

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10442



## Библейская интертекстуальность эпитафия к роману Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»

Каталин Кроо

*Университет имени Лоранда Этвёша*

*(Будапешт, Венгрия)*

e-mail: krookatalin@freemail.hu

**Аннотация.** Поставленная в настоящей статье проблема библейской цитатности относится к известной области исследования в достоевковедении, в которой имеются выдающиеся достижения. В рамках настоящей работы предлагается своеобразный подход к выдвинутой теме. Предметом исследования является эпитафия к роману «Братья Карамазовы». Первая особенность толкования в нем библейской интертекстуальности связана с выяснением многоаспектной функции вступительного слова Достоевского к названному роману. В предисловии «От автора» выявлены три ключевых «герменевтических» мотива «Великого инквизитора» — тайны, чуда и авторитета. Они позволяют увидеть комплексно «пророчество», предвестие, которое касается будущего романа, его главного героя и читательского восприятия. Семантизация времени в пределах «пред-» и «пост-» определяет интерпретацию библейской интертекстуальности эпитафия, замысел которого в первом своем дискурсивном появлении сочетается не с целостным романом, а с его предисловием («От автора»). «Пред-слово» и «пост-слово» в эпитафии также действуют как метатекстовые мотивы благодаря тому, что в библейском интертекстуальном пространстве приводятся в параллелизм не только определенные места из Нового Завета, но проводится их связь с Ветхим Заветом. Вторая характерная черта осмысления библейской цитатности эпитафия заключается в объединении разных составляющих созданного межтекстового пространства. Главным объектом для изучения является слово, рассматривается широкий спектр его семантизации: в контексте славы и прославления, в свете последовательных взаимоперевоплощений аудиальных и визуальных элементов коммуникации, восприятия мира и смен субъектов, в перспективе хронотопной системы пророчества, в проекции слова на временную ось как первого и повторенного слова (в «пред» и «пост» позиции). В осмыслении времени получают акцент аспекты инициации, посредничества и продолжения слова, а также проблема смены статусов первичности и вторичности. В итоге библейская интертекстуальность в эпитафии вместе с предисловием «От автора» порождают онтологизацию времени как в личном сюжетном (внутренний рост человека), так и в метафизическом (вера) смысле, и не в последнюю очередь в области понимания Достоевским текстуальной авторефлексивности Библии.

**Ключевые слова:** Достоевский, «Братья Карамазовы», эпитафия, библейская интертекстуальность, ветхо- и новозаветные параллелизмы, Евангелие от Иоанна, Книга Исаяи, временная онтологизация слова, хронотоп, пророчество, вербальность, визуальность, «пред-слово», «пост-слово»

**Благодарность.** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (в рамках научного проекта № 19-512-23008/19) и Программы повышения конкурентоспособности Томского политехнического университета.

**Для цитирования:** Кроо К. Библейская интертекстуальность эпитафии к роману Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 1. С. 208–234. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10442

---

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10442

## The Biblical Intertextuality of the Epigraph to F. M. Dostoevsky's Novel "The Brothers Karamazov"

Katalin Kroó

*Eötvös Loránd University  
(Budapest, Hungary)*

e-mail: krookatalin@freemail.hu

**Abstract.** The problem of biblical citation posed in this article relates to a well-known field of research in Dostoevsky studies, in which there are outstanding achievements. A peculiar approach to the proposed topic is offered within the framework of this paper. The subject of the study is the epigraph to the novel "The Brothers Karamazov". The first special feature of the interpretation of its biblical intertextuality is connected with the clarification of the multidimensional function of Dostoevsky's introduction to the said novel. The three key "hermeneutic" motifs of "The Grand Inquisitor", namely, Mystery, Miracle and Authority, are revealed in the author's preface. They allow to see the complexity of the "prophecy," a premonition that concerns the future of the novel, its main character and the reader's reception. The semanticization of time within the limits of "pre-" and "post-" determines the interpretation of the biblical intertextuality of the epigraph, the idea of which in its first discursive appearance is integrated with the author's preface, rather than with the novel in its entirety. The "pre-word" and "post-word" in the epigraph also act as metatextual motifs, due to the fact that not only certain passages from the New Testament are parallelized in the biblical intertextual space, but they are also linked to the Old Testament. The second characteristic feature of understanding the epigraph's biblical citation is the unification of different components of the created intertextual space. The main object of study is the motif of word; a wide range of its semantics is examined, i.e., in the context of adoring praise and glorification, in the light of successive mutual transformations of auditory and visual elements

of communication, perception of the world and shifts of subjects, in the perspective of the chronotopic systematicity of prophecy, in the projection of the word on the time axis as the first and repeated word (in the “pre” and “post” positions). The aspects of initiation, mediation and continuation of the word, as well as the problem of changing the status of primacy and secondariness, are emphasized in the interpretation of time. As a result, the biblical intertextuality in the epigraph, together with the author’s preface, lead to the ontologization of time both in the personal plot (a person’s inner growth) and in the metaphysical (faith-related) meaning, and, not least, in Dostoevsky’s conceptualization of textual self-reflexivity in the Bible.

**Keywords:** Dostoevsky, The Brothers Karamazov, epigraph, biblical intertextuality, Old and New Testament parallelisms, The Gospel of John, The Book of Isaiah, temporal ontologization of the word, chronotope, prophecy, verbality, visuality, “pre-word”, “post-word”

**Acknowledgments.** The reported study was funded by RFBR (project number 19-512-23008\19) and the Programme of increasing the competitiveness of Tomsk Polytechnic University.

**For citation:** Kroó K. The Biblical Intertextuality of the Epigraph to F. M. Dostoevsky’s Novel “The Brothers Karamazov”. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 1, no. 1, pp. 208–234. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10442 (In Russ.)

## Ветхо- и новозаветные источники

Обнаруженное в предисловии к «Братьям Карамазовым» художественное представление мотивов *тайны, чуда и авторитета* в их герменевтической семантической перспективе (см.: [Кроо, 2021]) позволяет интерпретировать в новом освещении и эпиграф — первый нарративный элемент<sup>1</sup> — романа. К толкованию приведенной там евангельской строки от Иоанна (Ин. 12:24) нами привлекается более полный библейский источник<sup>2</sup>. Мы будем рассматривать новозаветный контекст эпиграфа<sup>3</sup> с учетом его ветхозаветного начала.

<sup>1</sup> [Hatzfeld: 23; ср. 41–42]. Джо Эндрю утверждает, что эпиграф содержит в себе «ключевые нарративные структуры» романа [Andrew: 195] и, по его мнению, повторение слов эпиграфа в первой главе шестой книги [14, 259] напоминает типологию сюжетных линий как образа Алеши, так и Дмитрия Карамазовых [Andrew: 202, ср. 199–200].

<sup>2</sup> Систематическое прослеживание библейских цитат из Евангелия от Иоанна в рамках целого творчества Достоевского см.: [Тихомиров, 2017b: 109–786, 494–581].

<sup>3</sup> Важную концептуализацию методики изучения евангельских цитат в творчестве Достоевского см.: [Тихомиров, 2017a].

Прежде чем приступить к главному материалу исследования, для иллюстрации механизма цитатного дополнения, сращения и согласованности библейских претекстов приведем следующий пример на основе Послания к Евреям. Одним из способов «дополнения» является приведение в параллелизм текста эпитафия не только с единственным местом Нового Завета. Создается эквивалентность между цитатой из Евангелия от Иоанна и одной из ключевых идей Послания к Евреям<sup>4</sup>. Она ставит вопрос веры и перерождения в аспекте взаимосвязи настоящего и будущего: как «смерть» зерна порождает будущую жизнь, умножая ее, таким же образом говорится о законе, что он имеет только «тень будущих благ, а не самый образ вещей» (Евр. 10:1). Соответственно этому интерпретируется вера: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11: 1). Тема *возникновения видимого из невидимого*, связанная с *верой*, развивается далее: «Верой познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11: 3), — после этого приводятся ветхозаветные примеры действия веры. В пределах созвучности двух цитат (Евангелие от Иоанна; Послание к Евреям) в «Братьях Карамазовых» образ пшеничного зерна, павшего в землю (на данном фоне: невидимого зерна под землей) и порождающего видимый плод (по ассоциациям: над землей) *привлекается к идее веры, которая как невидимая тень «будущих благ» служит залогом «осуществления ожидаемого»*. Уверенность в невидимом приведет к появлению видимого (в определенном смысле это можно понять как откровение).

С одной стороны, речь идет о соотношении Старого и Нового Заветов (и ритуалов), как о прошлом и о настоящем (последнее оценивается как будущее с точки зрения прошлого). С другой, и адресат Нового Завета получает поучение, что «не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:14). Весь ход мысли ориентируется на утверждение *человеческой активности* в возникновении, сохранении и усилении веры. Представление противоречия между жертвоприношением

<sup>4</sup> О возвращении эпитафия на фоне цитаты из Послания к Евреям (Евр. 10:31) в рассказе Зосимы о своем таинственном посетителе и толкование данного места текста Достоевского в свете мотива мщеница см.: [Emerson].

по старому закону (см. нужное повторение жертвоприношения каждый год, ведь старый закон «никогда не может сделать совершенными приходящих с ними» (Евр. 10:1)) и по новой вере (установленной самим Христом, который «однажды принес Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится *не для очищения* греха, а для ожидающих Его во спасение» (Евр. 9:28) (курсив в источнике. — К. К.). Быть «очищены однажды» (Евр. 10:2), однако, было дано только Христу, который «вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8), а человек должен пребывать в поисках и ожидании «будущих благ»<sup>5</sup>.

### **Хронотопное осмысление пророчества во взаимосвязи настоящего и будущего**

Мысль об упавшем в землю пшеничном зерне, которое должно умереть, чтобы не остаться одним («...а если умрет, то принесет много плода»)<sup>6</sup>, составляет часть пророчества Иисуса о собственном прославлении (см.: Ин. 12:24). О понятии зерна как семени, жизнь которого обусловлена смертью, уже не один раз говорилось в критических исследованиях, посвященных «Братьям Карамазовым»<sup>7</sup>. Благодаря последовательности мотивов в романе рождается смысл, связанный с *родной землей* (метафорично: с *человеческой душой*, в которую как *зерно* вторгается *чувство* или *слово*), откуда берет свое начало идея *духовного роста* и *возникновения нового миропонимания* у литературного персонажа (*перерождение, воскрешение из мертвых*)<sup>8</sup>. В этом семантическом окружении *зерно / чувство / слово (учение)* (см.: [Бондаревская]) со своими

<sup>5</sup> Дальнейшие аспекты проблемы см.: [Cockerill].

<sup>6</sup> См.: «Евангельский эпиграф задает пасхальный сюжет романа «Братья Карамазовы», который становится ключом ко всем двенадцати книгам и роману в целом, превращая роман романов в христианский метароман о человеке и Слове, о России и Христе, о мире и Церкви» [Захаров: 7–62, 47].

<sup>7</sup> Не предпринимая попыток перечислить все важные работы, касающиеся названной темы, ограничимся указанием на самое комплексное толкование, принадлежащее Ксане Бланк: [Blank].

<sup>8</sup> В работе Бланк указываются два сорта зерна и почвы — хороший и плохой: [Blank: 68].

признаками<sup>9</sup> имеют свой устойчивый фон концептуализации соотношения *жизни* и *смерти*, а также физического и духовного движения в этих пространствах. Самая прямая связь с эпитафией в этом плане содержится и разворачивается в идейном материале поучений Зосимы по отношению к судьбе Алеши, исповедям Дмитрия Карамазова, особенно в свете шиллеровского элевзинского праздника<sup>10</sup>, и поэме Ивана «Великий инквизитор»<sup>11</sup>.

Далее обратим внимание не на связь эпитафия с прозрением главных персонажей, а вчитаемся в тот его библейский контекст и вслед за ним возникающую интертекстуальную системность, которые позволяют увидеть эпитафия также, как и предисловие, — в перспективе герменевтической проблематизации. В центре такой художественной семантизации стоит осмысление времени, точнее, временных пластов в их взаимоотношениях.

Пророчество о прославлении Иисуса, по сути дела, является его самоидентификацией, не только предсказанием будущего жизненного пути, но и его толкованием в абстрактном духовном смысле, т. е. как духовный сюжет. Христово самоопределение вырисовывается в двух направлениях. Во-первых, подчеркивается *непонимание публики*, к которой адресовано пророчество в качестве части полной притчи. В ней происходит противопоставление «любящ[его] душу свою», который готов погубить свою душу, и «...ненавидящ[его] душу свою в мире сем», который «сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12:25). «Сей мир» и жизнь вечная метафоризируются как разные онтологические сферы души: кто любит свою душу «в мире сем», губит ее, а кто отказывается от нее здесь, способен сохранить ее вечную жизнь (вечная жизнь, таким образом, зависит от человеческого действия, проявляющегося в его отношении к собственной душе). Транспозиция души в вечное

<sup>9</sup> См., напр., мотив *света* или акт *соприкосновения, контакта* между сферами восприятия и понимания опыта и между онтологическими и эпистемологическими сферами, к которым данный опыт относится.

<sup>10</sup> См.: [Кроо, 2004].

<sup>11</sup> См. о связи соположения тем смерти и жизни в рамках модели трансформационного эпифанического опыта в разных сценах романа в работе: [Connolly].

существование (как человеческое *душевное действие*) получает дальнейшее толкование через измененную формулировку: кто служит Иисусу («где Я, там и слуга Мой будет»), «того почитит Отец Мой» (Ин. 12:26). Иисус стоит между потенциальными Своими «слугами», которым проповедует, и Отцом Своим («Отец Мой» (Ин. 12:26)), Который «того почитит», кто отдаст свою душу уже «в мире сем». Этот персонаж останется с Иисусом и получит почитение Отца и в другом мире по принципу «где Я, там и слуга Мой будет» — и тогда, когда Иисус будет уже не «в мире сем», а придет Его прославление. Но пока Он сообщает о том, что Его собственная душа возмутилась, так как «пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12:23). С этим утверждением соотносится вопрос возмущенной Его души: «...что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел» (Ин. 12:27).

Структура проповеди-притчи выдвигает на передний план посредническую роль Иисуса в трех аспектах. Он стоит в пространстве сего мира, говоря о пространстве вечной жизни, куда можно с ним вступить через действие человеческой души («где Я, там и слуга Мой будет»). Он стоит на стыке двух миров, которые в художественном тексте Евангелия воплощают два различных хронотопа. Во-вторых, он посредничает между Своими потенциальными слугами и Отцом Своим. Такое посредничество не является простой частью хронотопной медиации (согласно которой вера в Иисуса и через него в Отца в будущем перенесет верующего в жизнь вечную), так как Иисус подчеркивает необходимость приобретения веры пока Он существует здесь, «в мире сем»: «Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света» (Ин. 12: 36); «еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет» (Ин. 12:35). Сей мир и вечная жизнь, таким образом, представляют собою не простую дихотомическую пару, а, наоборот, «сей мир» является источником другого хронотопа, залогом же соединения с вечной жизнью является такой союз с Иисусом «в мире сем», который затем почитит Отец. Сей мир в то же время соотносится с понятием *сей период* внутри хронотопного пространства, который получает обозначение как период, когда «свет с вами», «еще на малое время <...> пока

есть свет», т. е. время до момента, когда «придет час». С другой стороны, этот час уже пришел («...пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12:23); «...на сей час Я и пришел» (Ин. 12:27)).

Все это значит, что Иисус действительно посредничает в трех хромотопных аспектах: 1) он стоит на пересечении *сего мира* и пространства *вечной жизни*, которые сопоставляются при помощи двух понятий души; 2) раздваивается само пространство *всего мира*: отделяется та часть верующих (следующих Иисусу), которая видит свет уже здесь, еще до его смерти на кресте; 3) время периода до смерти («малое время», «доколе свет с вами») соотносится со временем «сей час», который уже пришел, но, смотря на самую смерть на кресте, Иисус пока только предсказывает этот акт: «...когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:32), а в тексте объясняется, что этими словами он дает «разуметь, какой смертью Он умрет» (Ин. 12:33). Таким образом, дихотомия настоящего и будущего многократно оттеняется: акцент получает «сей мир» и «сей час», которые ведут в вечную жизнь<sup>12</sup>, если душой понять тот свет, который в Иисусе от Отца его; но «малое время» и «сей час» рифмуются с часом смерти, который неразделим с прославлением Христа. Тем не менее «сей час» возмущает душу самого Христа, который не для себя, а для своих потенциальных слуг просит Бога прославить его собственное имя: «Отче! прославь имя Твое». Прославление имени Отца Им Самим также рифмуется с прославлением Христа. Отцовское прославление Богом Своего собственного имени приходит подобно тому, как уже «пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12:23): после просьбы к Отцу «Отче! прославь имя Твое» следует сообщение: «Тогда пришел с неба глас». Мысль, что *пришел час* для Иисуса соотносится

<sup>12</sup> См. в противоположность: радикальное противопоставление Иванов в главе «Бунт» идей «здесь», «на земле» и «будущая гармония» «в бесконечности», что и мотивирует его вынести решение: «пока я на земле, я спешу взять свои меры», — поэтому Иван, «пока еще время», желает спешить «возвратить обратно <...> свой билет на вход» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 222–223. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения *Д30* и с указанием тома и страницы в круглых скобках).



с тем, что *пришел глас* по просьбе Иисуса, который этим предупреждает своих слушателей, что появился тот самый момент (сей час) в течении времени, когда *прославление должно реализоваться, т. е. проистечь*.

То, что происходит в плоскости хронотопного понимания времени или в зависимости от его концептуализации — это, по сути дела, сближение настоящего (сей период) и будущего (смерть и воскресение); сего мира и вековечности (человеческого и божественного хронотопов); времен, как сей час, который уже пришел, и сей час, в который произойдет прославление Христа; времен прославления Отца и прославления Сына. А с временем будущего прославления Христа в форме своего воскресения сливается одновременность прославления слуг, которых, как предсказывает Иисус, Он привлечет к себе, когда «вознесен» будет «от земли» (Ин. 12:32).

Эпиграф к «Братьям Карамазовым», как видно, взят в качестве фрагмента того полного евангельского контекста пророчества, предсказания, главная семантическая линия которого развертывается вокруг проблемы времени, точнее, вокруг нахождения *действия «сего часа»* (момента, фрагмента в течении времени от настоящего к будущему), когда *событие прославления* может произойти и, главное, интерпретироваться по ходу сближения перетолкованных понятий, заложенных в прогрессе времени *от настоящего к будущему и обратно к настоящему*. По ходу толкований часа (который только придет, но, по сути дела, уже пришел) и прославления Иисуса (которое предвещается тем, что «пришел с неба глас» Отца) придается новый оттенок значению того часа и пространства, в которых суждено прославиться «Сыну Человеческому».

### **Осмысление пророчества как текста во взаимосвязи настоящего и прошлого**

Иисус является не простым посредником между Отцом и человеком. Своеобразным свойством его посредничества становится то, что такое действие воплощается в текстовой форме. А проблема текстуальности касается не только плана событий в рассказанной евангельской истории, но и его текстовой реализации в Новом Завете.

Пророчество о прославлении — это речевой акт предсказания, с которым, — как было указано выше, — теснейшим образом связано обращение Иисуса к Отцу с просьбой прославить имя Свое. Просьба выполняется путем артикуляции слова, высказанного в рамках перформативного акта. Пришедший с неба глас говорит: «...и прославил и еще прослаблю» (Ин. 12:28). Голос реализует прославление (как слово-действие), связывая прошлый акт («прославил») с будущим («еще прослаблю»). Перед нами интересное явление: речь идет не просто о том, что на стыке двух временных плоскостей появляется настоящее прославление, а данное перформативное слово-действие способно разыгрываться как раз в таком временном промежутке, который связывает прошлое и настоящее, как бы вырезая «сей час» из континуума течения времени от прошлого к будущему. Идея «сей час» связывает прославление Иисуса и акт прославления божественными словами. Произнесение божественных слов мотивировано словесной просьбой самого Иисуса в настоящем, но такое божественное самопрославление уже случилось ранее и по утверждению Бога также случится в будущем. Иисус играет роль посредника между прошлой и будущей речью Отца, которую Он адресует слушателям (публике): «...не для Меня был глас сей, но для народа» (Ин. 12:30).

Очень важным моментом является то, что «глас сей» Отца в «час сей» инициирован Иисусом, в то время как Отец «и прославил и еще прославит» имя свое. Это представляет собой ключевой компонент в толковании семантического сближения двух евангельских персонажей, Отца и Сына, а также временных пластов как настоящего и будущего, так и прошлого и будущего (эти пласты приводятся в эквивалентность, в определенную форму уподобления и слития). *Начало слова Отца по инициативе Сына* имеет выдающееся значение по той причине, что оно изменяет мотивировочный ход в артикуляции слова, прогрессирующей от Отца к Сыну.

*Инициатива Иисуса словом* в смысле просьбы к Богу прославить Себя собственным словом, таким образом, приобретает сильный семантический акцент, связанный с осмыслением соотношения прошлого и будущего в свете именно *теперешнего момента действия словом, изъятого из временного*

континуума, путем превращения его в весомый момент произнесения слова. В этом русле создается соотношение уже сказанного слова и еще предстоящего слова в гармонии с тем, как изменяется сам субъект-источник речи, точнее, его первичность. Иисус должен действовать согласно божественному слову, Он поступает по заповеди Отца: «...как заповедал Мне Отец, так и творю» (Ин. 14:31); ср.: «Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что́ сказать и что́ говорить. И я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что́ Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец» (Ин. 12:49–50)<sup>13</sup>. Говорить и творить в духе того и согласно тому, как сказал Отец, означает *предшествующее слову Иисуса*, в смысле *пред-слова* по отношению к Иисусову слову (это, по сути дела, *предсказание* в значении *того, что сообщено*, т. е. уже сказано; ср.: *zavět*. общеслав., производное от *zavětiti* «завещать», префикс. образования от *větiti* «советовать, говорить» — от *věť*, см. *вече*<sup>14</sup>). То, что уже сказано, соответствует *вечной жизни* (Ин. 12:50), но само *слово* может стать вечным лишь при условии, что оно повторяется. Иисус участвует в создании повторения именно тем, что Он просит Бога вернуться к акту прославления Своего имени, о чем затем утверждает глас с неба (Отца), что: «...и прославил и еще прославлю».

Творение Иисуса («так и творю») сводится к его вступлению в такую временную непрерывность, в которой Он Сам становится *инициатором повторения старого слова*. Этим Он не только выступает хранителем живой жизни в форме связывания старых и новых слов (заповедь) и славы Отца, но дает осознать значение настоящего как выделенного момента в преемственности между прошлым и будущим. К прославлению Отца в будущем принадлежит и то, что теперешние слушатели, верующие, будут помнить слова и действия Христа. Разница между непониманием в настоящее время и уразумением в будущем подчеркивается в тексте не один раз — см. комментарий Иисуса при умывании Им ног учеников: «...что́ Я делаю, тепер ты не знаешь, а уразумешь после» (Ин. 13:7).

<sup>13</sup> Курсив наш. — К. К.

<sup>14</sup> Этимологический онлайн-словарь русского языка Шанского Н. М. [Электронный ресурс]. URL: <https://lexicography.online/etymology/shanskuy/%D0%B7/%D0%B7%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D1%82> (01.10.2021).

## Прошлое как «старое слово» из Ветхого Завета: Книга Исаяи

Но в Евангелии в качестве *старого слова* постоянно упоминаются и соответствующие места Ветхого Завета. Как пример можно привести из той же 12-й главы Евангелия от Иоанна, откуда взята цитата для эпитафия к «Братьям Карамазовым», описание того, как ученики осознают вход Иисуса в Иерусалим (Ин. 12:16) в значении претворения в жизнь предписанного о Нем: «Ученики Его сперва не поняли этого; но когда прославился Иисус, тогда вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему» (Ин. 12:16). Отсылка к Книге пророка Захарии (Зах. 9:9) в данном месте приводится имплицитно, но вполне согласно структурной связи Ветхого и Нового Заветов. Связь между двумя Заветами можно понять в духе теологической герменевтики, предполагающей взаимоотношения двух крупных частей Библии согласно логике появления типов (префигурации, пробразы) и анти-типов (их исполнение)<sup>15</sup>. Особенно важным с точки зрения привлечения внимания к самому ветхозаветному прошлому евангельского текста является то, что в контексте безверия слушателей Иисуса возникает и явная ссылка на пророчество Исаяи о слепых глазах: «Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него, да сбудется слово Исаяи пророка: <...>. Потому не могли они веровать, что, как еще сказал Исаяя, “Народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их”. Сие сказал Исаяя, когда видел славу Его и говорил о Нем» (Ин. 12:37–41<sup>16</sup>).

Ветхозаветное место ссылки (Ис. 6:9) с его полным контекстом любопытно тем, что там определяется призвание Исаяи,

<sup>15</sup> Релевантность метода для текстового анализа см. в общеизвестных книгах Норттопа Фрая: [Frue, 1982]. Хотелось бы подчеркнуть, что эквивалентности в данных рамках интерпретируем как поэтически-семантический, а не теологический принцип порождения смысла.

<sup>16</sup> Курсив в источнике. — К. К. В «Тексте Евангелия с пометами Достоевского» отмечено, что в Евангелии от Иоанна стихи 38–40 в 12 гл. «отчеркнуты ногтем слева». Сервер “Евангелие Достоевского” (руководитель проекта: В. Н. Захаров), <https://philolog.petrsu.ru/fmdost/Gospel/index.htm> (30.11.2021).

который, очистившись одним из серафимов посредством горящего угля («и коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис. 6:7), ср.: «...я человек с нечистыми устами...» (Ис. 6:5)), может посвятить себя призванию служить посланником Бога после того, как он слышит вопрос Бога: «И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня. И сказал Он: пойди и скажи этому народу: слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите» (Ис. 6:8–9). Структура чередования слов Господа и прославляющих его серафимов и слов Исайи формируют последовательную смысловую линию. Сначала Исайя признается / раскаивается в том, что его уста нечисты: «И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Ис. 6:5). Лишь после формулировки самим Исайей такой жалобы совершается очищение его уст серафимом. Подобным образом Господь не от себя посылает Исайю к народу, а сам Исайя предлагает себя в качестве посланника. Вопросы Господа задают загадку в отношении субъекта действия, посредника: «кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?», на что Исайя добровольно напрашивается выполнить задачу («И я сказал: вот я, пошли меня»). Только в качестве ответной словесной реакции следует божественное слово с поручением, адресованным Исайе, передать слова Господа. А то, что посланник Бога должен передать словами народу, парадоксальным образом связано с тем событием, которое произошло с ним самим.

Речь идет о том, что он видел Господа в храме (Ис. 6:1). Подробно описывается его визуальный опыт (Ис. 6:2) и то, как он слышит речь окружающих серафимов, прославляющих Бога: «И взывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его! И поколебались верхи врат от гласа восклицающих, и дом наполнился курениями» (Ис. 6:3–4). В результате видения Исайей сцены с Господом и серафимами и слушания / слышания слов прославления Бога он признается в нечистоте своих уст, что и вызывает действие очищения. Исайя, следовательно, становится посланником Бога благодаря тому, что он видел Бога, слышал

речь, восхвалением творящую божественную славу, затем сформулировал собственное осудительное слово о себе и народе, а сделал это именно на фоне своего видения. Он выражает свое горе от нечистоты, внушая, что это горе берет свое начало от его видения: «...и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Ис. 6:5). На этом фоне сообщение, которое Исайя как божественный посланник должен передать народу о его неспособности видеть и слушать, о его глазах и ушах, гармонирует с тематическим ядром описания того события, которое случилось с самим Исайей лично, начиная с собственного видения. Он должен учить народ словами: «...слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите» (Ис. 6:9). Идея безрезультативности видения и слышания явно противопоставлена результативности действия видения и слышания Исайей. Он может посредничать между Богом и народом именно благодаря тому, что ряд 'видения (Бога) — слышания (божественного прославления серафимами) — формулировка собственного слова (раскаяние)', а затем выбор собственного призвания в форме ответа словом берут свое мотивировочное начало не в очищении Исайи горящим углем (действие серафима), а в самом первоначальном видении и слышании им описанной сцены в храме. Чтение полного ряда, в котором чередуются действия очами и устами, дает возможность интерпретировать слова серафима («...вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис. 6: 7)) как декодировку смысла той семантической линии, которая восходит к изначальному мотивировочному источнику, связанному с опытом Исайи.

Видимое переводится многократно в слово. Во-первых, Господь представляется, сидя «на престоле *высоком и превознесенном* и края риз Его наполняли *весь храм*». Топографическая высота (место престола) соотносится с идеей того «превознесения»<sup>17</sup>, которое воплощается в серафимовых словах прославления Господа. Они восхваляют Бога, реализуя его возвеличение в словесной формуле «Свят, Свят, Свят Го-

<sup>17</sup> См.: поднимать высоко, давать очень высокую оценку кому-либо, чему-либо; возвеличивать, восхвалять; см. внутреннюю форму слова со смыслом высоты (Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://1slovar.ru/d/ozhegov/18637/>).

сподь Саваоф! вся земля полна славы Его!». Превознесение как действие прославления словом выражается тавтологически: троекратно звучит святость; в имени Саваоф подчеркивается *всемогущество*, связанное затем с мотивом *полноты*, тоже выраженной двояко, — относительно земли фигурирует определение «вся», в аспекте предиката тематизируется полнота («полна»). Высокий и превознесенный престол как компонент видения, таким образом, получает соответствие в словесном переводе величия Бога, в прославлении, в котором выделяется мотив *полноты* с его атрибутом *всё (вся)*. При этом *полнота* и *вся* в прославлении составляют непосредственный перевод части описания видения: «...и края риз Его *наполняли весь храм*». В дальнейшем слова о *всемогуществе* Господа («*вся земля полна славы Его!*») — по функции своей: перевод видения в слово не в форме экфрастического описания, как в случае первоначального представления видения (с начала шестой главы), а в перформативном речевом акте, воплощающем семантическую модель славы — получают новое обозначение, новый, обратный перевод. Это происходит тогда, когда определяется эффект прославления: «И поколебались верхи врат от гласа восклицающих, и дом наполнился курениями» (Ис. 6:4). Возвращается мотив верхней позиции, соответствующей высокой духовной ценности, а событие, касающееся «верхов врат», совершается именно «восклицающими гласами», возвеличивающими Господа, что и влечет за собою подобную аудиальной визуальную полноту в храме, *наполнившемся курениями*. Этот последний элемент семантического ряда возвращает читателя библейского текста к точке, откуда отправилась вся сюжетная линия взаимных переводов между действиями видения и слышания, как микроактами, в которых участвует Исайя (Ис. 9:1–13).

В процессе указанной семантической последовательности наблюдается двойное осмысление субъектов действия. Чередование визуального и аудиального действий рифмуется с постоянной сменой их субъектов. Видение Исайи на событийном уровне изображения, как мы отметили, переводится в слова серафимов, образы которых затем возвращают чтение опять к фигуре Исайи. Он же в роли зрителя переживает новый опыт наполнения храма («курениями», после того,

как «края риз Его наполняли весь храм»); затем чередуются образы Исайи (раскаяние), Господа (вопрос) и вновь Исайи (ответ в виде формулировки призвания посланника), Господа (заповедь), после чего следует диалог между Богом и Исайей. Одновременно, благодаря тому что в первой части анализируемой шестой главы (Ис. 6:1–4) указанные переходы между видением и слышанием приводятся в пределах видения Исайи (от видения им Господа и серафимов в высоком и превознесенном пространстве до нового видения им высоты «верхов врат»), всё, что происходит, подчеркивает его субъектность. Он как субъект является носителем освоения визуального и слухового опыта и толкования. Действие серафима, совершаемое горящим углем, вступает в параллелизм с действием серафимов, реализованным словом прославления, поэтому адресованное Исайе слово, сообщающее о его очищении, оказывается мотивированным его собственным опытом. В структуре обрамления, которая выдвигает в центр субъектность Исайи, Серафимово слово приобретает значение итогового выражения всего того, что Исайя пережил на разных этапах своего видения. В результате он уже может говорить о собственной нечистоте, ссылаясь на свое видение. Как раз с этим новым словом соотносится смысл речи серафима: «... вот это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен». Исайя в этом месте опять переводит описание визуального опыта (действие углем) в описание слова («один из Серафимов» после действия «и сказал» (Ис. 6:6, 7)). Аналогично, в видении Исайи коренится возможность соотнести прославление Господа (его превознесение «глас[ом] восклицающих») и Его голос, приходящий из верхнего пространства. Сеть эквивалентностей, возникающих благодаря переводам мотивов видения и речи (со сменой субъектов), порождает четкую мотивировочную линию перевоплощения Исайи. Его видение обрамляет все семантические ходы, которые, следовательно, отмечают его собственный путь. Каждая новая эквивалентность обеспечивает ключ к декодировке его собственного внутреннего процесса. А конец ряда эквивалентностей в шестой главе Книги Исайи содержит его речь. Она в форме персонального повествования рассказывает о его собственной истории в библейском тексте.



Такой абстрактный семантический кульминационный пункт речи составляет новое обрамление ко всей главе, движущейся от видения Исайи в храме до его слова-рассказа о себе в релевантном сегменте Ветхого Завета. Там семантически все относится к его фигуре, и в центре стоит идея его инициативной функции. Иницируется им самим весь сюжетный ход его видения (он как бы самому себе адресует своим видением), подобно тому, как до прославления Господа сообщается и о серафимах, что «взывали они друг к другу», т. е. к самим себе. Прославление в Книге пророка Исайи будет соотноситься с местом из Евангелия от Иоанна, где Бог говорит от своего имени, что «и прославил и еще прославлю» (Ин. 12:28). Этими словами об акте самопрославления, воплощаемыми «с неба глас[ом]», расшифровывается смысл обращения Иисуса к Богу с просьбой: «Отче! прославь имя Твое» (Там же).

В указанном месте Евангелия от Иоанна текст напоминает читателю, что и Бог должен обратиться к самому себе в форме автокоммуникации. Контекстом данной идеи является ситуация, в которой Иисус выступает инициатором прославления Бога своим собственным словом, связывающим прошлое, настоящее и будущее. Этим инициаторством, в форме которого он отмечает божественную автокоммуникацию, как уже подчеркивалось ранее, Христос приобретает роль посредника (между землей и небом и между временными планами, следовательно, между разными онтологическими сферами, включая физическую и духовную). Посреднической ролью Иисуса и Исайи создается параллель между двумя фигурами. Оба посредничают в деле собственного перевоплощения (адресуют слово самим себе), что созвучно тому, что они помнят и подтверждают творческую функцию Бога. Поэтому могут стать его посланниками. Не случайно цитируется в Евангелии в контексте безверия («не могли они верить» (Ин. 12:39)) релевантная часть из Книги пророка Исайи — его слова, когда, по свидетельству Евангелия, он «видел славу Его и говорил о Нем» (Ин. 12:41)<sup>18</sup>. Ветхозаветное место, отождествляемое отсылкой, принадлежит к сообщению Господа о том, что Исайя должен сказать грешному народу:

<sup>18</sup> Курсив автора. — К. К.

«...слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите» (Ис. 6:9–10). Это есть то заповедальное обращение Господа к Исае, которое созвучно замыслу пережитого им в области видения и слышания. Как было указано, такой личный опыт как результат (уразумение Исаи) противопоставляется недостатку такого качества в грешном, неверующем народе.

### **Временная онтология значения изображающего и изображаемого слова — вербальность и визуальность**

Обнаруженные библейские места, по своим внутренним перекличкам в ходе совместного чтения релевантных частей Ветхого и Нового Завета, вместе составляют претекстуальный фон для интертекстуального толкования эпитафия к «Братьям Карамазовым» Достоевского. Вернемся к толкованию эпитафия в свете мотива умершего и умножающегося зерна, метафоризирующего судьбу Христа, свершившуюся самопожертвованием для будущего воскресения Его Самого и верующих в Бога. В этом свете *зерно* метафоризируется как *слово-учение* (новая заповедь) и как *целостный персонаж Христа как зерна* (по словам Достоевского: «образ Христа»<sup>19</sup>), как его личностное начало, из которого вырастает новая, вечная жизнь, новая вера, интерпретируемые в Новом Завете. Данный семантический пласт, в то же время, обогащается именно в сети тех смысловых взаимоотношений, которые были указаны выше. Они выдвигают в доминанту другое, дополняющее толкование, в центре которого стоит семантизация *слова — славы*, включающая в себя следующие моменты: проблему *инициации, посредничества, повторения, перевода (перереформулировки, обновляющего толкования) слова*. Эти вопросы вставлены в узкий контекст *онтологии времени*, в соотношение прошлого, настоящего и будущего в разных измерениях. Пророчество осмысляется не просто с точки зрения объекта предсказания, а толкуется прежде всего как воплощение ретро-перспективной перспективы (вспоминание в более поздний временной

<sup>19</sup> Ср.: «А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение» (ДЗ0: 11; 192). См. об этом: [Баршт: 24].

период того, как в прошлом было представлено осуществление чего-либо в будущем). Такая перспектива привлекает внимание к самому факту повторения слов, к соотношению предсказания и сказания с временной точки зрения настоящего. В настоящем данная связь осознается и толкуется в согласованности в ней предварительного и настоящего слова (предслова и слова). В этой перспективе можно интерпретировать слово, направленное на будущее при осознании того, что данное настоящее слово также будет подвергаться толкованию в будущем (когда оно вспоминается, создавая ретро-перспективную точку зрения). Тема *предсказания* и пророчества, следовательно, сама по себе включает в себя идею динамического процессуального развертывания смысла слова, *онтологию значения слова во времени*. В библейском тексте пророчество затрагивает двойную кодировку смысла слова: в аспектах *изображенного и изображающего слова*. Под первым подразумевается слово, которое приобретает значение в сюжете как действию, связанном с изображенным героем — см. высказывание слова как элемента событийного мира. Изображающее слово, со своей стороны, получает толкование не с точки зрения его содержания, т. е. в референциальном отношении (имея в виду, что Иисус говорит *о том, что* зерно умножается или Господь выбирает посланником Исаяю, объясняя ему *что* нужно передать в качестве поучения грешному народу — референт слова тогда появляется или с прямым, или с метафорическим значением). Изображающее слово интерпретируется с точки зрения его изображающих, обозначающих, сигнализирующих качеств. К таким чертам принадлежит оцениваемость слова как речевого акта, вставленного в ряд параллельных семантических контекстов акта высказывания.

Для примера приведем характеристику появления притчи Иисуса о пшеничном зерне в качестве речевого акта. Он возникает в контексте мотива *славы*, в момент просьбы к Иисусу: после того, как еллены «просили его (Филиппа. — К. К.), говоря: господин! нам хочется видеть Иисуса» (Ин. 12:21) и «Филипп идет и говорит *о том* Андрею; и потом Андрей и Филипп сказывают *о том* Иисусу» (Ин. 12:22) (курсивы в источнике. — К. К.), «Иисус же сказал им в ответ: пришел

час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 2:23). Таким образом, речевой акт характеризуется своей контекстуализированностью в ряду параллелизмов, создающих следующую последовательность: еллины хотят видеть Иисуса, просьба к Филиппу → Филипп передает данное желание Андрею (этим он включается в круг субъектов желания) → Андрей и Филипп вместе формулируют просьбу к Иисусу относительно желания видеть его (круг желающих расширяется до собирательности еллинов, Андрея и Филиппа). Слова Иисуса, таким образом, в ситуации возникновения данного речевого акта оказываются выполнением просьбы, касающейся возможности (у) видеть его. Происходит семантический перевод *видение* → *слово* со смысловой включенностью *видения в словах*. Следовательно, когда в ответ Иисус говорит о том, что «пришел час прославиться Сыну Человеческому», то прославление понимается как *видеть в слове образ славы*. Такая мысль будет, конечно, соотноситься с самим объектом речи (референтность) о пшеничном зерне, оттеняя значение *зерна* как *начало* творения, умножения — и этим метафорически усиливается сам референт речи (метафорическое значение интенсифицируется). Однако происходит и другое. Данным контекстом (см. указанные семантические элементы возникновения самого речевого акта) *слово* получает семантизацию с точки зрения его изображающих черт. Они сводятся к тому, что осмысливается место слова в ряду переходов, воплощающих *смену субъектов слова* (еллины → Филипп → Андрей → Филипп и Андрей → Иисус). Осмысливается и функция слова в ходе чередования *актов видения и речи* (это мы называем семантическими переводами) (см.: прогрессирующая *речь о том, что хотят видеть Иисуса* → *Иисус говорит образно/картинно* → *Иисус инициирует слово Бога* → *Он предсказывает «картиной»* своего вознесения с земли собственное воскресение (Ин. 12:32)).

Систематическое приведение характеристик слова в аспекте его изображающей функции, с одной стороны, не может создаваться без материи событийного действия. С другой, возможность семантизации слова в данном направлении (проблематика слова как изображающего, моделирующего, означающего) одновременно соотносится с его референтностью (план изображаемого, означаемого), так как постоянно

повышается степень метафоричности. Доказательством этому может служить то, что, читая данное место евангельского текста, усиливается осознание: в притче о пшеничном зерне действительно говорится о Иисусовом *слове* (*зерно: слово* получения, которое должно падать в землю сердца настоящих и потенциальных верующих). В то же время комплексное выражение *безверия* (см. весь событийный контекст стремления увидеть Иисуса как настоящего человека, посланника Бога) соотносит мотив *видения / зрения* с тем *пониманием*, которое означает приобретение веры. Именно в этот семантический пункт интегрируется отсылка к Книге пророка Исайи: «народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я исцелил их» (Ин. 12:40)<sup>20</sup>. Все это цитируется в Евангелии таким образом, что слова Исайи ставятся именно в смысловое окружение *славы*, точнее, *видения славы*: «Сие сказал Исайя, когда *видел* славу Его и *говорил* о Нем» (Ин. 12:41)<sup>21</sup>. Это наглядно показывает, что мотив видения как родственный мотиву уразумения (см. особенно уразумение сердцем) составляет семантическую линию *безверия* и *приобретения веры*, рифмуясь с основным замыслом притчи о пшеничном зерне, которую Иисус рассказывает, потому что «столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него» (Ин. 12:37). Событийная мотивировка связывания притчи о пшеничном зерне и отсылки к Книге пророка Исайи, таким образом, действительно коренится в том мотиве видения, который неотрывен от действия, воплощаемого в жизненной истории Христа: он уже явил много чудес народу («пред ними», т. е. на его глазах «сотворив» эти чудеса), а толпа все же осталась скептической. После сотворения чудес, послуживших доказательством для глаз, Иисус должен превратить их опять в слово, и в самом слове сохранить визуальное изображение.

На уровне микросюжета это также разыгрывается в описании торжественного входа Господня в Иерусалим, в процессе чередований (взаимных переводов) визуального и словесного опыта. Идя навстречу Иисусу, ему восклицают

<sup>20</sup> Курсив в источнике. — К. К.

<sup>21</sup> Курсив автора. — К. К.

осанну, восхваляя (прославляя) его словами «благословен Грядущий во имя Господне, Царь Израилев!» (Ин. 12:13), а когда видят его, сидящего на осле, «как написано» (Ин. 12:14), ученики все же не понимают в данный момент зрелище и те слова, которые помнит евангелист в форме отсылки к месту Книги Захарии, предрекающему данное событие ср. (Зах. 9:9): «се, Царь твой грядет» (Ин. 12:15). В то же время предсказывается для будущего, что «когда прославился Иисус, тогда вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему» (Ин. 12:16). В рамках семантических переходов от видения к слову и обратно выделяется также идея чередования разнообразных форм появления слова, принадлежащих не только к разным временным пластам, но и к различным текстам. Здесь имеется ссыла на более поздний этап развертывания самого Евангелия и на одно из его претекстуальных мест в Книге пророка Захарии, а также на более ранний рассказ о чудотворении Иисуса, ведь «потому и встретил Его народ, ибо слышал, что Он сотворил это чудо» (Ин. 12:18) (см. в Ин. 12:17<sup>22</sup> о свидетельствовании народом, бывшим «с Ним *прежде*», воскрешения Лазаря).

Следовательно, если, с одной стороны, мотив *слово* заложен в событийном мире, то, с другой стороны, можно утверждать, что приведение характерных черт, изображающих, означающих свойств слова (второй код из двойной кодировки мотива) выделяет само означаемое *слово* (слово как значение со своим референтным содержанием, как вера, слава и т. д.). Однако мы отделили друг от друга два типа кодировки по той причине, что рядом с указанной функцией семантизации *слова* в перспективе его означающих / моделирующих свойств, выделяются такие его атрибуты, как *посредническая функция слова между субъектами речи* и его *переводческая натура* по ходу повторов. Эти аспекты несут информацию не только о том, *что* говорится словом (его референт), а семантизируют слово и в другом направлении: осмысливается мотив *слово* в контексте сюжетосложения и в перспективе построения текста в целом, а также в его метапоэтическом определении.

---

<sup>22</sup> Курсив в источнике. — К. К.

### **Библейская интертекстуальность как семантический и семиотический перевод: от пред-слова к пост-слову**

Интертекстуальная связь тех частей Евангелия от Иоанна и Книги пророка Исайи, которые подробно подвергались изучению выше, раскрывают ход чередования двусторонних семиотических переводческих процессов осмысления *видения* и *слова* (см. создание визуальной модели речевой модели означивания внутри художественного текста). Такой ход обеспечивает динамику самого библейского дискурса, который все точнее и точнее объясняет семантическую природу своих мотивов и художественную логику их развертывания, доводя абстрактное смыслоопределение до понятия *текста* как художественного произведения. Мотивы дискурса получают последовательные переформулировки, а на самом высоком уровне семантической абстракции появляется понятие художественного текста Библии, к которому — с метапоэтической отвлеченностью — относятся те же мотивные варианты и атрибуты *слова* и *славы* в плане авторефлексивности.

Разные ходы микропереводов, как мы могли в этом убедиться, в то же время обращают внимание и на смены субъектов слова / речи (см., помимо прочего, такую разновидность семантической последовательности как 'Исайя → серафим → Бог → Исайя →...', а в рамках интертекстуального продолжения внутри Библии: 'Иисус → Бог → Иисус →...'). Смены субъектности ставят в центр вопрос *инициации* и *продолжения* и проблему *посредничества*, а тем самым особенный акцент получает проблема субъекта творения, подводя к модели самотворения. Когда в изучаемом месте Евангелия при представлении собственной славы («пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12:23) — рамка для открытия притчи о пшеничном зерне) Иисус инициирует прославление Бога Им Самим (рамка закрытия притчи), а затем самопрославление Бога хранит в себе память о прошлом начале такого действия и его будущих повторах, то многократно кодируется вопрос *первенства* и *посредничества*. Слово Отца безусловно должно быть *первым* и *первоначальным*, однако, без посредничества Иисуса память о таком первенстве может легко потеряться. То же самое подчеркивается и в параллельном месте в Книге Исайи.

Как серафимы, так и сам Исая, со своей активностью многократных переводов слова в другие представления в виде визуальной его модели, активно участвуют в творении памяти божественной сущности, а без такого посредничества Исая не мог бы выполнить роль посланника Господа. Соотношение *первого / первоначального / изначального слова* и продолжения слова в форме *вторичного его появления* определяется во временном континууме постоянной реляционности *пред-слова* и *пост-слова*, в которой второе приобретает свой смысл лишь в рамках *памяти*. *Память слова как память текста* в контексте переводов разъясняет вторичное слово как *слово интерпретации*, которое обеспечивает *новое толкование в новой форме*, т. е. обновленную интерпретацию. Такие постоянные обновления предыдущих слов обеспечивают континуитет, вырисовывающий как путь Иисуса в Евангелии, так и процессы смыслопорождения в евангельском тексте, а также смысл перехода от Старого Завета к Новому Завету.

### Список литературы

1. Баршт К. А. О внутренней «почве» Ф. М. Достоевского. К проблеме типологии персонажей писателя // Достоевский и современность. Материалы XXI Международных Старорусских чтений 2006 года. Великий Новгород, 2006. С. 22–34.
2. Бондаревская О. А. Эпитаф как ключ к художественному толкованию романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Ключевое слово «Зерно» // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2007. № 4. С. 80–83.
3. Захаров В. Н. Достоевский и Евангелие // Евангелие Ф. М. Достоевского: в 3 т. Тобольск: Возрождение Тобольска, 2017. Т. 2: Исследования. Материалы к комментарию. Сибирская тетрадь Достоевского / сост. В. Н. Захаров. С. 7–62.
4. Кроо К. Еще раз о тайне гимна в романе «Братья Карамазовы». «Элевзинский праздник» — мистерия гимна // Достоевский и мировая культура: альманах. СПб.: Серебряный век, 2004. № 20. С. 170–192.
5. Кроо К. «От автора» к читателю «Братьев Карамазовых» Тайна, чудо и авторитет — герменевтическая перспектива в предисловии романа // SlavVaria. 2021. № 1. С. 65–75.
6. Тихомиров Б. Н. Задачи и принципы комментирования библейских интертекстов Достоевского // Евангелие Ф. М. Достоевского: в 3 т. Тобольск: Возрождение Тобольска, 2017. Т. 2: Исследования. Материалы к комментарию. Сибирская тетрадь Достоевского / сост. В. Н. Захаров. С. 787–938. (а)



7. Тихомиров Б. Н. Отражения Евангельского Слова в текстах Достоевского. Материалы к комментарию // Евангелие Ф. М. Достоевского: в 3 т. Tobol'sk: Возрождение Tobol'ska, 2017. Т. 2: Исследования. Материалы к комментарию. Сибирская тетрадь Достоевского / сост. В. Н. Захаров. С. 109–786. (b)
8. Andrew J. For Men Only? Dostoevskii's Patriarchal Vision in *The Brothers Karamazov* // *Aspects of Dostoevskii: Art, Ethics and Faith* / ed. by Reid R. and Andrew J. Amsterdam; New York: Rodopi, 2012. P. 187–240.
9. Blank K. Text and Epigraph. “The Way of the Grain”: Teaching *The Brothers Karamazov* through the Novel's Epigraph // *Teaching Nineteenth-Century Russian Literature: Essays in Honour of Robert L. Belknap (Art Rossica)* / ed. by D. Martinsen, C. Popkin, I. Reyfman. Boston: Academic Studies Press, 2014. P. 67–81.
10. Cockerill G. L. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2012. 792 p. (Series: *The New International Commentary on the New Testament*.)
11. Connolly J. W. Dostoevskij's Guide to Spiritual Epiphany in “*The Brothers Karamazov*” // *Studies in East European Thought*. 2007. Vol. 59. No. 1/2. P. 39–54. (Dostoevskij's Significance for Philosophy and Theology.)
12. Emerson C. Zosima's “Mysterious Visitor”: Again Bakhtin on Dostoevsky, and Dostoevsky on Heaven and Hell // *A New Word on The Brothers Karamazov* / ed. by Jackson R. L. Evanston: Northwestern University Press, 2004. P. 155–179.
13. Frye N. *The Great Code: The Bible and the Literature*. Toronto: Academic, 1982. 261 p.
14. Frye N. *Words with Power: Being a Second Study of the Bible and Literature*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1990. 342 p.
15. Hatzfeld K. H. *Sensual Holiness: The Paradoxical Collision of Forms in The Brothers Karamazov: a thesis submitted to the College of Liberal Arts and Sciences in partial fulfillment of the requirements for the degree Master of Arts in English*. Azusa, California, 2021.

### References

1. Barsht K. A. On the Internal “Soil” of F. M. Dostoevsky. To the Problem of Typology of the Writer's Characters. In: *Dostoevskiy i sovremennost'. Materialy XXI Mezhdunarodnykh Starorusskikh chteniy 2006 goda [Dostoevsky and Modernity. Proceedings of the 21st International Staraya Russa Conference of 2006]*. Novgorod the Great, 2006, pp. 22–34. (In Russ.)
2. Bondarevskaya O. A. Epigraph as a Key to the Artistic Interpretation of the Novel by F. M. Dostoevsky “*The Brothers Karamazov*”. Keyword “Grain”. In: *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki [Tambov University Review. Series Humanities]*, 2007, no. 4, pp. 80–83. (In Russ.)
3. Zakharov V. N. Dostoevsky and the Gospel. In: *Evangeliye F. M. Dostoevskogo: v 3 tomakh [The Gospel by F. M. Dostoevsky: in 3 Vols]*. Tobolsk, Vozrozhdenie Tobol'ska Publ., 2017, vol. 2, pp. 7–62. (In Russ.)

4. Kroó K. Once Again About the Secret of the Hymn in the Novel “The Brothers Karamazov”. “The Eleusinian Feast” — the Mystery of the Hymn. In: *Dostoevskij i mirovaya kul'tura: al'manakh* [Dostoevsky and World Culture: Almanac]. St. Petersburg, Serebryanyy vek Publ., 2004, no. 20, pp. 170–192. (In Russ.)
5. Kroó K. “From the Author” to the Reader of “The Brothers Karamazov”. Mystery, Miracle and Authority — Hermeneutic Perspectives in the Preface to the Novel. In: *SlavVaria*, 2021, no. 1, pp. 65–75. (In Russ.)
6. Tikhomirov B. N. Tasks and Principles of Commenting on the Dostoevsky’s Biblical Intertexts. In: *Evangelie F. M. Dostoevskogo: v 3 tomakh* [The Gospel of F. M. Dostoevsky: in 3 Vols]. Tobolsk, Vozrozhdenie Tobol’ska Publ., 2017, vol. 2, pp. 787–938. (In Russ.) (a)
7. Tikhomirov B. N. Reflections of the Gospel Word in Dostoevsky’s Texts. Materials for Comments. In: *Evangelie F. M. Dostoevskogo: v 3 tomakh* [The Gospel of F. M. Dostoevsky: in 3 Vols]. Tobolsk, Vozrozhdenie Tobol’ska Publ., 2017, vol. 2, pp. 109–786. (In Russ.) (b)
8. Andrew J. For Men Only? Dostoevskii’s Patriarchal Vision in “The Brothers Karamazov”. In: *Aspects of Dostoevskii: Art, Ethics and Faith*. Amsterdam, New York, Rodopi Publ., 2012, pp. 187–240. (In English)
9. Blank K. Text and Epigraph. “The Way of the Grain”: Teaching “The Brothers Karamazov” Through the Novel’s Epigraph. In: *Teaching Nineteenth-Century Russian Literature: Essays in Honour of Robert L. Belknap (Art Rossica)*. Boston, Academic Studies Press Publ., 2014, pp. 67–81. (In English)
10. Cockerill G. L. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publ., 2012. 792 p. (Series: The New International Commentary on the New Testament.) (In English)
11. Connolly J. W. Dostoevskij’s Guide to Spiritual Epiphany in “The Brothers Karamazov”. In: *Studies in East European Thought*, 2007, vol. 59, no. 1/2, pp. 39–54. (Dostoevskij’s Significance for Philosophy and Theology.) (In English)
12. Emerson C. Zosima’s “Mysterious Visitor”: Again Bakhtin on Dostoevsky, and Dostoevsky on Heaven and Hell. In: *A New Word on “The Brothers Karamazov”*. Evanston, Northwestern University Press Publ., 2004, pp. 155–179. (In English)
13. Frye N. *The Great Code: The Bible and the Literature*. Toronto, Academic Publ., 1982. 261 p. (In English)
14. Frye N. *Words with Power: Being a Second Study of the Bible and Literature*. San Diego, Harcourt Brace Jovanovich Publ., 1990. 342 p. (In English)
15. Hatzfeld K. H. *Sensual Holiness: The Paradoxical Collision of Forms in “The Brothers Karamazov”: a Thesis Submitted to the College of Liberal Arts and Sciences in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts in English*. Azusa, California, 2021. (In English)

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

**Кроо Каталин**, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой русского языка и литературы, Университет имени Лоранда Этвёша (Egyetem tér, 1, Будапешт, Венгрия, 1053); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8318-6856>; e-mail: [krookatalin@freemail.hu](mailto:krookatalin@freemail.hu).

**Katalin Kroó**, PhD (Philology), Professor, Head of the Department of Russian Language and Literature, Eötvös Loránd University (Egyetem tér 1, Budapest, 1053, Hungary); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8318-6856>; e-mail: [krookatalin@freemail.hu](mailto:krookatalin@freemail.hu).

**Поступила в редакцию / Received** 30.11.2021

**Поступила после рецензирования и доработки / Revised** 16.01.2022

**Принята к публикации / Accepted** 20.01.2022

**Дата публикации / Date of publication** 14.02.2022