую воссиять истину сами не верят, а лишь иронизируют, оба, но с разных позиций.

В той, предыдущей статье я подчеркивала, что в этом разговоре Ивана с отцом «истина» – чужое, двуголосое слово, что Федор Павлович уже и сам пародирует тон позитивистов и их понимание истины. Но сейчас, пожалуй, следует еще дополнительно остановиться на слове «воссия/ла / воссия/ет». (Я упоминала о нём и в той статье, но не останавливалась на том, что оно свидетельствует о библейском подтексте как критерии истинного понимания истины, как ни тавтологично это звучит). Ещё до иронического преломления в устах Фёдора Павловича, уже для русских наследников и последователей «Дидерота», это слово чужое, заимствованное из риторики оппонента. Заимствовано же оно из церковнославянского языка, где в Евангелиях и богослужении относится к Самому Христу и предполагает именно Его неотделимость от истины.

Конечно, самые знаменитые литургические сочетания такого рода запоминаются в службах Рождества и Пасхи. Однако рассмотрим их ветхозаветный текстовый источник: тот стих Псалтири (только по-славянски: по-русски по-другому!)⁷, где встречается это выражение: «Истина от землі возсія, и правда съ небесé приніче» (Пс. 84:12). По-русски, в синодальном переводе, это будет: «Истина возникнет из земли, и правда приникнет с небес». По смыслу это

⁷ Русский текст книг Ветхого Завета стал доступен читателю только в 60-е годы XIX века, в переводах Архимандрита Макария Глухарёва или на основании их. При этом сам Архимандрит Макарий скончался уже в 1846 году, так и не увидев своих переводов напечатанными. Примечательно, что среди сделанных им переводов Писания нет Псалтыри, а среди книг, изданных потом в качестве «Синодальной» Библии (1876) она появляется. Во всяком случае, эту книгу даже и до сих пор русскоязычные читатели обычно знают именно по литургическому употреблению, то есть по чтениям часов и стихам в богослужении (например, по прокимнам, стихам перед стихирами и проч.), а потому исключительно по церковнославянски (ср.: [Русская Библия]).

значит, что верность⁸ произрастет/прозябнет или уже прозябла/прозябе⁹ из земли, праведность склонится с небес. То есть важна парадоксальность, что истина (абсолютное и безусловное) явится снизу, а правда/справедливость (касающееся правильного в человеческих и земных отношениях) – наоборот сверху. Эта парадоксальность направлений подчёркивает, что псалом обещает и возвещает корректировку и лжи, и несправедливости – как сложением можно проверить операцию по вычитанию, умножением – по делению, и т.п. Слово же «воссияет», в отличие от произрастёт/произросла/прозябе/пꙗꙗл, не подчеркивает того парадокса, что истина придёт снизу, от земного. Максимум оно предполагает движение вверх как при восходе солнца (ἀνέτειλεν) – но не от земных к небесным. В выражении появляется не только иной глагольный состав, но и несколько иное сообщение, связанное с истиной как источником света. Именно поэтому смысл церковнославянской фразы, как и греческой, воспринимается как оригинальный: он отличается от изначального еврейского по коннотациям света и восхода, – которых в других библейских еврейских глаголах в псалмах и у Исаяи (например) полно, но не здесь¹⁰.

Таким образом, исходным выражением для дву- и более-голосо́го слова у Фёдора Павловича Карамазова, его сына Ивана, самого Достоевского и даже передразниваемых им российских позитивистов, противопоставляющих истину и Христа, является именно *библейское* выражение, именно его, множеством наложений и линз, переиначивают все, передразнивая друг друга по очереди, как мячик перекидывая друг другу сочетание «истина воссияет». Но такое вос-

⁸ Истина как надёжность, то, на что можно положиться, еврейское эмет / עֵמֶת, о котором писал еще Флоренский в начале своего «Столпа...», притом в греческом тексте появляется слово «истина» как «незабвенное» ἀλήθεια, о чем писал тот же Флоренский, сравнивая этимологию этого слова в разных языках [Флоренский, 1914, с. 21].

⁹ Тут на библейском языке скорее аорист, что отражено и в греческом, и в церковнославянском (сравни еврейское פָּצַח).

¹⁰ Сравним следующие изводы стиха из Псалтири о «воссиявшей истине»: ἡστὴν ἀπὸ τῆς γῆς ἀνέτειλεν καὶ δικαιοσύνη ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυρσεν (Пс. 84:12) ἀλήθεια ἐκ τῆς γῆς ἀνέτειλεν καὶ δικαιοσύνη ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυρσεν (Пс. 84:11). (Пс. 85:11/שׁוֹמֵר הַחַיִּים יִצְחָק וְהַצֶּדִיק יִשְׂמַח בְּיְהוָה בְּיָמָיו יִצְחָק וְהַצֶּדִיק יִשְׂמַח בְּיְהוָה בְּיָמָיו יִצְחָק) – только процвела,

А возсия – только воссияла. То есть по контексту подходит всё, но эквивалентны варианты друг другу только относительно. (Forms of the word: Dictionary: ἀνατέλλω Principal Parts: -, ἀνέτειλα, ἀνατέταλκα, -, -, Gloss: to rise, dawn. Definition: to cause to rise, Mt. 5:45; intrans. to rise, as the sun, stars, etc., Mt. 4:16; to spring by birth, Heb. 7:14) [Biblical Greek].

приятие всеми ими (и нами!) выражения как *исходно* библейского обусловлено в самом русском языке, где именно церковнославянизмы указывают на авторитетность церковнославянского перевода Библии как «подлинника», то есть как классического и образцового текста Писания. Иначе говоря, «истина воссия/ет» – это образцовое выражение и цитата «из библейского оригинала» именно по-славянски, и именно и только для русского уха – будь то ухо Герцена, Федора или Ивана Карамазова или Фёдора Достоевского, Шатова, Ставрогина, Фонвизиной или наше, – то есть независимо от того, принимает ли или отвергает саму Библию любой из них и нас, носителей этого русского языка¹¹. Поэтому и важно, что в подоплёке и основе всех этих многоголосых слов и передразниваний лежит *исходно библейское* (для русского уха) понимание истины и того как она возсиявает.

Но тогда нам важно понять, какую связь это исходно библейское выражение предполагает между истиной и Христом, Который для христиан-читателей Библии – включая Достоевского – истину олицетворяет, а не противопоставляет Себя ей. Таким образом библейский подтекст или источник выражения выявляет некий «момент истины»: он свидетельствует, что «на самом деле» все остальные варианты «истины» как чужого слова – это лишь наложения многих линз в иронически дву- или многоголосом слове. Именно ироничность таких наложений, их нарочитая вторичность, и свидетельствует о том, что смысл слова «истина» в них не настоящий, что оно в них означает свою противоположность – суррогат. При ироническом наложении разных значений слова друг на друга, как описано у Бахтина, приходится анализировать саму природу иронии в таких наложениях. Это позволяет докопаться до исходного значения слова. Но тут-то и оказывается, что оно – из Библии, его смысл – тот же, что в ней! Особенно это важно потому, что это слово – «истина»!

Этот пример позволяет предположить, что когда у нас не остаётся критериев для того, что же сам Достоевский имеет в виду «на самом деле», поверх всех полифонических линз и многоголосицы,

¹¹ Как отмечено в предыдущем примечании, это выражение, конечно, более аналогично греческому, чем еврейскому, но и по-гречески глагол семантически не про вспыхнувший свет, а про восход как движение светила вверх.

один критерий у нас остаётся: это Писание как исходный источник значения интерпретируемого слова.

Но и во многих других случаях библейский подтекст высвечивает глубинный смысл той реальности у Достоевского, которая без этого кажется абсурдной и немотивированной в качестве элемента текста и противоречивой и бездоказательной в качестве философского положения.

Список литературы

1. Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.
2. Николай Сахаров, 2012 – *Николай (Сахаров), иеромонах.* Понятие кеносиса в богословской мысли Архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2012. № 58. URL: <https://mospat.ru/church-and-time/1130> (дата обращения: 17.06.2019)
3. Меерсон, 2013 – *Меерсон О.* Авраам и Исаак – свидетели покаяния Раскольникова // Достоевский и мировая культура. 2013. № 30. Ч. 2. С. 9-26.
4. Меерсон, 1999 – *Меерсон О.* Библейские интертексты у Достоевского. Кошунство или богословие любви? // Достоевский и мировая культура. 1999. № 12. С. 40-53.
5. Меерсон, 2016 – *Меерсон О.* Истина как чужое слово у Достоевского // Достоевский и мировая культура. 2016. № 34. С. 9-29.
6. Меерсон, 2001 – *Меерсон О.* Христос или «Князь-Христос»? Свидетельство генерала Иволгина // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М.: Наследие, 2001. С. 42-59.
7. Меерсон, 2007 – *Меерсон О.* Четвёртый брат или козёл отпущения ex machina? // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / под редакцией Т. А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. С. 565-604. URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/sbornik-bratya-karamazovy/olga-meerson-ssha.htm> (дата обращения: 17.06.2019)
8. Православное обозрение, 1863 – Православное обозрение. М.: В университетской типографии (Катков и К°), 1863. Т. 12. С. 17-106.
9. Русская Библия – Русская Библия. URL: <http://biblia.russportal.ru/index.php?id=masor.masar> (дата обращения: 17.06.2019)
10. Флоренский, 1914 – *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной феоидеици в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914. 812 с.
11. Biblical Greek – Basics of Biblical Greek. URL: <https://www.billmounce.com/greek-dictionary/anatello> (дата обращения: 17.06.2019)
12. Meerson, 1998 – *Meerson O.* Dostoevsky's Taboos / Artes Liberales. Bd. 2. Dresden: Dresden University Press, 1998. 232 p.
13. Miller, 2007 – *Miller R.F.* Dostoevsky's Unfinished Journey. New Haven & London: Yale University Press, 2007. 272 p.

References

1. Dostoevskii F.M. *Poln. sobr. soch.: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.] Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)
2. Ieromonakh Nikolai (Sakharov). Poniatie kenosisa v bogoslovskoi mysli Arkhimandrita Sofroniia (Sakharova) [The concept of kenosis in Archimandrite Sophronii's theological thought]. *Tserkov' i vremia*, 2012, No 58. Available at: <https://mospat.ru/church-and-time/1130> (date of access: 17.06.2019) (In Russ.)
3. Meerson O. Avraam i Isaak – svideteli pokaianiia Raskol'nikova [Abraham and Isaac as the witnesses of Rascolnikov's repentance]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 2013, No 30 (2), pp. 9-26. (In Russ.)
4. Meerson O. Khristos ili "Kniaz'-Khristos'? Svidetel'stvo generala Ivolgina [Christ or the "Prince Christ"? General Ivolgin's evidence]. *Roman F.M. Dostoevskogo "Idiot": Sovremennoe sostoianie izucheniiia* [Dostoevsky's Novel *The Idiot*. Contemporary State of Research]. Moscow, Nauka Publ., 2001, pp. 42-59. (In Russ.)
5. Meerson O. Bibleiskie interteksty u Dostoevskogo. Koshchunstvo ili bogoslovie liubvi? [Biblical Intertexts in Dostoevsky's Works. Blasphemy or the Theology of Love?]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 1999, No 12, pp. 40-53. (In Russ.)
6. Meerson O. Istina kak chuzhoe slovo u Dostoevskogo [Truth as the Other Man's Word at Dostoevsky]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 2016, No 34, pp. 9-29. (In Russ.)
7. Meerson O. Chetvertyi brat ili kozel otpushcheniia ex machina? [The Fourth Brother or a Scapegoat Ex Machina?] *Roman F.M. Dostoevskogo "Brat'ia Karamazovy": sovremennoe sostoianie izucheniiia* [F.M. Dostoevsky's Novel *The Brothers Karamazov*: Contemporary State of Researches], ed. by T.A. Kasatkina. Moscow, Nauka Publ., 2007, pp. 565-604. Available at: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/sbornik-bratya-karamazovy/olga-meerson-ssha.htm> (date of access: 17.06.2019) (In Russ.)
8. *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review]. Moscow, V universitetskoii tipografii (Katkov i Ko Publ.), 1863, vol. 12, pp. 17-106. (In Russ.)
9. *Russkaja Biblia* [Russian Bible]. Available at: <http://biblia.russportal.ru/index.php?id=mar-sor.macar> (access date: 17.06.2019) (In Russ.)
10. Florenskii P. *Stolp i utverzhdenie istiny*. Opyt pravoslavnoi feoditsei v dvenadtsati pis'makh [The pillar and the confirmation of the truth. An essay of the Orthodox theodicy in twelve letters]. Moscow, Put' Publ., 1914. 812 p. (In Russ.)
11. *Basics of Biblical Greek*. URL: <https://www.billmounce.com/greek-dictionary/anatello> (access date: 17.06.2019) (In English, Greek)
12. Meerson O. *Dostoevsky's Taboos*. Artes Liberales. Bd. 2. Dresden, Dresden University Press, 1998. 232 p. (In English)
13. Miller R.F. *Dostoevsky's Unfinished Journey*. New Haven & London, Yale University Press, 2007. 272 p. (In English)