

ПУШКИН В XX ВЕКЕ



М.Ф.МУРЬЯНОВ

ИЗ СИМВОЛОВ И АЛЛЕГОРИЙ  
ПУШКИНА

---

Москва  
1996

**1799**



**1999**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт мировой литературы им. А.М.Горького  
Пушкинская комиссия

Серия «Пушкин в XX веке»  
Выпуск II

Руководитель издания  
В.С.НЕПОМНЯЦКИЙ

М.Ф.МУРЬЯНОВ

**ИЗ СИМВОЛОВ И АЛЛЕГОРИЙ  
ПУШКИНА**

**«НАСЛЕДИЕ»  
МОСКВА  
1996**

УДК 882.09-1 + 929 Пушкин

Издание "Пушкин в XX веке" осуществляется по программе  
"Наука — Москве" и финансируется АО МКНТ  
при Правительстве Москвы

Руководитель проекта В.Е.БЛИНОВ

Рецензенты:

академик РАН О.Н.ТРУБАЧЕВ

кандидат филологических наук С.Г.БОЧАРОВ

ISBN 5-201-13245-6

© "Наследие" 1996

© Изольда Викторовна Мурьянова



## Предисловие

Пушкинские тексты читаются сегодня русистами всего мира как творения великого европейца русского происхождения, европейца, отличающегося тем, что деспотическое русское государство ни разу не позволило ему увидеть Европу своими глазами.

Короткая жизнь Александра Сергеевича Пушкина (6.VI.1799, Москва — 10.II.1837, Петербург), русского дворянина, знавшего свою родословную на глубину до Киевской Руси, началась на исходе эпохи Просвещения. Просвещение было для России светом заемным, идущим с Запада. Оно насквозь европеизировало русскую дворянскую культуру, в отчем доме Пушкина библиотека была в основном французской. Пушкин-отрок был современником наполеоновской эпопеи, вовлекшей Россию в европейские дела настолько далеко, что русская армия единственный раз в своей истории вступила в Париж. Воспитание Пушкина в привилегированном учебном заведении — Царскосельском лицее было вполне европейским, при выпуске знание им французской словесности было отмечено высшей похвалой. Общение в петербургском свете, в которое окунулся по окончании курса наук молодой поэт, происходило по правилам хорошего тона на французском языке — а это, как понятно не одним филологам, выражает собой целую систему интеллектуальных предпочтений не только в выборе слов.

Не следует однако преувеличивать в нашем воображении реальную функцию этой системы предпочтений в духовной жизни нормально развивающейся нации. Ни нация в целом, ни ее наиболее напитавшаяся французской культурой часть, то есть дворянство, отнюдь не осознавали себя неким неполноценным придатком Франции. Чувство собственного достоинства объективно проверилось Отечественной войной 1812 года. Русские офицеры объяснялись между собой по-французски даже в Бородинском сражении — факт чудовищный, если подходить к нему с мерками последующих войн, на любых театрах военных действий. Итог Отечественной войны общеизвестен. Гораздо менее известна одна ее особенность, по понятным причинам не афишировавшаяся советскими историками: русские офицеры, то есть дворяне, не дали из своей среды ни одного предателя (среди попадавших в плен рядовых, то есть крестьян, единичные случаи измены были)<sup>1</sup>. В сознании думавших по-французски русских дворян пушкинского поколения все находилось на своем, правильном месте.

Не так гармонично, не так убедительно сложились пропорции внутри обильной исследовательской литературы о самом выдающемся сыне этой эпохи — Пушкине, “умнейшем человеке в России”, по известному отзыву Николая I, высказанному в сентябре 1826 г.

Признаки зависимости Пушкина от знакомых ему произведений западноевропейских литератур искались и продолжают искаться, определились более или менее надежные контуры всей совокупности того, что Пушкин где-либо изучал, прочитал, пролистал или поставил на полку своей библиотеки неразрезанным. Пушкин пушкиноведов предстает ненасытным в чтении больших и малых западных авторов, обладающим цепкой, точной памятью на все когда-либо прочитанное. Русистов этот портрет мог бы повергнуть в некоторое недоумение отсутствием соизмеримых данных по освоенно Пушкиным родной словесности и наличием собственноручного пушкинского наброска под выразительным названием “О ничтожестве литературы русской” (1834).

Может ли великий национальный поэт любого народа вырасти на подобном соотношении своего и чужого в исходных данных? Не верится без теоретического доказательства, но нет заметных признаков того, что сама постановка вопроса о построении такого рода доказательства где-либо намечалась. Продолжаются эмпирические сличения пушкинских текстов с западноевропейскими, литературоведы-профессионалы и любители радуются каждому обнаруженному сходству и несходству.

Есть настоятельная потребность в новых идеях, реализация которых проложила бы пути к осмыслению народности Пушкина, его духовной связи с русской почвой — не столько по ее поверхности, сколько в глубину. Возможности филологии для вхождения в глубину сегодня, конечно, уже не те, какие были для современников Пушкина, писавшего в наброске “О ничтожестве литературы русской”: “Старинные наши архивы и вивлиофики, кроме летописей, не представляют почти никакой пищи любопытству изыскателей. Несколько сказок и песен, беспрестанно поновляемых изустным преданием, сохранили полужизненные черты народности, и “Слово о полку Игореве” возвышается уединенным памятником в пустыне нашей древней словесности”.

“Старинные наши архивы и вивлиофики” содержательнее не стали, археология и кладоискательство обогащают, к сожалению, не хранилища древних пергаменов. Но внутренний потенциал, развившийся за прошедшие более чем полтора века в русской и мировой медиевистике, открыл путь к прочтению тех же самых материалов с совсем другим результатом. Это — по нашему убеждению, первое, что нужно применить к пушкиноведению. Можно ожидать возражения, что предлагаемое новое прочтение не будет соответствовать видению текста самим Пушкиным и потому в принципе не может считаться приемлемым. Ответим на это, что и мы принадлежим своему времени и не

в состоянии, вникая в старый текст, вдруг по собственному желанию перестать знать то, чего еще не знали его современники и наполниться всем, что знали они. Уже древние греки заметили, что невозможно дважды войти в одну и ту же реку.

Какой хронологический диапазон отечественной истории представляет интерес для пушкиноведения? Какими терминами его обозначить? Древняя Русь? На эту ли глубину уходит корневая система феномена культуры, имя которому — Пушкин? И каковы границы диапазона, именуемого древней Русью?

Начнем с последнего вопроса. Обычно границей между Русью древней и Русью новой считают переломный период правления царя Петра I (1682/89-1725). Сейчас это дает известные удобства для периодизации истории русской литературы. Но для Пушкина литература XVII века — к примеру, все относящееся к Борису Годунову и Петру I — еще не была древней, слишком мало времени успело пройти. Если признать такое время достаточным, то и нам пора считать древнерусским поэтом не только Державина, но и Тютчева.

Начинается отсчет времени древней Руси “Повестью временных лет” 852 годом: “Въ лѣт(о) 6360 ... нача са прозывати Руска земля”, на том основании, что в этом году “приходиша Русь на Ц(а)рьгородъ • тако пишется в лѣтописаньи гречьстѣмъ”<sup>2</sup>. В это время славянской письменности еще не существовало, о датах событий дописьменного периода киевский летописец мог справляться только у византийцев. Похоже однако, что эта дата никакого значения для работы пушкинского воображения не имела. Оно забиралось значительно глубже, на просторы первых страниц карамзинской “Истории государства Российского”, повествующих о Северном Причерноморье по данным греко-римских античных авторов. То, что у палеославистов ставится раньше древнерусского и охватывается понятием прарусского, для пушкинской интуиции не только существовало, но и имело, как увидим далее, немалую притягательную силу.

Прибыв в ссылку как раз в Северное Причерноморье, Пушкин с особенной остротой испытал на себе то, что называют *чувством места*. Это чувство было подготовлено в молодом поэте филологической выучкой. В составе первого поколения царскосельских лицейстов он участвовал в знаменательном ритуале: “В лицейском саду первый курс поставил памятник в виде гранитной плиты с надписью *genio loci primus cursus exiit*”<sup>3</sup>, “гению места первый курс воздвиг”. Достойна внимания идея этого несохранившегося памятника, не имеющего повторов в русской культуре. Чествуемый им *гений* (этимологически — от глагола *genegē* “рождать”) — чисто римское понятие. После падения Трои Эней отправился в скитания по морю, а прибыв в Лациум, область еще не существовавшего Рима, совершил моление к *гению места* — так начинается мистерия общения с таинственным духом-хранителем территории, о котором жрецы римской религии старались говорить как можно меньше. *Гений*

места, гений человека — это то немногое, о чем знают, и только по названию, латинисты нового времени. Гений имел ясно выраженное отношение к челу: “frontem genio (esse consecratam) unde venerantes deum tangimus frontem”<sup>4</sup>, “чело (посвящено) гению, поэтому, воздавая почести богу, мы прикасаемся к челу”. Позже, в черновой рукописи “Воспоминания” (1828), Пушкин проговаривается о примете, по которой безошибочно определяется, сколь глубоко захватила его мысль о гениях, ведь

Две тени милые, — два данные судьбой  
Мне ангела во дни былые

как раз своей двойственностью говорят о том, что они не имеют к православной ангелологии никакого отношения, а к гениям римской религии — отношение самое непосредственное<sup>5</sup>. Прививка этого знания — лучший показатель филологичности атмосферы, окружавшей первых лицестов, причем проявилось оно только у Пушкина.

В Северном Причерноморье пишется осенью 1823 г. вторая глава “Евгения Онегина”, события которой разворачиваются в сельской глуши. Глава имеет эпиграф, обращающий на себя внимание двуязычностью, но вместе с тем звуковым сходством написанного на двух языках:

O rus!  
Hor.  
O Русь!

Сегодня читатели “Евгения Онегина” знают, что это — каламбур, что латинское существительное rus “деревня, пашня, деревенский характер, деревенщина” по чистой случайности совпадает в звуковом облике с возникшим в совсем другом языке этнонимом Русь, к тому же более поздним. Поняне этимология имени Русь — нерешенная проблема, насчитывающая ряд взаимоисключающих гипотез, а в 1823 г. этимологической науки, заслуживающей этого названия, вообще не существовало. Обучение латыни, в том числе чтении Горация, из которого взят эпиграф (Сатиры II,6), наводило каждое новое поколение учащихся — русских прежде всего — на мысль, что Русь и rus сродни не только по сходству звучания, что уж очень присуща Руси деревенская патриархальность и противен ее природе урбанизм, почему-то всегда оказывавшийся иноземным — византийским, ганзейским, романским, ориентальным. Враждебен Руси и Петербург, где русского только и есть, что кости строителей, на которых он воздвигнут не знаям жалости к людям, ненавидевшим русскую патриархальность Петром I.

В условиях первой четверти XIX в. соединение в одном эпиграфе горадианского O rus! и русского O Русь! означает нечто большее, нежели остроумный светский каламбур. Это — нотка ностальгического зова к неведомым первоначалам, угадываемым поэтической интуицией там, где их впоследствии подтвердит сравнительная языковедение: в великом целом архаической срединно-номерской культуры, включающем в себя Северное Причерно-

морье и дунайскую прародину славян. Латинский и русский миры сомкнулись не только онегинским эпиграфом, но и воображаемой встречей на дунайском берегу двух сосланных туда поэтов — Овидия и Пушкина, когда непреклонное время отступило перед силой *чувства места* (“К Овидию”, 1821).

Искать русское в духовном мире Пушкина следует начиная с этой хронологической вехи, с античности, как ни мало есть точек опоры в бесписьменном прарусском периоде.

Для Пушкина, как и для Карамзина, раннее, дославянское прошлое Северного Причерноморья было началом отечественной истории, бессмертные *гении места* не меняют привязанности, она — навечно.

Находясь на юге, в Причерноморье, и приступая к лепке центральной фигуры в сонме своих поэтических образов, Пушкин дает ей имя Онегина — ономастическую привязку к противоположной, поздно колонизованной оконечности русской державы, где река Онега впадает в Белое море, и откуда никогда не было достойного упоминания прилива в список фамилий русского дворянства, к которому Онегин принадлежал. Евгений Онегин — художественная фикция, но он потому *Онегин*, что его творцу нужно было обозначить полноту пространственного диапазона Руси, простирающейся от Черного до Белого морей. Фамилия — константа рода, в противоположность личному имени, выбираемому под влиянием переменных факторов быстротекущей жизни. Евгений Онегин, рожденный в 1795 г. — сын века Просвещения. Его личное имя практически не встречается в летописях древней Руси и анналах византийской истории, оно представляет собой дань дворянской моде на все западное, но этимологически оно греческое и происходит от *εὐγενής* “благородный”, что совпадает с мнением Пушкина о нравственной сущности своего героя:

Не в первый раз он тут явил  
Души прямое благородство. (IV, 18)

К тому же, небесный патрон русских Евгениев отыскивался в мариологе как соименный епископ Херсонеса Таврического на рубеже III-IV вв., чествуемый по православному календарю 7 марта.

Такова Русь во времени и пространстве. Что вобрал в себя русский художник слова из этого вместилища — филологическая задача первостепенной важности. “Когда же речь идет о фигурах такого масштаба, как Пушкин, то решение указанной задачи приобретает и еще один смысл — определение того, как некий “культурный” субстрат (сигнал, импульс) пресуществляется в результате гениального творчества”, и здесь приходится считаться с тем, что “в текстах Пушкина обнаружимы следы явно не читанных им источников”<sup>6</sup>.

Примененный В. Н. Топоровым глагол *пресуществляется* неупотребителен в литературоведении, но он лучше других выражает чудо творческого акта. Собственное значение глагола на-

ходится в сфере литургического богословия, он описывает *тайну веры* (*mysterium fidei*) — превращение хлеба и вина в плоть и кровь Бога. Применимость такого образа к рождению стиха одобрена самим Пушкиным<sup>7</sup>.

Один и тот же пушкинский образ может видаться по-разному, полностью менять свое содержание — в зависимости от того, включена ли в видение медиевистическая ретроспектива. Воздвигнутый в екатерининскую эпоху петербургский памятник ключевой фигуре русской истории на переломе от Руси древней к Руси новой, императору Петру I, сегодня видится в массовом сознании как объект любования; изображения памятника функционируют как величественная эмблема красивейшего в мире города, уместная и на коробке шоколадных конфет, и в обрамлениях групповых фотографий выпускников ленинградских учебных заведений, и как начальный кадр всех фильмов “Ленфильма”. Общепринятое, хотя и неофициальное название этого памятника — *Медный Всадник*, то есть такое, как назвал его Пушкин в одноименной поэме (1833). Этим путем Пушкину приписывается такое же пониманис памятника, какое существует сегодня в массовом сознании. Отступает на задний, незаметный план жуткая, апокалиптическая картина ночного преследования убегающего человека в финале поэмы:

...озарен луною бледной,  
Простерши руку в вышине,  
За ним несется Всадник Медный  
На звонко-скачущем коне.

Медиевистам видно в колорите этой картины то, чего не знают другие читатели: бронзовый по материалу, иззелена-черный по цвету патины памятник Петру I, которого в русском народе втайне считали Антихристом, получил здесь подсветку *луною бледной*. В этом — прозрачный намек на св. Писанис: *И видѣхъ, и се конь блѣдъ, и сѣдащій на немъ, има емѹ смерть, и адъ идаше въ слѣдъ егѹ* (Апокалипсис 6,8). Старый спор о колористическом значении эпитета *блѣдъ* (в оригинале *χλωρός*, в латинской Вульгате *pallidus*) завершился в современной библиестике представлением, что это — зеленоватый (по-французски — *verdâtre*) цвет разлагающегося трупа<sup>8</sup>.

Автору, сотруднику древнерусского отдела Института мировой литературы, предоставили возможность сосредоточиться на творчестве Пушкина. Главную роль в этом сыграл А. С. Курилов. Рецензенты О. Н. Трубачев и С. Г. Бочаров прочли рукопись книги под углами зрения своих специальностей палослаvista и пушкиниста, их критические замечания были полностью учтены.

Свои первые опыты по пушкиноведению автор начинал под наблюдением академика М. П. Алексева. Его светлой памяти посвящается этот труд.

### Примечания

- <sup>1</sup> На это обратил наше внимание знаток военной темы в русской классической литературе, в прошлом ответственный секретарь журнала "Известия АН СССР. Серия литературы и языка" доктор филологических наук А. И. Кузьмин.
- <sup>2</sup> Полное собрание русских летописей. Т.1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Л., 1926. С.17.
- <sup>3</sup> Кобеко Д. Ф. Императорский Царскосельский лицей. СПб., 1911. С.113-114.
- <sup>4</sup> Schilling R. Genius // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1978. 10.Bd. Sp.57.
- <sup>5</sup> Boyancé P. Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine // Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. Paris, 1935. Т.9. P.189-202.
- <sup>6</sup> Топоров В. Н. О "скрытых" литературных связях Пушкина // Пушкинские чтения в Тарту. Таллинн, 1987. С.7-8.
- <sup>7</sup> Мурьянов М. Ф. Поэтика старославянизмов // Сравнительное изучение литератур: Сборник к 80-летию академика М. П. Алексеева. Л., 1976. С.16-17.
- <sup>8</sup> Мурьянов М. Ф. К интерпретации старославянских цветообозначений // Вопросы языкознания. 1978. № 5. С.101-102.

## Глава I

### Что Пушкин называл символами и аллегориями

Человек древней Руси мыслил символами. Они имеют перво-степенное значение в нужной филологам научной реконструкции его ментальности, а если подразумевать человека далекого прошлого, причастного к искусству слова — то ментальности религиозной. Языческой или христианской — для насыщенности символами не имеет значения, от смены религии изменится только репертуар символов. Сменяющие друг друга религии всегда отличались взаимной нетерпимостью, но просвещенный пушкинский век относился к проблеме уже иначе, пытливо интересуясь обоими репертуарами и сверх того средиземноморской античностью. А в наше время, как заметил Мирча Элиаде, “историк религии в гораздо большей мере, чем кто-либо другой, привносит сюда то качество, которое делает его пролагателем новых путей в познании символов; его документы одновременно и полнее, и взаимосвязаннее, нежели те, которыми располагают психолог и историк литературы, он их берет из самих истоков символического мышления. История религий — это то царство, где буквально наталкиваешься на архетипы, а психология и литературоведение занимаются лишь их отдельными разновидностями, которые только приближаются к этой теме”<sup>1</sup>.

Среди множества символов, которые можно выявить в художественной ткани пушкинских текстов, наиболее отчетливы те, которые названы символами самим Пушкиным. В этих случаях особенно велика вероятность того, что речь идет не о только что рождающемся, а о традиционном символе, применение которого представляет интерес для характеристики исторического кругозора поэта. Само собой разумеется, что границы смежных понятий *символ* и *аллегория* в представлениях Пушкина были не такими, какими они сложились в современной науке; данные для знания пушкинской точки зрения надо взять из анализа тропов, которые определены как символы и аллегории самим поэтом. Таких случаев всего двадцать, донныне ни один из них не исследовался.

#### 1. Символы.

1. Впервые слово *символ* Пушкин употребил в стихотворении “Торжество Вакха” (1818). Опубликовано в 1826 г., оно названо современником на первом месте среди тех перлов пушкинской лирики, “которые привели в восторг всю читающую публику, особенно молодежь, молодежь нашу, архивную, университетскую”<sup>2</sup>.



Обратим внимание на следующие места этого обширного стихотворения. Прежде всего, на троекратное

Невольники, где тирсы наши?  
Бежим на мирный бой, отважные бойцы!

Затем на кульминацию:

Вот он, вот Вакх! О час отрадный!  
Державный тирс в его руках.

Затем на то, как представлен полубог из свиты Вакха, пьяный Силен:

Несут за спящим стариком  
И тирс, символ победы мирной,  
И кубок тяжко-золотой.

Наконец, этот же символ находится в руках иступленных женщин-вакханок:

Махая тирсами, несутся;  
Уж издали их вопли раздаются.

По заключению филолога-классика А. И. Малеина, в этом стихотворении Пушкин обнаружил "замечательное знание деталей Вакхова культа"<sup>3</sup>. К тому же, в интересующей нас детали молодой поэт оказался в высокой степени самостоятельным, ведь в совпадающем по теме стихотворении его старшего друга К. Н. Батюшкова "Вакханка" (1815) тирс даже не упомянут, а величавый Державин, выступая в стихотворении "К Бахусу" (1810) не более чем переводчиком оды Горация (II,19), изобразил тирс совсем иначе:

Эвоа! дрожит еще сердце от страха;  
Ужасом бога исполненно скачет оно  
С радости дикой.— Эван! щади, о! щади!  
От грозного тирса я трясусь, цепеней!

Ясно однако, что самостоятельность в решении творческой задачи такого рода не может быть безбрежной; поэт нового времени, стилизуя свои стихи под античность, не вправе произвольно называть символом то, что не казалось символом самим носителям античной культуры. Безошибочными в таких ситуациях поэтов делает наука, то есть знание древних текстов и филологической литературы о них. В связи с этим Д. П. Якубович отметил, что в "Торжестве Вакха" есть признаки влияния учености лицейского профессора Н. Ф. Кошанского, только что опубликовавшего "Ручную книгу древней классической словесности", содержащую характеристику Вакхова культа<sup>4</sup>, но обнаруживается и непосредственное знакомство с Катуллом и Овидием, а также "могут быть отмечены черты сходства ... с фюжитивной французской поэзией"<sup>5</sup>.

Все эти источники не дают тирсу даже отдаленно похожего определения. Их было недостаточно, чтобы сформулировать столь ответственный в филологическом отношении стих, как

И тирс, символ победы мирной.

Книга, где сосредоточены все формально необходимые для этого стиха исходные данные, существовала, Пушкину она была доступна. Это — главный памятник учености эпохи Просвещения, “Энциклопедия или толковый словарь наук, искусств и ремесел” Дидро и д’Аламбера, где в статье о тирсе сообщается: “Басенные боги имели каждый свой герб или свои символы; тирс был одновременно оружием и символом Вакха и вакханок. Этот бог всегда носил в руке тирс... Говорят, что Вакх и его спутники были вооружены тирсом в их индийских войнах, чтобы обмануть эти народы, не знавшие оружия. Затем утвердился обычай пользоваться тирсом на празднествах этого бога... Поэты не пожелали видеть в руках вакханок бесплодный тирс. Они уверили нас, что если ударить тирсом в землю, из нее забьет то ли источник живой воды, то ли фонтан вина”<sup>6</sup>.

Такой тирс существовал не только на бумаге, он считается характерным элементом декоративного искусства в стиле Людовика XVI, что было, конечно, известно петербургскому обществу александровской эпохи; кроме того, многие молодые люди первого, пушкинского выпуска привилегированного учебного заведения, Царскосельского лицея, имели доступ и к дворцовым музейным ценностям — античной вазовой живописи, где вакханалии с тирсами являются одним из распространенных сюжетов. Незнакомы с этим искусством лексикографы нашего времени, писавшие словарные статьи о тирсе: “Жезл, увитый плющом и виноградными листьями — постоянная принадлежность бога вина и веселья Вакха и его спутниц — вакханок”<sup>7</sup>, “В греческой мифологии — жезл Диониса (в римской мифологии — Вакха) и его спутников, изображаемый в виде палки, увитой плющом и виноградными листьями, с шишкой пинии на верхнем конце”<sup>8</sup>.

Между тем, беглого взгляда на вазовую живопись достаточно, чтобы убедиться в отсутствии увитости плющом и виноградными листьями; лишь в редких случаях тирс, обычно гладкий шест высотой в человеческий рост, изображался с одним распустившимся побегом, а шишка наверху слишком велика по размерам, чтобы быть настоящей, это декоративное украшение в форме шишки<sup>9</sup>. Есть претензии и чисто филологического характера к нашему академическому словарю, попытавшемуся различить греческую и римскую мифологии. Греки любили называть Диониса Вакхом (*Bάκχος*) в языке поэзии. Этимология этого имени темна<sup>10</sup>, но ведет она во всяком случае не к римским корням; высказывались мнения о его фракийском происхождении. Называть Вакха богом вина и веселья — значит не увидеть самые существенные функции его античного культа. Вакх — это потенция, производящая мистическое исступление, благодаря которому человек приходит к инициации в сообщество избранных, к мудрости, к философии<sup>11</sup>.

Символом всепобеждающей потенции Вакха и был тирс, утвердившаяся в этом культе разновидность волшебного жезла,

чудесные свойства которого виделись и в способности оживать, давать молодые побеги — они-то и изображались в вазовой живописи. Мифологический первый тирс, архетип всех тирсов, внезапно вырос посреди корабля, на котором плыл Вакх, в виде огромной лозы, и стал его мачтой; она изображена с белым парусом и ветвями, прогнувшимися от тяжелых гроздьев спелого винограда, на афинской керамической чернофигурной чаше 540-535 гг. до нашей эры Мюнхенских государственных собраний античных предметов (инвентарный № 8729)<sup>12</sup>. Тысячелетие спустя средствами искусства слова, гекзаметрами, рождение архетипа тирса изобразил последний поэт античности Нонн Панополитанский в “Деяниях Диониса” (*Dionyysiaca*). Как раз об этом у Пушкина была возможность узнать то, чего не было ни в “Ручной книге” Кошанского, ни у латинских и французских поэтов — побеседовать со своим добрым знакомым С. С. Уваровым, автором книги о Нонне<sup>13</sup>, серьезного научного труда, получившего поддержку со стороны Гете<sup>14</sup>.

Слово *тирс*, *ὁ δῦρος*, обнаружено в тексте комедии Аристофанова соперника Кратина “Дионисоалександр” (430/429 гг. до н.э.)<sup>15</sup>, более ранние свидетельства не сохранились, из чего нельзя делать вывод, что их не было — ведь мюнхенская чаша с немым изображением тирса на столетие древнее. Природа этого слова до последнего времени была темой противоречивых догадок, теперь имеется его надежная этимология, *δῦρος* возводится к иероглифическому хеттскому *tuwaṛsa* “побег виноградной лозы”<sup>16</sup>.

На славянскую почву греческая лексика имела ряд путей проникновения, самый широкий из них — через переводы церковных текстов. Церковные тексты неизмеримо стабильнее репертуара светской литературы. Они не подчиняются законам моды, в церкви почти ничего не сдается в архив и ничто не добавляется. Посещавший богослужения русский писатель XIX века слышал практически то же, что звучало и в храмах домонгольской Руси. Правда, церковные тексты — не та литература, где можно ожидать обилия вакхических мотивов, но все же византийская церковность не была герметически изолирована от предшествующей культуры Средиземноморья, что-то старое неизбежно должно просочиться в новое. Христианство возникло в среде, традиционно занимавшейся в числе прочего виноградарством, здесь естественно развились такие поэтические образы, как представление распятого Христа в виде грозди винограда, из которой выжимают в точиле сок, становящийся вином<sup>17</sup>; существовал и иконографический тип Христа, топчущего ногами виноград в точиле, как это было принято в древнем виноделии<sup>18</sup>. Слова Христа о себе: “Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь” (Иоанн 15,1).

Тирса в Новом завете, конечно, нет, но в греческом Ветхом завете он встречается дважды, причем, по мнению ученых бенедиктинцев, в одном случае речь идет об обычае, возникшем

в иудейской среде под влиянием эллинизации, а в другом случае употребление этого слова отразило изысканность языка (*une langue châtiée*)<sup>19</sup>.

В церковнославянской Библии в первом случае, где речь идет о ликовании израильтянков по поводу победы над врагом, в руках женщин оказываются **кшпiа цвѣтами оукрашенная** (Иудифь 15,12). Во втором случае иудейский народ, празднуя восстановление храма после осквернения иноплемennым нашествием, имел в руках **ѡрси и вѣтви зеленыя** (2 Мак 10,7), причем к интересующему нас слову дана сноска: **вѣтви из цвѣтшвъ**.

Словарь языка греческих отцов церкви зарегистрировал единственный случай употребления слова *тирс*<sup>20</sup> на исходе II в., у Климента Александрийского, христианского мистика, отличавшегося симпатией к греческой языческой культуре. В своих "Строматах" ("Пестрых коврах") он писал: "Я, конечно, знаю, какова слабость этого сборника заметок в сравнении с духом, исполненным благодати, которого я сподобился услышать, но сборник будет словно образ, (*εἰκόβν*), оживляющий припоминание прообраза (*τοῦ ἀρχετύπου*) у того, кто будет ударен тирсом (*τὸν ὄβραφ λελλυότα*)"<sup>21</sup>. Это сравнение ученый издатель М. Кастер снабдил примечанием: "Вакханты передавали дионисическое исступление тем, кого они ударяли своим тирсом... Этот образ охотно используется греками, когда они описывают заразительность философского энтузиазма"<sup>22</sup>.

В корпусе памятников древнерусской письменности "Строматы" не представлены, автор не удостоился включения в церковный календарь. Все это закономерно; уже по приведенной цитате видно, что такие слова для христиан попроще были непонятными, а для высоких умов представляли даже некоторую опасность тем, что уводили от чисто христианских мыслей.

Существовал путь, пробивающий любые религиозные преграды для поддержания традиции знаний о тирсе. Этот путь — антропонимика. В языческой античности встречалось, хотя было редкостью, мужское имя Тирс, *Θύρσος*. Всего обнаружено три язычника — носителя этого имени: Тирс Эфесский, сын Критона, в качестве постановщика комедий участвовавший в сoterиях (благодарственных жертвоприношениях богам) в Дельфах в 269 г. до н.э., Тирс Афинский, сын Евклида, трагический актер, певший пеан в Дельфах в 106 г. до н.э.<sup>23</sup>, и, наконец, вольноотпущенник, посланный в 30 г. до н.э. из Рима в Александрию для тайных переговоров с Клеопатрой<sup>24</sup>.

Новая ситуация возникла, когда несколько мужей с этим именем, наделенным столь ярко выраженной вакхической окраской, во время гонений на рождающуюся церковь попали в христианский мученический список и тем самым получили право на вечные литургические почести. В старших славянских месяцесловах на 14 декабря значится память мученика Турса (Ассеманисво Евангелие X в.), Тоурса (Остромирово Евангелие 1056/57 г.),

Фурсоу (дательный падеж — Реймское Евангелие середины X в.), Фурса (Архангельское Евангелие 1092 г. и Мстиславово Евангелие конца XI — начала XII в.)<sup>25</sup>. До нового времени имя дошло в форме Фирс, уже не вызывая ассоциаций с вакханалиями; оно назначалось крещаемым младенцам в крестьянской среде, родившимся около 14 декабря, и практически не встречалось в социальных верхах, где не так безропотно подчинялись выбору имени священником<sup>26</sup>. В странах латинской церковной традиции это имя при крещении не давалось (Tirso de Molina — псевдоним), на Западе лучше знали латынь, чем в славянском мире греческий язык, и понимали, что такое тирс. По сходной причине не дается при крещении еще более понятное имя Вахс, хотя оно есть в христианском мариологе (7 октября). Редкое исключение — Вахс Сидоров Чайкин в одноименном рассказе В. И. Дала.

Литургические почести святому воздаются гимнодией в день его памяти, св. Фирсу — 14 декабря. Обычно гимнограф не упускает повода раскрыть поэтическими пояснениями те или иные грани смысла слова, которое стало личным именем чествуемого святого. В случае со св. Фирсом авторы канона и стихир службной Минiei этого не делают, грани смысла таковы, что ими на церковном клиросе не поиграешь. Однако можно догадываться, что в сознании Феофана Клейменого (IX в.), автора канона св. Фирсу, эти тайные грани существовали, свою осведомленность он выдал тем, что у него св. Фирс держит *кръсть въ копий мѣсто* (*σταυρόν ὡπερ δορυ*), он выступает *яко скипетръ божьственны имѣя кръсть* (*ὡς σκήπτρον κατέχων τὸν θεῖον σταυρόν*)<sup>27</sup>. Ведь копьё и скипетр — как раз те предметы, которые ставились в один ряд с тирсом толкователями этого Ваххова атрибута.

Лишь в XI в. лучший византийский поэт своего времени Христофор Митиленский сочинил для стихного пролога, вставленного в службу 14 декабря греческой печатной Минiei после шестой песни канона, двустийшие с игрой слов, связывающей св. Фирса с тирсом:

*Οὐ δένδρινόν σε, Θύρασε, δύρασον ὁ κρίων  
πρὸ τῆς τελευτῆς εὔρεν, ἅς ῥῆστα κρίσαι*<sup>28</sup>.

(Фирс! Перед твоей кончиной пила нашла в тебе не деревянный тирс, который можно очень легко перепилить).

Смысл двустийшия соответствует тому, что сказано в славянском проложном житии: “пропять бис(ть), да претрѣть и пилю наполю. И преже треніа предас(ть) д(оу)хъ свои в роуцѣ Г(осподе)ви”<sup>29</sup>. Житие переведено с такого же греческого текста, какой находится в Менологии императора Василия II Болгаробойцы — иллюминированной ватиканской рукописи конца X в.<sup>30</sup>.

В связи с западноевропейским Ренессансом у старого тирса появились молодые побегі: у поэтов иногда стала возникать потребность дать лирическому герою имя, созвучное названию Ваххова атрибута. В статье “О Мильтоне и Шатобриановом

перевode “Потерянного рая” (1836), опубликованной посмертно, Пушкин обратился к читателям: “Изучайте Ракана, читайте его пастушеские стихотворения. Пусть Аминта и Тирсис гуляют у вас по лугам; пусть она ведет за собою барашка на голубой ленточке”.

Здесь имеет место неточность, которую автор не успел устранить, вследствие чего невозможно ответить на вопрос, кто “она”. Ведь Аминта и Тирсис — мужские персонажи в знаменитой пасторали Торквато Тассо “Аминта” (1573). В итальянском оригинале написание их имен — *Aminta*, *Tirsi*, во французском переводе, более распространенном в России — *Aminte*, *Tirsis*, в ученом латинском переводе — *Amynta*, *Tyrsis*<sup>31</sup>, в русском советском переводе — Аминта, Тирсид<sup>32</sup>. Пушкинисты усугубили недоразумение, отнеся Аминту и Тирсиса пушкинского текста к творчеству маркиза де Ракана (“*Les Bergeries*”, 1625), где таких персонажей нет, из-за этого осталось незамеченным очевидное знакомство Пушкина с пасторалью Тассо<sup>33</sup>.

## 2. Сатана рассказал, как он подстроил грехопадение Евы в рай:

Два яблока, вися на ветке дивной  
(Счастливый знак, любви символ призывный),  
Открыли ей неясную мечту,  
Проснулося неясное желанье;  
Она свою познала красоту,  
И негу чувств, и сердца трепетанье,  
И юного супруга наготу!  
(“Гавриилиада”, 1821)

По хронологии художественного времени речь идет о первом символе в истории человечества. Это — *любви символ призывный*, любви в порочном смысле этого слова, отличающегося очень большим диапазоном значений, от высочайшей добродетели до смертного греха. В данном случае — греха первородного, за который, согласно христианскому учению, человечество расплачивается донныне.

Для пушкинских строк основным первоисточником было библейское повествование (Бытие 3,6-7), где понятие символа отсутствует, оно привнесено поэтом. Привнес он и эротика, настолько жгучую, что она в “Гавриилиаде” может показаться художественной самоцелью, причем достигнутой вполне.

Эротика — далеко не новость в поэзии, но соединять ее с библейским сюжетом грехопадения Адама и Евы традиция не позволяла. На закате античности, в начале V в. блаженный Августин находил, что здесь это было бы неуместным до смехотворности<sup>34</sup>. В дни написания “Гавриилиады” еще не был сдан в литературный архив “Потерянный рай” Джона Мильтона; в IX песни своей монументальной поэмы этот ослепший пуританин сумел доказать, что обо всех интимных подробностях начала супружеских отношений Адама и Евы можно говорить открыто и удивительно целомудренно. На примере русской живописной традиции картин райской жизни Адама и Евы можно наблюдать,

как фрескист, будучи не вправе по духу и букве Библии обойтись без изображения человеческой наготы, изображал ее такой, чтобы не разжигать чувственность созерцающих, и всегда в этом преуспевал.

Чем обоснован пушкинский символ, состоящий из двух яблок? В тексте Библии запретный плод не конкретизирован ни по названию, ни по количеству (И видѣ жена, ѡбѣ добро древо въ снѣдѣ, и ѡбѣ оудодно очима видѣти, и красно есть еже развѣсти: и вземши шт(ѣ) плода егѡ, ѡде: и даде мѡжѣ своемѣ съ собою, и ѡдоста). Эта неопределенность текста безболезненно перешла в неопределенность живописного изображения на фреске Микеланджело в Сикстинской капелле, где содержимое протянутой руки Евы не видно, оно закрыто пальцами, а листва дерева не поддается ботаническому опознанию, она написана без претензий на натуралистическую точность. Но это — не единственно возможное решение задачи, представлявшей только художественный интерес, для богословов безразличной.

В христианской традиции существовало три версии относительно древа познания, несшего на себе запретный плод (в собирательном значении единственного числа). По первой версии дерево было фиговым, так считали анонимные авторы апокрифических Жития Адама и Евы, Апокалипсиса Моисея, отцы церкви Исидор Пелусиот и Феодорит Кирский. По второй версии это была виноградная лоза, так написано в трех апокрифах — Апокалипсисах Авраама и Варуха и в греко-эфиопской Книге Еноха. Третья версия, возникшая на Западе, предполагает, что деревом познания была яблоня; так писали Киприан Галльский (начало V в.) и столетие спустя Авит, епископ Вьеннский. Позже яблоневый вариант стал господствующим в западной культуре<sup>35</sup>.

Парность выбранного Пушкиным символа несет в себе больший смысл, нежели простое равенство с числом тех, кому предстояло эти яблоки съесть. Яблоком могло быть и другое количество, причем не обязательно выраженное четным числом — достаточно вспомнить засвидетельствованный Плутархом афинский свадебный обычай, по которому в брачную ночь жених и невеста вместе съедают одно яблоко<sup>36</sup>. В символике чисел два — это символ извечного противоречия, нескончаемого борения двух взаимоисключающих начал в каждом проявлении жизни, малом и великом<sup>37</sup>. Данный случай кажется основополагающим, хронологически он первый в истории. Здесь — зародыш грядущего единства противоположностей жизни и смерти. Ведь до грехопадения прародителей, согласно учению церкви, смерть не существовала и ей предстоит отмена в будущем, по искупительному знамению Воскресения Христова.

Когда писалась "Гавриилиада", Пушкин находился в южной ссылке, то есть в условиях, не способствующих ученым разысканиям по источникам на древних языках; впрочем, и в этом он оказался на высоте своего поэтического назначения, добравшись

до древнеармянского апокрифа, который у пушкинистов долго не поддавался идентификации<sup>38</sup>. Запретный плод нужно было назвать исторически приемлемым именем, оно и подыскалось именно таким, а не взятой наугад грушей, персиком, вишней, которые нарушили бы связь времен. Вероятнее всего, что решение проблемы вида и количества плодов Пушкину подсказано "Потерянным раем" Мильтона — либо по лицейской памяти, либо книга, тогда не бывшая редкостью, нашлась у кого-либо из кишиневских знакомых поэта, как впоследствии она была и в его собственной библиотеке, причем в нескольких изданиях. Впрочем, понятие *символа* в Мильтоновой картине отсутствует, это — работа пушкинской мысли.

3. Отличительные признаки жилища несчастной польской княжны, заточенной в гарем крымского хана Гирея —

Лампады свет уединенный,  
Кивот, печально озаренный,  
Пречистой Девы кроткий лик  
И крест, любви символ священный.  
(“Бахчисарайский фонтан”, 1823).

Здесь, как и в предыдущем случае, перед нами символ любви, но любви в диаметрально противоположном значении этого емкого слова. На этот раз подразумевается любовь Христа к человечеству, любовь, приведшая его к искупительному самопожертвованию за людей, к добровольной смерти на кресте, древнем орудии казни, о чем служат напоминанием бесчисленные изображения креста, которыми обставлены религиозные отправления христиан.

Здесь речь идет о религиозной жизни ревностной католички, это дает возможность терминологического уточнения относительно любви, символом которой стал крест. Такая любовь в католической латыни именуется *caritas Dei* “любовь Бога (к людям), любовь (людей) к Богу”, или *caritas proximi* “любовь к ближнему”. По учению блаженного Августина, она является единственной допустимой формой любви, она же — корень всех благ. Ее противоположность — *luxuria* “похоть”, “нецеломудренность”, означающая, опять же по Августину, извращение духа, разнужданность плоти, яд, отравляющий все существо человека<sup>39</sup>. Носительница противоположности присутствует в “Бахчисарайском фонтане”, ее глазами читатель и видит смиренную обитель целомудренной католички, образовавшуюся внутри самого логова греховности. Это — забывшая веру христианских предков

Зарема,  
Звезда любви, краса гарема.

То же самое имя любви, но такую любовь католическая латынь называет совсем другим словом, апок, а ее звезда — планета Венера<sup>40</sup>.

Все эти антитезы и их составляющие знал любой современник Пушкина, таким вещам каждого обучали вместе с грамотой,



если не ранее того. Ничего нового о кресте поэт не сообщил, да и не было у него намерения сказать на такую тему что-то "новое". Достоинство особенного внимания не то, что он сказал, а как он это сказал.

К кресту применено отсутствующее в Евангелии слово *символ*, оно вообще не встречается в древнерусских текстах. В языке церкви оно все же есть и ассоциируется главным образом с термином *символ веры*, так называют сакральный текст, фундационизирующий как присяга на верность церкви, с точным перечислением догм, являющихся предметом веры. Однако в древней Руси *символ веры*, будучи по содержанию точно таким же, как и в новое время, носил другое название — *образъ вѣры*<sup>41</sup>. Пушкинское применение — отнюдь не ошибка в выборе слова, самая придирчивая критика текста умолкнет перед таким прецедентом как изречение Иоанна Златоуста *ὁ σταυρὸς ... τῆς βασιλείας ἐστὶ σύμβολον*, "крест есть символ царства"<sup>42</sup>, но насколько же трудно предполагать в Пушкине времени написания "Бахчисарайского фонтана" усердного читателя Иоанна Златоуста! Гораздо более правдоподобным будет допущение, что поэт вело по правильному пути гениальное чувство меры в родном языке, отпущенное ему так щедро, что и не прилагая особых усилий, он мог не ошибаться там, где обычные авторы избегают оплошностей только благодаря кропотливым сличениям с авторитетными текстами на древних языках.

В пушкинском стихе обращает на себя внимание и соединение напрямую темы креста с темой любви. Что оба понятия имеют отношение друг к другу, сомнений не вызывает, но тщетны будут попытки найти их в составе одного и того же словосочетания на обширном материале византийско-славянской церковной поэзии. С другой стороны, в латинской католической фразеологии это найти можно — к примеру, бенедиктинец Руперт Дейцкий (умер в 1135 г.) писал по поводу страстной пятницы: "Мы чтим крест как защиту веры, как укрепление надежды, как трон любви"<sup>43</sup>. Много раз отмечавшееся исследователями умение Пушкина быть непревзойденно лаконичным проявилось и в этом назамеченном случае, когда столь скучными средствами и даже как-то незаметно местопребывание польской княжны обрисовано по верному признаку как частица польской католической культуры.

4. Когда княжны Марии не стало, по-своему тоскующий Гирей искал забвения на полях сражений, в злых набегах на Россию. Затем

В Тавриду возвратился хан  
И в память горестной Марии  
Воздвигнул мраморный фонтан,  
В углу дворца уединенный.  
Над ним крестом осенена  
Магометанская луна  
(Символ, конечно, дерзновенный,  
Незнанья жалкая вина).

Первые сомнения по поводу этого символа возникли уже до опубликования "Бахчисарайского фонтана" у П. А. Вяземского, хлопотавшего об издании поэмы сосланного друга. Вяземский изложил их в не дошедшем до нас письме, на которое Пушкин ответил 20 декабря 1823 г. из Одессы в Москву:

"Какая б ни была вина

так и у меня начерно.

Символ конечно дерзновенный,  
Незнанья жалкая вина.

Вина, culpa, faute. Symbole téméraire, faute déplorable de l'ignorance. У нас слово вина имеет два значения: одно из них здесь не имело бы смысла. Оставьте эти стихи, пускай они

Aux Saumaises futurs préparent des tortures.

...Рисунок с фонтана оставим до другого издания. Печатай скорее; не ради славы прошу, а ради Мамона".

"Словарь языка Пушкина", сопоставив цитаты из поэмы и письма, пришел к выводу, что здесь слово *вина*, тяготея к значению "проступок, провинность", нуждается в отдельном определении, которое получило следующий вид: "В индивидуальном употреблении (в знач., близком к "достойный осуждения плод чего-н.")"<sup>44</sup>. Как видим, нынешние Сомезы, разрабатывая эту словарную статью, предсказанные поэтом пытки претерпели сполна, но заметных достижений у них не образовалось. "Индивидуальное употребление" не имеет ни precedентов, ни резонанса в последующем развитии языка, а у знающего современника оно вызвало несогласие, оставленное поэтом без последствий, даже встреченное саркастически, в отступление от своего правила быть внимательным к критическим замечаниям на свои рукописи, когда это касалось точности языка. Более того, он дал для поставленного под сомнение слова эквиваленты латинский и французский (*culpa, faute*), а для последнего даже весь контекст, других примеров столь же разностороннего обоснования сделанного лексического выбора Пушкин в своих бумагах не оставил. И все же Вяземский был прав, стих

Незнанья жалкая вина

темен по смыслу, французская параллель его хотя и проясняет, но лишь частично; к тому же, доводить ее до сведения читателей "Бахчисарайского фонтана" Пушкин не собирался, целиком полагаясь на филологов будущего, достойных хотя бы в шутку называться Сомезами, по имени знаменитого эрудита Клода Сомеза (1588-1653), которого так уважительно упомянул Буало в процитированной Пушкиным IX Сатире (а не в "Искусстве поэзии", как это полагали Л. Б. Модзалевский, И. М. Семенко и Б. В. Томашевский<sup>45</sup>):

Vous vous flattez peut-être, en votre vanité,  
D'aller comme un Horace à l'immortalité;

Et déjà vous croyez dans vos rimes obscures  
Aux Saumaises futurs préparer des tortures.

(Вы, быть может, льстите себе в своем тщеславии, что вы, словно Гораций, шествуете в бессмертие; И уже вы верите, что своими темными рифмами вы готовите пытки будущим Сомезам).

За шутками угадывается серьезная работа над словом. Но не была ли она превышением власти личности, пусть с выдающимся языкотворческим потенциалом, над стихией родного языка, попутно затрагивающим стихию французского языка? Вероятным намерением Пушкина было создание новой грани смысла в символе, для этого (или для какой-то другой цели) понадобилось добавить к традиционным значениям слова *вина* дополнительное значение, соответствующее тому, какое есть в ряду значений французского *faute*, где оно определяется как “уклонение от правила, от принципа, в какой-либо интеллектуальной дисциплине, в искусстве и т.д.” (*manquement à une règle, à un principe, dans une discipline intellectuelle, un art, etc.*<sup>46</sup>). Со словом *faute* сочетается в таких случаях другое слово, означающее либо сферу, в которой имеет место это уклонение (*faute de style* “погрешность стиля”, *faute de goût* “нехватка вкуса”), либо причину этого уклонения (*faute d'inattention* “ошибка невнимательности”)<sup>47</sup>. У Пушкина — второй вариант, *faute de l'ignorance* “вина незнания”.

Прививка этого галлицизма не удалась, но поскольку о языковых неудачах Пушкина говорить как-то не принято, наши Сомезы специально для этого случая и ввели диковинный эффемизм “индивидуальное словоупотребление”. Фатальной неизбежности этой пушкинской неудачи не существовало, ведь поэт не закладывал в свою идею какую-либо ошибку. А при благоприятных внешних условиях может хорошо привиться и ошибка, как это имело место с прилагательным *винительный* (падеж), отразившим неверный перевод с латинского<sup>48</sup>. Благоприятных условий в данном случае не было прежде всего потому, что недоставало ясности в содержании излагаемого символа. То ли это один предмет:

Магометанская луна,

то ли сочетание двух предметов:

крестом осенена  
Магометанская луна.

то ли весь мемориальный ансамбль:

мраморный фонтан,  
.....  
Над ним крестом осенена  
Магометанская луна.

Сверх того, остается неизвестным, из чьего незнания вырастает загадочная *вина*: то ли недостает образованности у хана и его художников, то ли поэт так выразил свое отношение к самой идее, задолго до хана положенной в основу этих тради-

дионных символов (точнее: одного из них), то ли он, не имея намерения в чем-либо унижить описываемую картину, порицает себя и своих современников, все человечество, растерявшее знания, необходимые для глубокого понимания красоты этих символов (точнее: одного из них). Быть может, для современников ларчик открывался просто и в нем они находили не всемирно-историческую скорбь, а чуть заметную, понятную немногим посвященным насмешку над невежеством всеильного Г. А. Потемкина-Таврического, учинившего перестройку запущенного Бахчисарайского дворца перед приходом Екатерины; в ходе этих работ Фонтан слез был передвинут и, возможно, украшен символом, уместным на куполе христианского храма, причем не католического, а православного.

Фундаментальное свойство символов — многозначность. Поэтому надо считаться с актуализацией магометанской луны в творческом воображении Пушкина, при жизни которого она стала изображаться на государственном флаге Османской империи. Крымское ханство было традиционным вассалом и союзником турок в войнах с Россией; находясь на его территории, Пушкин был под живейшим впечатлением этого прошлого и не пожелал ставить в “Бахчисарайском фонтане” какие-либо опознавательные знаки для прозаической датировки событий, происходящих в поэме.

Магометанская луна представляет собой изображение тонкого серпа молодого месяца. По своему исходному значению этот символ был необъяснимым не только в пушкинскую эпоху, но и позже, когда о нем в 1918 г. писал академик В. В. Бартольд<sup>49</sup>.

Крест, возвышающийся над серпом луны — символ, развившийся в православии после свержения татаро-монгольского ига; видимо, он понимался как триумф христианства над Исламом<sup>50</sup>, однако фактические данные о его зарождении и эволюции утрачены или погребены под толщей *незнанья*.

5. В последнем академическом издании Пушкина находится стихотворение, которое придется привести полностью:

Кто, волны, вас остановил,  
Кто оковал ваш бег могучий,  
Кто в пруд безмолвный и дремучий  
Поток мятежный обратил?  
Чей жезл волшебный поразил  
Во мне надежду, скорбь и радость  
И душу бурную и младость  
Дремотой лени усыпил?  
Взыграйте, ветры, взойте воды,  
Разружьте гибельный оплот.  
Где ты, гроза — символ свободы?  
Промчишь поверх невольных вод.

Текст проверен и примечания составлены Б. В. Томашевским: “Черновой набросок. В стихах иносказательно изображается общевропейская реакция, задушившая все революционные движения начала 20-х годов. В 1823 г. была в результате военной

интервенции уничтожена конституция в Испании. Ср. "Свободы сеятель пустынный"<sup>51</sup>. Сверх этих сведений, по месту стихотворения в структуре тома видно, что оно написано на Юге в 1823 г.

Таков текст и его литературоведческое обрамление, где находится драгоценное словосочетание *символ свободы*, нигде больше у Пушкина не встречающееся. Прежде чем приступить к анализу этого ключевого символа, сверимся с первоисточниками.

Оказывается, в прежних изданиях, в том числе в большом академическом, слово *свободы* заключено в скобки, предупреждающие о предположительности прочтения<sup>52</sup>. Традиция эта давняя, по ее поводу П. Е. Щеголев писал: "Исследователи цитируют обыкновенно этот отрывок, когда приходится говорить об эволюции политических воззрений Пушкина. Грозы и бури, к которым взывает поэт, понимаются ими аллегорически, как явления порядка социального, характера революционного. Все эти утверждения касательно интересующего нас наброска — сплошное недоразумение"<sup>53</sup>. Ученый пояснил, почему: "В рукописи после слова символ стоит с трудом разбираемое слово, но оно ни в коем случае не может читаться как "свободы" (курсив Щеголева. — М. М.)... Нельзя же, в самом деле, ради рифмы вычитывать несуществующие в рукописи слова"<sup>54</sup>.

Вслед за этим вышло в свет академическое издание Пушкина, где конъектура "свободы" была сохранена, но с добросовестным пояснением: "*свободы* вовсе не "прочитано" нами в рукописи, а *присочинено*, как подходящее по рифме, почему и поставлено в прямые скобки; в рукописи нет ни этого слова, ни другого, его заменяющего"<sup>55</sup>. Обращение к пушкинскому автографу, предпринятое С. М. Бонди, привело к еще одному предположению: "Пушкин или сделал опisku, или же для конспирации написал вопреки рифме (и смыслу) "символ стихии"<sup>56</sup>.

Думается, что догадки о революционной конспиративности могут в принципе завести не только до снятия предупредительных скобок со "свободы", но и до сочинения обширных декабристских стихотворений от имени Пушкина, друга декабристов. До этого, к счастью, дело не доходило, но становится более или менее понятным, почему В. Набоков, создавая английского "Евгения Онегина" с комментариями<sup>57</sup>, принял за основу дореволюционный текст пушкинского романа.

Недописанная строка пушкинского стихотворения не закрыта для догадок о теоретически возможных завершениях. Поэту оставалось либо вписать в строку одно трехсложное существительное с ударением на втором слоге, в форме родительного падежа, с завершением на *-оды*, либо основательно переделать рифмуемые два стиха. Во втором случае число возможных вариантов бесконечно, но в первом случае оно невелико, а после отбора всего пригодного по смыслу и вовсе мало.

Что *свободы* в пушкинском автографе нет и Б. В. Томашевский превысил свои права редактора, сомневаться не приходится.

Но достаточно ли строго сформулированы мнения П. Е. Щеголева и П. О. Морозова, будто это слово вставлялось публикаторами только “ради рифмы”, “как подходящее по рифме”, не дает ли контекст и смысловых оснований для такой конъектуры? И только ли “для конспирации”, как предположил С. М. Бонди, пушкинское перо не вывело напрашивавшейся “свободы”, или же оно могло быть остановлено и сомнениями в художественной правде, для которой далеко не просто связать воедино вождь-ленную свободу и извечный трепет человека перед мощью грозных разрядов, который уже древнегреческих философов навел на мысль, что страх перед грозой — корень религии и веры в карающих богов<sup>58</sup>. В самом деле, может ли символом свободы стать гроза?

Проблема свободы живо интересовала молодого Пушкина, особенно после того, как он познал на себе несвободу, оказался в ссылке. Интересовался он этой темой, разумеется, не как философ, а как поэт, то есть не читал Канта, а написал еще в 1821 г. набросок стихотворения, где свобода персонифицирована:

Эллеферия, пред тобой  
Затмились прелести другие,  
Горю тобой, я вечно твой,  
Я твой навек, Эллеферия!

Ее пугает света шум,  
Придворный блеск ей неприятен;  
Люблю в ней пылкий, правый ум.  
И сердцу глас ее понятен.

На юге, в мирной темноте  
Живи со мной, Эллеферия,  
Твоей ..... красоте  
Вредна холодная Россия.

Что значит имя этой возлюбленной, распознали уже пушкинисты, изучавшие в свои гимназические годы греческий язык. Остается неотмеченной одна особенность наброска, делающая невозможной попытку усмотреть в нем донжуанское содержание. Женщин с таким именем не было ни в языческой античности, ни в христианскую эпоху, оно — актуальная политическая персонификация, выразившая сочувствие поэта греческому освободительному движению, которое в Кишиневе, наводненном греками, никого не оставляло безучастным. Форма имени Эллеферия (а не Элевферия) по разъяснению, полученному от О. Н. Трубачева, “отражает живую новогреческую звучащую форму, причем *eu* перед глухим произносится как *ef*”. Греческая стихия существует в сознании поэта, он мысленно представляет, как бы чувствовала себя воображаемая Эллеферия в холодной России, остро ощущает ее несовместимость с придворным блеском петербургского света. Ей лучше в мирной темноте Юга.

В стихотворении “Кто, волны, вас остановил” — иные образы, все человеческое здесь выражено через силы воздушной и водной стихий, направленные на душу поэта, некогда по-молодому бурную, ныне усыпленную дремотой вынужденной лени. С

этими состояниями души соотносятся мятежный поток и неподвижный пруд, живая вода и мертвая вода.

Чей-то жезл волшебный превратил воду живую в воду мертвую, преградив ее естественное движение плотиной (“гибельный оплот”). Поэт взывает к ветрам разрушить преграду движению потока, оказавшегося в неволе, он ожидает, что гроза устремится с небес сюда, вниз, на застывший пруд:

Где ты, гроза — символ ..... ?  
Промчись поверх невольных вод.

Если бы позволили стихотворный размер и рифма, пробел должен был бы стать местом не свободы, а освобождения, последнее подходит по смыслу гораздо лучше, если не идеально. Ведь состояние свободы мыслится как должное быть всегда, а кому захочется прожить всю жизнь под непрерывными сполохами молний, раскатами грома и ливнем! Скорее этим соображением, потребностью в точности языка, нежели инстинктом политической конспирации, было остановлено пушкинское перо. Правда, древнее значение слова свобода — не только свобода (*ἐλευθερία*), но и освобождение (*ἀφεσις*)<sup>59</sup>, однако к XIX веку никто не вспоминал об этой архаике, у всех на глазах развертывалась захватывающая драма Великой французской революции и ее общеевропейских последствий. Именно поэзия Великой французской революции впервые связала понятия свободы и грозы; впрочем, слово *символ* в этих контекстах французскими поэтами революции, насколько знаем, не употреблялось. Образчиком может служить анонимная (написанная *par un citoyen de Paris* “гражданином Парижа”) национальная песнь “Взятие Бастилии”:

Liberté! de la tyrannie  
Lorsque l'asile est renversé,  
Je veux célébrer ton génie,  
Car mon coeur n'est plus oppressé.  
.....  
Dans ce terrible et brusque orage,  
Sans projet, ni plan concerté,  
Que de bon sens, que de courage  
Parmi le peuple ont éclaté!<sup>60</sup>

(“Свобода! Теперь, когда повержена цитадель тирании, я хочу прославить твой гений, потому что сердце мое более не угнетено... В этой страшной и внезапной грозе, не имевшей ни предварительного замысла, ни согласованного плана, сколько здравого смысла, сколько мужества прорвалось среди народа!”).

На уровне высшего поэтического мастерства *свобода* и *гроза* соединены в VII Французской оде Андре Шенье:

Ce tiers état, à la honte rebelle,  
Fondateur de la liberté:  
Comme en hâte arrivait la troupe courageuse,  
A travers d'humides torrents  
Que versait la nue orageuse.

(Это третье сословие, бесчестно мятежное, основатель свободы: как быстро прибыл мужественный отряд сквозь потоки воды, которые низвергала грозная туча).

Одно и то же явление природы, гроза, вызывает в человеке эмоциональную реакцию, характер которой зависит от того, к какой эпохе, к какой культуре он принадлежит, каково его собственное место в жизни. На протяжении тысячелетий для наших богобоязненных пращуров гроза — это теофания, богоявление, и даже если она ассоциируется с военным столкновением, то выступает как символ, намекающий на участие высших сил в земном событии. Так в “Повести временных лет”, когда описывается междоусобная битва 1024 г. между ополчениями родных братьев, князей Мстислава и Ярослава Владимировичей: и быс(ть) сѣча силна • яко посвѣташе молонья • блещашеться шружье • и бѣ гроза велика • и сѣча силна и страшна<sup>61</sup>.

Подготовившая Великую французскую революцию эпоха Просвещения придала символу грозы совершенно новое содержание, устранив религиозное начало; смыслом этого символа стало ниспровержение вековых заблуждений, очищение, которое должно подготовить место для созидания нового общества, поставленного на разумные основания. К 1823 г. все понимали разницу между надеждами 1789 г. и фактическим результатом исторического развития. Было бы странным запаздыванием, если бы молодой русский поэт заговорил в 1823 г. языком безымянного “гражданина Парижа”, восторженно воспевающего взятие Бастилии, и вкладывал в понятие грозы и свободы такой же смысл, каким он был в 1789 г. Пушкин искал слово, с должной художественной точностью выражающее то, символом чему могла быть гроза для людей его поколения, его жизненного опыта и склада ума. Своих исканий, оказавшихся делом трудным, он до конца не довел, оставив в стихе нишу, метрически пригодную для вставки *свободы*.

На этом гроза как символ себя не исчерпала, у нас есть дальнейшее будущее. В XX в. произошло то, что на языке древних пифагорейцев и стоиков обозначалось термином *palin-genesia*, “рождение заново”. Стихотворением “Кто, волны, вас остановил” заинтересовались композиторы, а они, как известно, не могут “черновой набросок” текста одеть в “черновой набросок” музыки, создаваемое вокальное произведение выпускается в свет только законченным, полностью отделанным. Филологически спорные слова произносятся при выпевании не как-то в скобках или с вопросительными интонациями, а отчетливо, как и слова, не вызывающие ни малейших сомнений.

Начало этому неожиданному способу укрепления позиций “свободы” в прочтении пушкинского текста положил Р. М. Глиэр, создавший свой романс “Кто, волны, вас остановил” к 75-летию гибели поэта (1912). В связи со следующей памятной датой 1937 г. было написано семь романсов “Кто, волны, вас остановил”, их авторы — А. С. Абрамский, Б. А. Арапов, Г. И.



Кокеладзе, Д. Ф. Салиман-Владимиров, Б. С. Шехтер, Е. К. Голубев, А. М. Гуревич. Последняя волна романсов на этот же текст возникла к пушкинскому юбилею 1949 г., их написали композиторы В. С. Баснер, М. Ш. Давиташвили, А. Я. Жилинский, К. А. Кацман, В. А. Мейен<sup>62</sup>.

6-7. Через символы Пушкин имел намерение выразить высокое нравственное понятие верности. Верность — это непреклонность в выполнении обещанного, постоянство в привязанности, невозможность измены при любых жизненных испытаниях. Пушкинские контексты говорят о верности в любви, дружбе, в выполнении воинского долга, в подданстве. Естественно, что к каждому из этих тематических направлений приложим свой символ, в других ситуациях он может оказаться неуместным.

Символы верности задумывались поэтом дважды. В первом случае это был набросок 1827 г., где с трудом читается:

Символы верности любя,  
Она <супруга> (?) почитает.

Дальнейший текст неразборчив, комментарий Т. Г. Цявловской добавляет: "Разбираемые части слов позволяют предполагать, что записанный текст нельзя было бы воспроизвести в печати"<sup>63</sup>. Мы имели повод возразить: "Взяв в руки автограф Пушкина, хранящийся в Пушкинском Доме, каждый может убедиться в ином. Перо спешило за быстротекущей мыслью и, подхватывая начальные буквы некоторых слов, основную часть тактов обозначило прочерками. Прочтешь такую запись мог бы только тот, кто ее сделал, да и то пока она не забылась. Утверждение о ее нецензурности должно остаться на совести составительницы академического комментария"<sup>64</sup>. Иных суждений об этом автографе с тех пор не высказывалось, наше мнение не изменилось.

26 апреля 1828 г. Пушкин пишет жене старшего друга княгине В. Ф. Вяземской: "Позвольте повергнуться мне к ножкам Вашего сиятельства и принести всеподданнейшую мою благодарность за собачку (символ моей к Вам верности), вышитую на канве собственными Вашими ручками и присланную мне в мое чухонское уединение".

По этому фрагменту реальных дружеских отношений, не зная, что написала Вяземская при посылке дара и были ли перед этим живые диалоги и договоренности, невозможно провести границу в соавторстве образовавшегося символа, точнее — данного воспроизведения традиционного символа. Он стар, как мир; живопись знает иконографический тип сотворения Евы из ребра Адама, когда здесь же изображается собака, чаще всего дремлющая<sup>65</sup>. Светский пример, подсказанный мне С. Г. Бочаровым — "Портрет семейства Арнольфини" Яна Ван Эйка (1434), где у ног супругов — комнатная собачка<sup>66</sup>. В пушкинское время хорошее общество состояло в основном из заядлых собачников; став отцом семейства, Пушкин писал теще о трехлетней дочери:

“Маша просится на бал, и говорит, что она танцевать уже выучилась у собачек” (письмо 14 июля 1835 г.). Всем поэтам был известен хрестоматийный образ гомеровского пса Аргуса, который после двадцатилетней разлуки сразу узнал своего всплакнувшего хозяина Одиссея, не узнанного людьми, и в то же мгновение умер от счастья (Одиссея XVII, 291-327). На исходе античности римские рельефы семейных саркофагов нередко содержали изображение собаки у ног мужа и жены, здесь собака была немым символом их супружеской верности (как, впрочем, эта же роль ей принадлежала и на вышеупомянутых изображениях Адама и Евы). Вряд ли она подразумевалась в черновом стихе

#### Символы верности любя,

даже в том случае, если речь должна была идти о верности супружеской. Грамматическое число первого имени говорит скорее о парности, как, например, в обручальных кольцах. Впрочем, ни в чем нельзя быть уверенным, располагая столь малым фрагментом несостоявшегося стихотворения.

Исконному европейскому увлечению собаками приходилось выдерживать страшный напор иудейско-христианского взгляда на собак как на животных, подпадающих при сакральном делении всего живого на чистое и нечистое в разряд нечистого. Увлечение победило, наперекор недвусмысленно выраженной неприязни к собакам в Ветхом и Новом заветах (2 Царств 3,8 и 16,9; 4 Царств 8,13; Мф 7,6 и 15,26; Флп 3,2; 2 Петр 2,22; Апокалипсис 22,15). В библейском ключе, причем очень скупом, высказывается о собаках и древнерусская литература — в отличие от литератур западного средневековья, где образу собаки могла отводиться более сложная художественная функция<sup>67</sup>; эта разница сохранялась и в дальнейшем<sup>68</sup>. Она есть и между русским фольклором, записанным Пушкиным, и последовавшим авторским изображением в “Сказке о мертвой царевне” (1833). Запись 1824 г. в Михайловском со слов няни Арины Родионовны скупа: “Царевна заблудилась в лесу... Мачиха ее приходит в лес под видом нищенки — собаки ходят на цепях и не подпускают ее. Она дарит царевне рубашку, которую та, надев, умирает”<sup>69</sup>. Фраза о злых цепных собаках под пером поэта существенно развилась, пес в “Сказке о мертвой царевне” всего один, но он свободен, по-благородному добр и наделен вещим знанием о грозящей беде, о которой только что не может рассказать человеческим языком. Его верность царевне беспредельна, в знак этого их жизни были загублены одним и тем же отравленным яблоком. Пес его доел, зная его свойства, только чтобы разделить участь своей хозяйки.

8. Пушкин перевел отрывок из вступления к поэме А. Мицкевича “Конрад Валленрод”, где читаем:

Между враждебными берегами  
Струился Немен; на одном

Еще над древними стенами  
 Сияли башни и кругом  
 Шумели рощи вековые,  
 Дуков пристанища святые,  
 Символ германца, на другом  
 Крест веры, в небо возносящий  
 Свои объятия грозящи,  
 Казалось, свыше захватить  
 Хотел всю область Палемона  
 И племя чуждого закона  
 К своей подошве привлечь.  
 ("Сто лет минуло, как тевтон")

Между публикацией польского оригинала и готовностью пушкинского перевода прошло так мало времени, что выдвинуто правдоподобное предположение, согласно которому Пушкин имел возможность приступить к делу до выхода в свет "Конрада Валленрода", — благо оба поэта были друзьями и общались в Москве и Петербурге — и работал над своим текстом в мае — декабре 1827 г., а не в 1828 г., как его датируют академические издания<sup>70</sup>. Сравнительный анализ оригинала и перевода проводился неоднократно, но в последнем, обобщающем исследовании на эту тему<sup>71</sup> обойдено вниманием как раз то, что интересует нас — символ. Приведем польский текст:

Niemen rozdziela Litwinów od wrogów:  
 Po jednej stronie byszczą świątyni szczyty,  
 I szumią lasy, pomieszkania bogów;  
 Po drugiej stronie, na pagórku wbity  
 Krzyż, godło Niemców, czoło kryje w niebie,  
 Groźne ku Litwie wyciąga ramiona,  
 Jak gdyby wszystkie ziemie Palemona  
 Chciał z góry objąć i garnąć pod siebie.

Языческие леса (lasy), превращенные переводом в рощи (роща — "не очень большой вычищенный лес, состоящий из вековых деревьев"<sup>72</sup>), находятся на берегу литовцев. У Мицкевича все логично, а в переводе несообразность: нет антитезы, на обоих берегах оказывается то роща германская, тот крест германский (krzyz, godlo Niemcow).

Существовал единственный признак, по которому роща могла быть признана специфическим символом германца, наперекор тому, что в рощах совершали свои сакральные ритуалы и другие архаические народы, как это было о них известно уже автору "Повести временных лет": разидошаса по странамъ • и каждо своѣ норovy прѣша по дьзволю оученью шви роцениемъ кладеземъ и рѣкамъ жрах(оу) • и не познаша Б(ога)<sup>73</sup>. Этот признак — чисто поэтический, он развился из оды Клопштока "Холм и роща" ("Der Hügel und der Hain", 1767), где холм — это Парнас средиземноморской античности, а роща — символ германской поэзии. Отсюда было взято имя для союза молодых поэтов, основанного 12 сентября 1772 г. близ Геттингена — Hainbund, "Союз рощи". Года через три союз распался, потому что поэты кончили университет и разъехались, но памятник себе они поставили — создали жанр немецкой литературной баллады на основе исторической народной песни. Сюда относится знаме-

нитая Бюргерова “Ленора” (1774), через посредство В. А. Жуковского имевшая большой резонанс в русской литературной жизни.

Так или примерно так можно мыслить, если задаться целью обосновать ту пунктуацию в пушкинском тексте, какая существует в двух последних изданиях, в одном из них “текст проверен и примечания составлены проф. Б. В. Томашевским”<sup>74</sup>, другое “подготовлено совместно с Институтом мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР”<sup>75</sup>.

Но есть и другой подход к интерпретируемому тексту, открывающийся, если после стиха

Духов пристанища святые

поставить не запятую, а точку — как это сделано редактором Н. В. Измайловым в большом академическом издании<sup>76</sup>. Тогда будут составлять единое целое стихи

Символ германца, на другом [т.е. другом берегу]  
Крест веры, в небо возносящий  
Свои объятия грозящи,  
Казалось, свыше захватить  
Хотел всю область Палемона.

При этом все окажется на своих местах, как у Мицкевича; соответственно изменится и интонационное членение строфы. Тогда крест веры и есть символ германца (*krzyż, godło Niemców*), а символ оказывается переводом существительного *godło*, причем переводом этимологически точным (*godło* производно от *godzić* “соединять”, “метить, целить”, “бить, поражать”<sup>77</sup>, что близко к соотношению греческих имени *σμβολον* и глагола *σμβάλλειν*). Такой перевод отвечает самым взыскательным требованиям — а это стоит подчеркнуть, ведь “вопрос о том, насколько Пушкин знал польский язык, не может считаться решенным... В 1828 г. он, вероятно, знал его немного, но достаточно, чтобы разбираться в подлинных поэтических текстах Мицкевича (сонетах, вступлении к “Валленроду”), помогая себе подстрочиком”<sup>78</sup>.

При пунктуации по Н. В. Измайлову понимание пушкинского символа не искажает историческую действительность. Конрад фон Валленрод был гроссмейстером Немецкого ордена рыцарей крестоносцев (1391-1393), противостоявшие крестоносцам литовцы были язычниками, границей между Орденом и Литвой был Неман.

9-10. Рецензируя в “Литературной газете” (1830, № 4) сочинение Николая Полевого “История русского народа” (1829), Пушкин отметил, что “желание противоречить Карамзину поминутно увлекает г-на Полевого в мелочные придирки, в пустые замечания, большею частью несправедливые”. К примеру, “оспоривая у Карамзина смысл выражения: *на ключ*, он пускается в догадки, ни на чем не основанные. Быть может, и Карамзин ошибся в применении своей догадки: *ключ* (символ хозяйства), как котел у

казаков, означал, вероятно, общее хозяйство, артель". К последним словам Пушкин дал подстрочное примечание: "*Стряпчий с ключом* ведал хозяйственной частью Двора. В Малороссии *ключевать* значит *управлять хозяйством*"<sup>79</sup>.

Разногласие относится к интерпретации летописной статьи 907 г. в "Повести временных лет", того места, где речь идет о размерах дани, затребованной Олегом с осажденного Константинополя. Из-за лакуны в древнейшем Лаврентьевском списке статью 907 г. цитируют по Радзивиловскому списку (конец XV в.): И заповеда Олег дат(и) воем на 2000 корабль по 12 гривен на ключ<sup>80</sup>.

Определить значение слова *ключ* в этом контексте не сумел скрупулезный, высоко ценимый Пушкиным А. Л. Шлецер, поставленный перед необходимостью выразить мысль древнерусского летописца на немецком языке. Полевой констатировал, что "Шлецер отделился в сем месте незнанием, жалуюсь, что hier fängt die Not des Kommentators an ("здесь начинается беда комментатора")"<sup>81</sup>.

Н. М. Карамзин считал, что *ключ* означает человека, потому что занимающиеся хозяйством люди имеют привязанные к поясу ключи<sup>82</sup>. Полевой с этим не согласился и настаивал на объяснении, отвергнутом Карамзиным: "Слово *ключ* имеет у нас несколько значений... Оно значит еще несколько деревень в одно управление соединенных (в Белоруссии, Польше и Богемии). Вспомним, что место, где на лодке укрепляются весла, поныне называется *уключиною*; почему не полагать, что число гребцов, потребное для лодки, называлось *ключом*? Лучше принять вероятно, нежели вовсе невероятное"<sup>83</sup>. Аргументация Полевого показала А. С. Хомякову не верной, а безоговорочно убедительной: "В договорах с греками деление дани идет "по ключам" — весьма употребительному делению сельских общин на Севере и на Юге России, отчасти до нашего времени"<sup>84</sup>.

Конъектура, предложенная Пушкиным, не прошла и не упоминается в аппарате научных изданий "Повести временных лет". Последний перевод памятника, выполненный председателем Пушкинской комиссии АН СССР академиком Д. С. Лихачевым, безоговорочно ставит на место древнерусского *ключа* только попутно упоминавшуюся Карамзиным и Полевым *уключиною*<sup>85</sup> — конструктивный элемент кромки лодочного борта, служащий точкой опоры для работающего весла. Не согласилась с этим О. И. Смирнова, автор словарной статьи о *ключе* в Историческом Словаре русского языка. По ее мнению, *ключ* в летописной статье 907 г. — это "руль, кормило"<sup>86</sup>.

Дальнейшее накопление неаргументированных умозрительных догадок не имеет смысла, необходима идея принципиального характера, которая позволила бы увидеть в лексическом факте древнего языка природу того, что за этим фактом стоит.

Договоренность о размере дани была результатом спора между византийцами и Олегом, которому пришлось изменить сумму,

затребованную первоначально — вместо 12 гривен на человека стало 12 гривен на ключ. Первоначальная сумма, складывавшаяся из того, что Олеговы силы вторжения имели 2000 лодок по 40 человек в каждой, по выражению Л. Мюллера, фантастична<sup>87</sup>, она должна была стать реалистической, то есть существенно уменьшиться. Конъектура Карамзина отпадает, потому что она ничего не меняет. Конъектура О. И. Смирновой (заимствованная из “Материалов для словаря древнерусского языка”<sup>88</sup>), означающая 40-кратное уменьшение запрашиваемой суммы, обладает минимальной художественной убедительностью, сильные так не торгуются. Между тем, летописная статья расценивает договор с греками как победу Олега.

Путь дальнейшего проникновения в неясный смысл термина *ключ* — обращение к данным языка партнера по договору, греческого языка. Процедура выплаты условленной дани ревностно проверялась обеими договаривающимися сторонами, единство понимания буквы договора в таких случаях совершенно необходимо.

Есть ли в ряду значений главного греческого эквивалента, существительного ἡ κλεις, что-либо укладываемое в контекст исследуемого летописного известия? Одно такое значение имеется, причем относится оно не к социальной структуре, не к организации воинского контингента, а к оснастке гребного судна. Этимологу смысл такого значения κλεις не до конца ясен, оно “кажется, обозначает скорее уключину, нежели скамью для сидения гребцов”<sup>89</sup>. Высказано и такое мнение, что в единственном числе κλεις обозначает уключину, а во множественном — скамью<sup>90</sup>, эта метонимия возможна, поскольку скамья располагается как раз между двумя уключинами, между правым и левым бортами.

Иллюстрацией могут быть как раз к спору Пушкина с Полевым переведенные Н. И. Гнедичем строки Гомера, описывающие численность войска, доставленного Ахиллом на кораблях к Трое:

*πεντήκοντ' ἦσαν νῆες θοαί, ἦσαν Ἀχιλλεύς  
 ἐς Τροίην ἠγεῖτο δούφιλος· ἐν δὲ ἐκάστη  
 πενήκοντ' ἔσαν ἄνδρες ἐπὶ κληῖσιν ἑταῖροι.*

В брань пятьдесят кораблей Эакид Ахиллес быстроногий,  
 Зевсов любимец, привел к Илиону; на каждом из оных  
 Ратных мужей пятьдесят человек при уключинах было.  
 (“Илиада” XVI, 168-170)

Позже, когда В. А. Жуковский работал над “Одиссеей”, то же греческое слово стало в переводе не *уключиной*, а *сиденьем для гребцов*:

*ἔτετο Τηλέμαχος· τοὶ δὲ πρυμνήσι' ἔλυσαν,  
 ἄν δὲ καὶ αὐτοὶ βάντες ἐπὶ κληῖσι καθίζον.*

Сел Телемах, и гребцы, отвязавши поспешно канаты,  
Также взошли на корабль и сели на лавках у весел.  
("Одиссея" II, 418-419)

Создается впечатление, что в "Повести временных лет" *уключина* пока является лучшей из возможных интерпретаций темного слова *ключ*. Если удастся окончательно доказать ее правильность, то сам факт существования древнерусского слова *ключ* в значении "уключина" может стать аргументом при снятии колебаний в выборе значения греческого слова как корабельного термина, тем более что греческое и славянское слова связаны общностью индоевропейского корня. Сегодня можно поставить под сомнение, что у слова *ключ* древнее значение "уключина" больше не существует и оно должно считаться гапаксом "Повести временных лет". Неизвестно, когда и по поводу чего возникло выражение "*он как ключ пошел на дно*", в лексикографии зафиксированное без объяснений. Не сюда ли оно относится?

Пушкинская догадка сохраняет свое значение как фон для другого символа, с которым сравнивается *ключ* — котла у казаков, поэтому *ключ* как символ хозяйства нужно видеть во всей его традиционной значительности. Тем более, что сравниваемый с ним котел у казаков — символ местного значения и с короткой историей, не привлекавший к себе внимания пытливого остфоршунга и не находящий на собственной родине филологов, имеющих вкус к такого рода частным исследованиям.

*Ключ* в хозяйстве — это инструмент, запирающий и отпирающий замки в воротах, дверях, дверцах, крышках. К чему бы это? По старинной немецкой пословице, *Schloss und Schlüssel macht man nicht für die treuen Finger*, "замок и *ключ* делают не для верных пальцев". К каждому замку должен подходить только свой и никакой другой *ключ*, в этом смысл и секрет замка, исконная точка приложения изобретательских талантов. Тот, кто имеет *ключи* данного хозяйства, или владеет этим хозяйством, или правит им по поручению владельца. "Между представлениями о фактическом управлении *ключарем* и о власти в переносном смысле лежит широкое пространство нюансов"<sup>91</sup>. Это художественное пространство было Пушкиным извещено, он закончил VII главу "Евгения Онегина", где находится описание чувств поэта при въезде в Москву:

Вот, окружен своей дубравой,  
Петровский замок. Мрачно он  
Недавно гордится славой.  
Напрасно ждал Наполеон,  
Последним счастьем упоенный,  
Москвы коленапреклоненной  
С *ключами* старого Кремля:  
Нет, не пошла Москва моя  
К нему с повинной головою.  
Не праздник, не приемный дар,  
Она готовила пожар  
Нетерпеливому герою.

Это — высшее проявление символа, нарочито более концентрированное, чем оно было в исторической действительности: все знали, что Наполеон ждал ключей не Кремля, а Москвы. Известна была Пушкину из “Повести временных лет” и низшая точка отсчета: когда Владимир Святославич, еще будучи язычником и новгородским князем, в 980 г. пожелал взять себе в жены полоцкую княжну Рогнеду Роговолодовну, она поначалу презрительно назвала его робичичем, т.е. сыном рабыни — Владимир родился от Малуши, ключницы княгини Ольги<sup>92</sup>.

Стряпчий с ключом, о котором упомянул Пушкин в рецензии на книгу Полевого, — придворная должность в Московском царстве. Императорский Петербург отличал высших придворных званием камергера, заимствованным у немцев (Kammerherr). Знаком отличия камергеров во всех странах был носившийся на мундире золотой ключ, символизовавший дозволенность входа в покои монарха, этим камергеры отличались от камер-юнкеров, последним ключа не полагалось. Позже Пушкин направит шутовое поздравление князю П. А. Вяземскому по поводу его возведения в камергерское достоинство:

Любезный Вяземский, поэт и камергер ...  
(Василья Львовича узнал ли ты манер?  
Так некогда письмо он начал к камергеру  
Украшенну ключом за верность и за веру).  
Так солнце и на нас взглянуло из-за туч!  
На заднице твоей сияет тот же ключ.  
Ура! хвала и честь поэту-камергеру.  
Пожалуй, от меня поздравь княгиню Веру.  
(1831)

Котел у казаков — символ, предполагающий при своей интерпретации использование этнографических данных. В пушкинскую эпоху к их сбору и опубликованию наука еще не приступила, зато Пушкин и его современники имели то преимущество, что казачий быт можно было наблюдать непосредственно. 24 сентября 1820 г. Пушкин писал из Кишинева брату Льву о своей поездке на Кавказ: “Видел я берега Кубани и сторожевые станицы — любовался нашими казаками. Вечно верхом; вечно готовы драться; в вечной предосторожности! Ехал в виду неприязненных полей свободных, горских народов. Вокруг нас ехали 60 казаков, за нами тащилась заряженная пушка, с зажженным фитилем”. Увы, утрачено то, о чем обещано далее: “Когда-нибудь прочту тебе мои замечания на черноморских и донских казаков — теперь тебе не скажу об них ни слова”.

Первые восторги впечатлений от казачества проявились у поэта еще раньше, в неожиданном удалстве строфы лицейского стихотворения “Пирующие студенты”, законченного к середине октября 1814 г.:

Бутылки, рюмки разобьем  
За здравие Платова,  
В казачью шапку пушк нальем —  
И пить давайте снова!...



Как раз в это время Петербург жил известиями из Лондона о триумфальном приеме, оказанном там герою Отечественной войны атаману Войска Донского М. И. Платову. В изобретательном желании пить за здоровье атамана из пущенной по кругу казачьей шапки — первый проблеск будущего символа казачьего сообщества, совместной трапезы из одного котла.

Впрочем, символ этот — будущий для поэта, а не для истории. Воинский обычай есть из общего котла хорошо известен уже автору “Повести временных лет”, где в статье 964 г. отмечается как нечто новое образ жизни, заведенный в войске великого князя Святослава Игоревича. Для большей подвижности оно не имело обоза, в нем не готовилась вареная пища (ни котла ни масть вара), все обходились нарезанным мясом, быстро испекавшимся на углях костров<sup>93</sup>. Первое положительное известие о древнерусском котле относится к Киево-Печерскому монастырю времени игуменства преподобного Феодосия (1062-1074). В Житии Феодосия приводятся его слова о существовавшем тогда распорядке хозяйства в обители: *югда бо братии монастыра сего • хотащемъ варити или хлѣбы печи ... тѣгда же пьрвоею шьдѣ юдинъ шт нихъ • възьметъ бл(а)гословление • отъ игумена ... и югда паку воду вѣливатъ въ котль г(ла)г(о)ль старѣшинѣ • бл(а)г(о)с(ло)ви ш(ть)че<sup>94</sup>.*

Само слово *котел* существенно древнее этого текста и своей первой письменной фиксации в киевском Изборнике 1076 г.<sup>95</sup>, где оно является переводом греческого *δλεβης* в составе цитаты библейского стиха Сирах 13,3. Праславянское \**котль* представляет собой бесспорное заимствование из готского языка эпохи совместного проживания в Северном Причерноморье или на Балканах<sup>96</sup>. В готском языке это слово (\**katils* или \**katilus*) выступает как заимствование из латыни, где оно имеет форму *catil(l)us*<sup>97</sup>.

Углубление в эту архаику может показаться излишним для нашего контекста, ведь казачество возникло гораздо позже<sup>98</sup>. Однако в пушкинское время феномен казачества датировался неуверенно; к примеру, современнику поэта казачьему офицеру В. М. Пудавову (1804-1863), посвятившему свои досуги любительскому изучению истории донского казачества, грезилась прямая преемственность между казаками и скифским царством, одна из святынь которого имела вид “братской геройской чаши (котла, коноба) вина-символа”<sup>99</sup>. Котел и в самом деле мог выступать в функции монументального памятника скифскому царю (Геродот, “История” IV,81), изображения котлов чеканились на античных монетах, в некоторых космогонических представлениях даже принималось, что все мироздание имеет форму котла<sup>100</sup>.

Менялись формы котла — от наблюдаемых в археологических находках из древнего Двуречья<sup>101</sup> до той, какая описана в Словаре Даля: “чугунный или листовой сосуд для варки, обычно с округлым дном, небольшим раструбом кверху, с ушами

или с перевяслом”<sup>102</sup>, варьировалась лексика, его обозначающая, но оставались неизменными два фактора: во-первых, само собой разумелось, что котел, начиная с эпохи бронзы, жизненно необходим для некоей общности людей (на русском Севере с середины XVII в. для нее засвидетельствовано название — *котляна*<sup>103</sup>), одинокому или бездетной семье он ни к чему; во-вторых, кипение в котле завораживало — оно открывало взору малую частицу неодолимой стихии, мгновенно убивающей все живое. Впечатление нисколько не зависит от того, в каком веке и в каких землях живет поэт, взявшийся его выразить. Если он — творец древнескандинавской мифологии, то ему видится Хвергельмир (Hvergelmir, буквально “кипящий котел”), поток в Стране мрака, образующий Вселенную<sup>104</sup>; если он, достоверно ничего не зная о Хвергельмире, творит в деревенской глуши поэму о петербургском наводнении, то его абсолютный слух наполняется не существующим физически ревом реки:

Погода пуще свирепела,  
Нева вздувалась и ревела,  
Котлом клокоча и клубясь,  
И вдруг, как зверь остервенясь,  
На город кинулась.

(“Медный Всадник”, 1833)

Называя котел символом хозяйства у казаков, Пушкин не усматривал в этом ничего исключительного, ведь не было сказано, что это может относиться только к казакам. В завершающей главе “Дубровского” (1833), действие которой происходит отнюдь не в казачьей местности, рисуется картина на лужайке дремучего леса с таким же символом: “Множество людей, коих по разнообразию одежды и по общему вооружению можно было тотчас признать за разбойников, обдало, сидя без шапок, около братского котла”.

11-12. Во второй главе “Путешествия в Арзрум” (1835) Пушкин вспоминает, как он в 1829 г. прибыл в Гумры около полуночи, заснул как убитый и утром был разбужен сопровождавшими казаками: “Я вышел из палатки на свежий утренний воздух. Солнце всходило. На ясном небе белела снеговая, двуглавая гора. “Что это за гора? — спросил я, потягиваясь, и услышал в ответ: “Это Арарат”. Как сильно действие звуков! Жадно глядел я на библейскую гору, видел ковчег, причаливший к ее вершине с надеждой обновления и жизни, — и врана и голубицу излетающих, символы казни и примирения...”.

Эти символы повисают в некотором смысле в воздухе, потому что, как известно, пушкинское вдохновение было жестко обмануто. Увиденная поэтом гора не была Араратом. “Видимо люди, ответившие на вопрос Пушкина, сами не знали точно, что это за гора. Арарат увидеть из Гумров просто невозможно”<sup>105</sup>. Черновик “Путешествия в Арзрум” позволяет определить, кто были эти люди. Первоначальный вариант фразы “спросил я, потягиваясь” выглядел иначе: “спросил я у казаков”<sup>106</sup>. Местные

жители ответили бы иначе, они-то знали, что видная из Гумров гора, высшая точка нынешней Армении (4090 м), имеет два названия — армянское Арагац и тюркское Алагез. Оба названия были в ходу, потому что, по данным того времени, “Гумры заключают в себе 503 дома с 1745 душами мужеского пола, в числе которых 130 татар, а прочие армяне, переселившиеся из Турции”<sup>107</sup>.

Недоразумение не было пояснено в публикации “Путешествия в Арзрум”, осуществленной Пушкиным в им же руководимом “Современнике” (1836, № 1), где печатался и ничего не подозревавший Денис Давыдов. Именно он мог внести должную ясность, потому что “написал на бивуаках у подножия предгорий Арарата”<sup>108</sup> такие стихи:

Аракс шумит, Аракс шумит,  
Араксу вторит ключ нагорный,  
И Алагез, нахмурясь, спит,  
И тонет в влаге дол узорный.  
И вест с пурпурных садов  
Зефир восточным ароматом,  
И сквозь серебристых облаков  
Луна плывет над Араратом.  
(“Полусолдат”, 1826)

Строго говоря, еще неизвестно, только ли Пушкин обманут в знании той точки на земле, о которой идет речь в Библии как о пристанище для Ноева ковчега после всемирного потопа: И сѣде ковчегъ въ мѣсяцъ седмый въ двадесать седмый день мѣсяца, на горахъ Араратскихъ (Бытие 8,4). Церковнославянский текст в точности соответствует Септуагинте, где читается *ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ*, но в Вульгате — *super montes Armeniae*. Во всех этих текстах множественное число имени *гора* вносит неопределенность. Топоним *Арарат* признается результатом фонетической эволюции названия древнего государства Урарту, к нынешней двуглавой горе (5165 м и 3925 м), находящейся на 90 км южнее увиденного Пушкиным Арагаца, этот топоним применили не сразу, причем по инициативе западной церковной традиции<sup>109</sup>, а местом причаливания Ноева ковчега ее стали считать наугад.

Проблемой Арарата заинтересовался Петр I. Пушкин мог прочесть в издававшемся при его учредительном участии “Энциклопедическом лексиконе” Плюшара: “Чтобы увериться, справедливо ли это предание, родившееся без сомнения от того, что вершина горы издали и с некоторых точек зрения имеет разительное сходство с фигурою корабля, Петр Великий в 1720 г. послал на Арарат несколько человек, армян и русских, которые донесли, что, к величайшему их удивлению, не нашли там ничего подобного; но это не поколебало веры народа, и он остался в полном убеждении, что вершина Арарата недоступна для смертного”<sup>110</sup>.

Народ не поверил не только в то, что петровская экспедиция побывала на вершине Арарата. Вскоре после пушкинского путешествия в Арзрум, 26 сентября 1829 г. профессор Дерптского

университета Г. Паррот с третьей попытки совершил восхождение на Арарат, но "армяне и пуще всего их монахи, убежденные в невозможности для грешного человека достигнуть священной главы, упорно и единогласно утверждают, что он не бывал на ней"<sup>111</sup>. Автор энциклопедической статьи (это был знакомый Пушкина В. В. Григорьев) зафиксировал и реакцию местных жителей на восхождение, удавшееся в 1834 г. Г. Антономову: "Когда он воротился в деревню, никто из жителей не хотел верить, чтобы он достиг вершины, и несмотря на единогласное показание его проводников, армянские старейшины отказали ему в выдаче свидетельства об его восхождении на Арарат".

Это столкновение упрямой патриархальности и нового века, видимо, вызвало в Пушкине ту веселость, которая только и может объяснить, почему священный Арарат оказался в его пародийных, по образу Дантовых терцин об аде, стихах "И дале мы пошли — и страх обнял меня". Эти стихи, датируемые июнем 1831 — началом 1832 г., не предназначались для печати, они входят в контекст его интимной переписки с женой, которой он написал незадолго до 16 декабря 1831 г.: "Стихов твоих не читаю. Черт ли в них; и свои надоели. Пиши мне лучше себе — о своем здоровье".

Итак, горный пейзаж в Гумрах навел Пушкина на мысль о символах — вране и голубице. При ее литературной отделке поэт имел перед собой Библию, раскрытую на повествовании о конце всемирного потопа, когда Ной решил приоткрыть окно на небо в наглухо закрытом остановившемся ковчеге: "шт(ъ)верзе Нше оконце ковчега еже сотвори: И посла врана (видѣти, аще оустѣпила вода шт(ъ) лица земли) и изшедъ не возвратиса дондеже изсаче вода шт(ъ) земли. И посла голѣбциѹ по немъ видѣти, аще оустѣпила вода шт(ъ) лица земли. И не шбрѣтши голѣбница покоа ногама своима, возвратиса къ немѹ въ ковчегъ, ѡжк вода баше по всемѹ лицѹ всеа земли: и простеръ рѹкѹ свою, приатъ ю, и внесе ю къ себѹ въ ковчегъ. И премедливъ еще седмь дней, паки посла голѣбциѹ из ковчега. И возвратиса къ немѹ голѣбница къ вечерѹ, и имѣаше сѣщецъ масличенъ съ листвиемъ во оустѣхъ своихъ: и позна Нше, ѡжк оустѣпи вода шт(ъ) лица земли. И премедливъ еще седмь дней дрѣгихъ, паки посла голѣбциѹ, и не приложи возвратитиса къ немѹ потомъ" (Бытие 8,6-12).

Только после этого Ной сам выглянул наружу и удостоверился, что водная стихия ушла. Спасенные от гибели обитатели ковчега — люди и звери — вышли на обезлюдевшую, лишенную животного мира землю, чтобы начать жизнь человечества и фауны сначала.

Мысль Пушкина охватывает два символа, врана и голубицу. Их надо рассматривать и порознь, и совместно, как единство противоположностей. Последнее дает возможность выделить из всего разнообразия потенциальных символических значений отдельно взятых врана и голубицы то значение, которое имеет

место в данном библейском и соответственно пушкинском контексте<sup>112</sup>.

Из библейского повествования остается неясным, зачем Ной выпускал врана, а не обошелся голубицей. Что значил вран, то есть ворон? Пушкин уверенно назвал его символом казни, но о какой казни здесь речь? “Словарь языка Пушкина” определил казнь как “наказание за преступление; кара, возмездие за грехи”<sup>113</sup>, но для данного словоупотребления такое объяснение ничего не дает.

Думается, Ной послал ворона потому, что у ворона была репутация самой умной из птиц. Так считалось у многих народов; к примеру, в древнескандинавской мифологии Хугини и Муини — два ворона, осведомляющие верховного бога Одина обо всех событиях<sup>114</sup>. Пусть ворон ковчега не обладал даром речи, все же по поведению разумного существа Ной надеялся догадаться, что творится с погодой за стенками ковчега. Ворон однако повел себя так, что ничего узнать не удалось, он оказался таким лазутчиком, на которого нельзя положиться. По догадке древних интерпретаторов, отразившейся в произведениях изобразительного искусства на сюжет всемирного потопа, ворон, оказавшись на воле, занялся своим привычным делом, поеданием падали<sup>115</sup>. По этому признаку он и относился к разряду тварей нечистых, запрещенных в пищу человеку (Левит 11,15; Второзаконие 14,14). По мнению Илария, епископа Пуатье (умер в 368 г.) — отца церкви, сыгравшего историческую роль посредника между византийским богословием и латинской теологией, вран ковчега — это символ грешника, не желающего возвратиться в церковь<sup>116</sup>. Восточный современный Илария, глава александрийской школы богословов Дидим Слепой (умер около 398 г.) в своем толковании на Книгу Бытия, найденном в 1941 г. близ Каира на папирусе VI/VII в., изложил эту же мысль развернуто: “У членов церкви неодинаковое поведение, одни из них — голубицы, а другие — вороны. Они — символы (*σύμβολα*) разных нравов и жизненных позиций. Голубица — знак (*σημείον*) чистоты жизни, потому что она причислена к лику чистых и годится для принесения в жертву, тогда как ворон не имеет ни одной из этих двух прерогатив. В этом смысле можно разуместь историю Ильи, питаемого воронами (3 Царств 17,2-6), говоря, что если учитель извлекает нечистого ученика из его нечистоты и заставляет его изменить образ жизни, то этот ученик, которому он сделал добро, потом питает его. Тот же человек — я хочу сказать о том, кто имеет норы ворона — имеет вид покорности праведнику, но как только он выпускается, чтобы поупражняться в перенесении трудностей, он не возвращается”<sup>117</sup>.

Как видим, пушкинское видение символики Ноевых врана и голубицы не соответствует церковной точке зрения, о которой поэт мог бы при желании узнать, творения Илария давно были изданы учеными бенедиктинцами Конгрегации св. Мавра (Париж, 1693), да и живое общение с достаточно образованным

столичным духовенством не было чем-то необычным для людей пушкинского круга. Впрочем, у этого духовенства была особенность: оно никогда не признавалось, что оно чего-нибудь не знает — в отличие от англосаксов, способных прямо заявить, что “почему ворон вместе с голубицей связывается с потопом, неясно”<sup>118</sup>. В русской церковной традиции применялась фигура умолчания, целью которого было создать впечатление, что вопрос как бы и не существует<sup>119</sup>.

Пушкин увидел Ноева врана не глазами книжника богословской выучки, а исходя из собственного художественного опыта, из народности этого опыта. Давно замечено, что разные народы по-разному относятся к ворону. Русский взгляд на эту птицу не такой, каким он был в мире Ветхого завета, или в греко-латинской античности, или у современных Пушкину европейцев, арабов. Пушкин выразил русскую специфику предельно лаконично, вран — символ казни. Заметим, что только в русском языке декоративное чернение стали оружия называется словом, производным от имени этой птицы, *воронением*. Это было задолго до Пушкина, в 1820-х годах Н. И. Гнедич даже применил такое словообразование к античной стали при переводе греческого *δ κύανος* через *воронь* в гомеровском описании доспехов Агамемнона (“Илиада” XI, 24 и 35)<sup>120</sup>. А через столетие после Гнедича в русский язык пришло страшное и опять же уникальное название *черный ворон* — так исподтишка называли автомобили, прибывавшие ночью к жилищам, чтобы увозить арестовываемых. Вран — символ казни.

Уже в Изборнике 1076 г. вороны упомянуты по поводу их свойства начинать поедание добычи, живой и мертвой, с выклевывания глаз: *Отъвращати са ласкавьць лъстныхихъ словесъ ѣко и врановъ • искалажь бо очи оумьнѣи*<sup>121</sup>. Каркающие вороны в “Слове о полку Игореве” или зловещи, или уже делят между собой трупы павших на поле боя; четырехкратное упоминание воронов в этом небольшом по протяженности памятнике само по себе знаменательно и создает в нем мрачный колорит. Для сравнения: в грандиозной “Илиаде” нет ни одного упоминания воронов, а в финской ментальности, еще сохранявшей в пушкинскую эпоху некоторое значение как субстрат культуры на псковской и нижегородской землях, где Пушкин знакомился с русским фольклором, ворону функция символа казни вряд ли свойственна. Ведь в завораживающей своим чародейским элементом калевальской поэзии если изредка и встречается ворон, то разве лишь в таком мотиве как жалоба дубов Сампсе Пеллервойнену в записанной в 1836 г. руне “Дерево для лодки. Морской поход”:

Трижды только в это лето  
Черви грызли мои корни,  
Трижды только в это лето  
Черт вокруг ствола кружился,  
На вершине ворон каркал.<sup>122</sup>

А в лирической песне “Кто меня, беднягу, создал” к этой птице даже обращена надежда человека на что-то лучшее в жизни:

Унеси заботы, ворон,  
Птица черная — кручину.<sup>123</sup>

В XV руне “Калевалы” мать Лемминкяйнена поступает наперекор предсказанному вороном и ее воля оказывается сильнее.

К собственно русскому взгляду на ворона художественное мышление Пушкина пришло не сразу, путь начинался с оссианического опыта “Кольны” (1814):

И много, много сильных пало;  
Их гробы черный вран стрежет.

Сдвигом в сторону народности стал зачин с отрицательным сравнением в поэме “Братья разбойники” (1822):

Не стая воронов слеталась  
На груды тлеющих костей.

Сравнение было применено и к собственному предку, в стихотворении “Как жениться задумал царский арап” (1824):

...выбрал арап себе сударушку,  
Черный ворон белую лебедушку.

Не нотка ли это тайного чувства, которым поэт казнился, сознавая себя русским дворянином с 600-летней родословной, но и правнуком чернокожего камердинера (денщика), для забавы купленного Петром I?

Ворон оказался сильным образным средством, найденным для слов царя Бориса Шуйскому о закрытии западной границы государства:

Послушай, князь: взять меры сей же час;  
Чтоб от Литвы Россия оградилась  
Заставами; чтоб ни одна душа  
Не перешла за эту грань; чтоб заяц  
Не прибежал из Польши к нам; чтоб ворон  
Не прилетел из Кракова. Ступай.  
(“Борис Годунов”, 1825)

Последний, двенадцатый символ, названный Пушкиным — голубица, символ примирения. Она выступает вместе с враном не только по случаю созерцания горы, напомнившей о Ноевом ковчеге, но и до этого, как основа каламбура в письме А. А. Дельвигу, написанном в середине ноября 1828 г., где речь идет о желании сестры поэта О. С. Павлицевой показать мужу еще не опубликованное стихотворение брата “Ворон к ворону летит” (1828). Пушкин излагает это так: “Сестра просит для своего Голубчика моего Ворона”.

Что в Библии выбор птицы для символа примирения между Богом и человечеством, очищенным от грехов всемирным потопом, пал на голубицу, является следствием однозначно доброго, любящего отношения к голубям, которое издревле сложилось в ближневосточной и средиземноморской культурах<sup>124</sup>. Особенно

высоко ценили голубей белых, по цвету — прямой противоположности черному ворону. В Септуагинте Ноева птица обозначена именем *περιστέρα*, относившимся только к одомашненным голубям<sup>125</sup> и не различающим самца и самку, но славянский переводчик Книги Бытия использовал грамматическую возможность, предоставляемую ему родным языком, и по своему разумению конкретизировал пол птицы. Русский перевод Библии, увидевший свет уже после Пушкина, устранил эту конкретизацию, применив к птице слово *голубь*, сделавшее ее пол неопределенным. Что при этой коррекции произошло, приобретение или потеря?

Многовековой славянский опыт восприятия этого места Библии, освященный авторитетом мнения зрелого Пушкина — фактор, который не следовало игнорировать безымянным синодальным переводчикам Библии на русский язык. Можно возразить, что и Пушкин иногда ошибался, случай с вдохновением от созерцания Арарата, который был вовсе не Араратом — ближайшее тому подтверждение. Но это ошибка не Пушкина, а тех, кто вольно или невольно ввел его в заблуждение. Она ничего не меняет в оценке эстетических достоинств пушкинской прозы, язык Пушкина остается высшим образцом точности.

С грамматической точки зрения применяемые в повествовании о Ноевом ковчеге греческое *περιστέρα*, латинское *columba*, французское *colombe*, немецкое *Taube* представляют собой существительные женского рода, в противоположность этому русское *голубь* — имя мужского рода. Если функцию символа выполняет неодушевленный предмет, грамматический род его названия влияет только на флексии согласуемых членов предложения. Если функцию символа выполняет живое существо, грамматический род его названия имеет ассоциативные связи с биологическим полом этого существа, а пол уже безразличен для собственно символики. В данном случае, когда речь идет о голубиной символике, он имеет существенное значение: античность знала космогонический миф о яйце, упавшем с неба в Евфрат и вынесенном рыбами на берег, где его высживала голубица, пока из него не вышла ближневосточная Венера, богиня Иштар, почему *περιστέρα* и этимологизировалось как семитское словосочетание \**perach-Istar* “птица (богини) Иштар”<sup>126</sup>, что подкреплялось наблюдением над необычайной плодовитостью этой птицы<sup>127</sup>, а этот признак дается, естественно, женской половиной популяции.

В таких условиях имя мужского рода *гольбь* в ранних славянских рукописях с библейским эпизодом всемирного потопа<sup>128</sup> портило гармонию, ставило славянский текст в невыгодное положение при его сличении с текстом на других языках. Поэтому обе печатные славянские Библии России — Острожская (1581) и Елизаветинская (1751), из которых первая принята у старообрядцев, а вторая — в государственной церкви, именуемой старообрядцами никонианской, согласно применили в пове-



ствовании о птицах, выпущенных Ноем из ковчега, имя женского рода голубица, которое функционально отличается от имен женского рода *перистерá*, *colomba*, *colombe*, Таубе тем, что оно неприменимо к самцам. Типологически это тот редкостный случай соотношения между переводом и оригиналом, когда в силу лексико-грамматических различий между обоими языками перевод может точнее выразить идею, нежели это состоялось на языке оригинала.

В синодальном русском переводе подмена голубицы голубем — не приобретение, а потеря, тем более достойная сожаления, что здесь нет оправдания иногда случавшейся потребностью устранения архаизмов, стилистически неприемлемых в литературном языке нового времени. Голубица — слово древнее (оно есть в Синайском патерике XI/XII в.<sup>129</sup>), но отнюдь не устаревшее, что доказано поэтическим опытом Пушкина:

Взошли двенадцать молодцов,  
И с ними голубица  
Красавица-девица.  
(“Жених”, 1825)

прекрасная девица:  
Глаза и брови — темные, как ночь,  
Сама бела, нежна — как голубица.  
(“Домик в Коломне”, 1830)

Текст Книги Бытия ничего не говорит о том, что голубица была символом примирения, это понимание, усвоенное Пушкиным — результат работы интерпретаторов Библии, причем такая интерпретация возникла не в иудейской среде, где создана Книга Бытия, а позже, в христианстве. Под символом примирения подразумевается либо только голубица, либо голубица с оливковой ветвью в клюве. Синагогальным толкователям все это было чуждо, они даже задавались вопросом, с чего бы это голубица принесла в клюве не что иное как горечь, оливу<sup>130</sup>.

Между тем, по точному смыслу контекста античной культуры символом примирения была именно оливковая ветвь<sup>131</sup>, на голубицу эта символика распространилась вследствие переноса значения по признаку смежности объектов. Исходная точка развития данного символа — ветви некоторых растений, вербены, носившиеся при священнодействиях; ими бывали и ветви оливы. Пушкин знал об этом, уже когда 15-летним отроком разрабатывал поэтическую тему окончания наполеоновской эпохи для лицейского экзамена:

В Париже рос! — где факел мщенья?  
Поникни, Галлия, главой.  
Но что я вижу? Росс с улыбкой примиренья  
Грядет с оливою златой.  
Еще военный гром грохочет в отдаленье.  
Москва в унынии, как степь в полнощной мгле,  
А он — несет врагу не гибель, но спасенье  
И благотворный мир земле.  
(“Воспоминания в Царском Селе”, 1814)

## 2. Аллегория

Перечисляя случаи, когда Пушкин ясно выраженными словами определял явления художественного текста как *аллегии*, необходимо учитывать, что этот троп может называться не только греческим термином *аллегория* (*ἀλληγορία*), но и его буквальным славянским переводом *иносказание*. Оба слова и их производные не ложатся в стих, их можно встретить только в поздней пушкинской прозе. Ряд начинается с интереснейшего пушкинского наблюдения над народной речью.

13. Осенью 1774 г. схваченный главарь народного восстания Пугачев был доставлен самолично караулившим его Суворовым в Симбирск. “Пугачева привезли прямо на двор к графу Панину, который встретил его на крыльце, окруженный своим штабом. — “Кто ты таков?” — спросил он у самозванца. “Емельян Иванов Пугачев”, — отвечал тот. “Как же смел ты, вор, назваться государем?” — продолжал Панин. “Я не ворон (возразил Пугачев, играя словами и изъясняясь, по своему обыкновению, иносказательно), я вороненок, а ворон-то еще летает”. — Надобно знать, что яички бунтовщики в опровержение общей молвы распустили слух, что между ими действительно находился некто Пугачев, но что он с государем Петром III, ими предводительствующим, ничего общего не имеет. Панин, заметя, что дерзость Пугачева поразила народ, столпившийся около двора, ударил самозванца по лицу до крови и вырвал у него клоч бороды. Пугачев стал на колени и просил помилования” (“История Пугачева”, VIII, 1833).

Иносказательно построенное сцепление *вор — ворон — вороненок* имеет связь между первым и последующими членами не только по созвучию слов, но и по свойству хищной птицы. Налицо остроумный народно-этимологический экспромт (убедительных научных этимологий для имен *вор* и *ворон* нет и донныне). Для того, как назвал себя Пугачев, было еще и чисто живописное основание — смуглый чернобородый мужчина более других похож на ворона. Впрочем, в те времена, когда на него еще не дохнула смерть, Пугачев как рассказчик аллегорической калмыцкой сказки про орла и ворона отождествлял себя не с вороном, а с орлом (“Капитанская дочка”, XI, 1836).

14. Ранее того Пугачев вывел заблудившуюся кибитку Гринева из метели в оренбургской степи, приняв на себя внешний облик обыкновенного мужика-вожатого, но был узан хозяином постоялого двора: “Эхе, — сказал он, — опять ты в нашем краю! Отколе Бог принес?” Вожатый мой мигнул значительно и отвечал поговоркою: “В огород летал, конопля клевал; швырнула бабушка камушком — да мимо. Ну, а что ваши?”

— Да что наши! — отвечал хозяин, продолжая иносказательный разговор. — Стали было к вечерне звонить, да попадья не

велит: поп в гостях, черти на погосте. — “Молчи, дядя,— возразил мой бродяга,— будет дождик, будут и грибки; а будут грибки, будет и кузов. А теперь (тут он мигнул опять) заткни топор за спину: лесничий ходит. Ваше благородие! за ваше здоровье!” — При сих словах он взял стакан, перекрестился и выпил одним духом. Потом поклонился мне и воротился на полаты.

Я ничего не мог тогда понять из этого воровского разговора; но после уж догадался, что дело шло о делах Яицкого войска, в то время только что усмирённого после бунта 1772 года.” (“Капитанская дочка”, II).

*Иносказательный разговор* примечателен тем, что велся он в присутствии дворянина неграмотными простолюдинами, которые не только не испытывали смущения от своей необразованности, но держались с чувством превосходства. На глазах у того, кого следовало всячески остерегаться, они непринужденно говорили о своих тайнах самыми простыми словами, имевшими далеко не буквальный смысл.

Ключ для дешифровки такой речи — это прежде всего жизненный опыт, а его-то и не было у слушающего и ничего не понимающего молодого Гринева. Но и сопровождавший его многоопытный дядяка оказался не в состоянии проникнуть в суть разговора: “Савельич слушал с видом большого неудовольствия. Он посматривал с подозрением то на хозяина, то на вожатого... Беспокойство Савельича очень меня забавляло”. Жизненный опыт для расшифровки здесь требовался специфический, внутренний для данной среды.

Пушкин определил этот *иносказательный разговор* типологически, назвав его по своеобразию аллегорий образчиком “воровского разговора”. Если понимать это выражение строго по “Словарю языка Пушкина”, где *воровской* — прилагательное к *вор*, а *вор* для данного случая определен как злоумышленник, преступник, злодей<sup>132</sup>, то *воровской разговор* должен означать разговор в среде воров на языке воров. Однако воровскими языками лингвисты называют условные языки уголовного мира, где значительная часть лексики чужеродная, значения слов конспирированы и в целях той же конспирации часто меняются. Это и отдаленно непохоже на добротную русскую крестьянскую речь персонажей “Капитанской дочки”.

Данные истории языка позволяют разобраться в этом противоречии. *Вором* называли Пугачева не потому, что считали его злоумышленником, преступником, злодеем, а в силу специального значения этого слова. *Вор* — это государственный преступник, совершающий единственное в своем роде преступление: он обманно выдает себя за священную особу монарха (так было и с Лжедмитрием, получившим название *тушинский (вор)* или захватывает власть на части территории государства (случай с Мазепой, Степаном Разиным, Кондратом Булавиным)<sup>133</sup>. Для людей старого склада ума здесь на первый план выступало

оскорбление святых, это подтверждается былой применимостью названия *вор* к лицу, поправшему таинство церковного брака, прелюбодею<sup>134</sup>. В текстах можно наблюдать безошибочное практическое употребление слова *вор* в этом его значении, но старая русская лексикография целомудренно воздерживалась от определения. Так, "Словарь Академии Российской" ограничился перечислением значений 1) Тать, хищник, похититель; 2) Лукавец, хитрец, кто имеет способность обманывать других", но поразил выходящим за рамки требуемого — этимологией: "Сарматское"<sup>135</sup>.

15. Обдумывая историю европейских литератур, Пушкин высказал следующую оценку поэзии французского средневековья: "Когда в XII столетии под небом полуденной Франции рифма отозвалась в прованском наречии, ухо ей обрадовалось, трубадуры стали играть ею, придумывать для нее всевозможные изменения стихов... Но ум не может довольствоваться одною игрою звуков; чувство требует чувства; воображение — картин и рассказов. Трубадуры и труверы обратились к новым источникам вдохновения: аллегория сделалась любимой формою вымысла; церковные празднества и темные понятия о древней трагедии породили мистерии. Явились ле, роман и фаблио.

Но все сии слабые опыты, не оживленные силою дарования, подходят под одну черту совершенной ничтожности" ("О ничтожестве литературы русской", вторая редакция. 1834).

Здесь немало текстовых совпадений с прежним наброском "О поэзии классической и романтической" (1825), где еще нет речи об аллегориях, но есть соображения, примечательное по возможному совпадению с думами поэта о собственном предке — арапе: "Трубадуры обратились к новым источникам вдохновения, воспели любовь и войну... Два обстоятельства имели решительное действие на дух европейской поэзии: нашествие мавров и крестовые походы.

Мавры внушили ей иступление и нежность любви, приверженность к чудесному и роскошное красноречие востока".

Еще раньше, находясь в южной ссылке, Пушкин периодизирует французскую литературу так, что в его представлении до Малерба (1555-1628) здесь кроме поэзии трубадуров ничего достойного упоминания и не существует: "Что такое французская словесность? Трубадуры. Малерб держится четырьмя строками оды к Дюперье и стихами Буало. Менар, чистый, но слабый. Ракан, Воатюр — дрянь". ("О французской словесности", 1822).

Такие формулировки дают основание полагать, что с поэзией трубадуров Пушкин был знаком. Это можно было бы сказать об очень немногих из его русских современников: ведь романская филология только зарождалась, первые издания текстов поэзии трубадуров были мало кому известной новостью европейского книжного рынка<sup>136</sup>.

Естественно, что высказанные Пушкиным представления о творчестве провансальских трубадуров и их северофранцузских последователей труверов сегодня можно было бы сформулировать точнее, с опорой на выявленные уже после Пушкина факты исторической поэтики. Исследовано плодотворное воздействие арабской поэзии на поэзию европейскую<sup>137</sup>, развитие аллегории прослужено от первой чисто аллегорической поэмы западного средневековья, Пруденциевой “Психомахии” (405), до получившего наибольшую известность аллегорического “Романа о розе” (XIII в.)<sup>138</sup>, создан словарь куртуазной лексики трубадуров<sup>139</sup>, а главное — проведена каталогизация всего репертуара аллегорий старофранцузской поэзии<sup>140</sup>. Осмысление феномена аллегории набирает все большую глубину<sup>141</sup> и теперь уже никто из умеющих читать средневековые тексты не назовет старофранцузскую литературу “слабыми опытами”, которые “подходят под одну черту совершенной ничтожности”.

Все же эмоциональный отзыв Пушкина не подлежит забвению. Чтобы иметь свое суждение о предмете, с этим предметом нужно было познакомиться, и Пушкин такую попытку сделал, едва ли не первую в русской культуре. Во-вторых, наша оценка подобного рода резких суждений не должна изолировать их от всей ситуации размышлений Пушкина, порой мучительных, о путях развития родной словесности, по его мнению, слишком часто подражательной, причем именно по отношению к словесности французской: “Русские начинают ей подражать — Дмитриев, Карамзин, Богданович — как можно ей подражать: ее глупое стихосложение — робкий, бледный язык — вечно на помочах, Руссо в одах дурен. Державин.

Не решу, какой словесности отдать предпочтение, но есть у нас свой язык; смелее! — обычаи, история, песни, сказки — и проч.” (“О французской словесности”, 1822).

16. В продолжение своих мыслей об истории французской литературы Пушкин еще раз упомянул искусство аллегории — при подведении итога, с которым Франция вступала в XVII век, единственный век “истинно великих писателей”: “Рассмотря бесчисленное множество мелких стихотворений, баллад, рондо, вирле, сонетов и поэм аллегорических, сатирических, рыцарских романов, сказок, фавлю, мистерий etc., коими наводнена была Франция в начале 17-го столетия, нельзя не сознаться в бесплодной ничтожности сего мнимого изобилия. Трудность, искусство побежденная, счастливо подобранное повторение, легкость оборота, простодушная шутка, искреннее изречение — редко вознаграждают усталого изыскателя”. (“О ничтожестве литературы русской”, 1834).

Как видим, аллегории даже не входят в число этих редких вознаграждений, хотя они продолжали по-своему развиваться<sup>142</sup>. Отрицательное отношение к поэтике классического средневе-

ковья не могло завершиться одобрением поэтики эпигонов. Пушкин вполне последователен.

17. Полемизируя по поводу вышедшего в свет в 1836 г. французского перевода “Потерянного рая” Мильтона, Пушкин имел случай вернуться в великий век французской культуры: “Альфред де Виньи в своем “Сен-Марсе” также выводит перед нами Мильтона и вот в каких обстоятельствах:

У славной Марии Делорм, любовницы кардинала Ришелье, собирается общество придворных и ученых. Скюдери толкует им свою аллегорическую карту любви. Гости в восхищении от крепости Красоты, стоящей на реке Гордости, от деревни Записочек, от гавани Равнодушия и проч. и проч. Все осыпают г-на Скюдери напыщенными похвалами, кроме Мольера, Корнеля и Декарта, которые тут же находятся. Вдруг хозяйка представляет обществу молодого путешествующего англичанина, по имени Джона Мильтона”. (“О Мильтоне и Шатобриановом переводе “Потерянного рая”, 1836).

В примечании Б. В. Томашевского находим, что “Карта любви в действительности принадлежит не творчеству драматурга Скюдери, а взята из романа “Клелия” (1656) его сестры Мадлены Скюдери”<sup>143</sup>.

Необходимы два уточнения: карта любви помещена в I томе “Клелии” (1654), свой галантный роман Мадлена де Скюдери выпустила в свет под именем брата, Жоржа де Скюдери, и имела на то уважительную причину. 47-летняя писательница отличалась безобразной внешностью, закрывшей ей путь к личному счастью, а тем более — к тому, чтобы выступать в высшем обществе в роли теоретика галантной любви.

Аллегоричность карты любви заключается в том, что эта карта располагает перечисленные Пушкиным понятия в виде топографических объектов на местности. Ценители прециозного жанра находили вкус в умении ориентироваться на этой местности, каждая мелочь была для них наполнена глубоким эротическим смыслом, неизвестным для непосвященных<sup>144</sup>. Тональность пушкинского упоминания карты говорит о том, что наш поэт этим французским изыскам скорее не сочувствовал. Скажем так: он молчал вместе с присутствовавшим в салоне Делорм Корнелем, бывшим, как известно, с Жоржем де Скюдери в состоянии литературной вражды.

18. По словам Пушкина, “повторение того же понятия другими выражениями... это одна из древнейших форм поэзии. Смотри священное Писание” (“Песнь о полку Игореве”, 1836).

Затронуть Библию в контексте суждений об аллегоричности — довольно смелая мысль в условиях России 1836 г., если судить по тому, что опубликованная накануне анонимная статья “Аллегория” в “Энциклопедическом лексиконе” Плюшара предпochла ввести тему в другое русло: “Вся мифология греческая

есть не иное что, как непрерывная аллегория”<sup>145</sup>. Редактор “Лексикона” тонко чувствовал обстановку: в эти годы, в отличие от александровской эпохи, священное Писание всячески ограждалось от того, чтобы его интерпретировали миряне, им в идеале полагалось слушать слово Божие из уст духовенства так, как это происходит в церкви — молча. Пушкин узнал об этом на собственном трудном опыте, когда, публикуя свои стихотворения на мотивы ветхозаветной Песни песней, должен был устранить все внешние признаки того, что его первоисточник — Библия, пусть даже каждому мало-мальски образованному читателю было ясно, что это так<sup>146</sup>.

В каждом эпизоде священной истории Ветхого и Нового заветов христиане усматривают смыслы буквальный и иносказательный<sup>147</sup>. Примечательно, что только Песни песней они отказывают в существовании буквального смысла<sup>148</sup>, и понятно почему — ведь это единственный текст в составе Библии, имеющий эротическое содержание, оно вступает в противоречие с аскетической природой христианства. Отцам церкви и богословам понадобилось построить сложные перетолкования, имеющие целью объяснить, что великолепная любовная поэзия Песни песней — вовсе не о том, о чем говорят ее слова. Как лаконично выразился “Словарь Академии Российской” в единственном языковом примере, которым проиллюстрирована словарная статья “Иносказание”, “Книга Песни песней вся состоит из иносказаний”<sup>149</sup>. А чтобы никто не впадал в соблазн от буквального смысла ее текста, он не включен в число отрывков священного Писания, входящих в состав богослужений. Эти отрывки и были для русского человека николаевской эпохи основным источником знания Библии; на литургии буквальный смысл улавливался благоговейным слушанием евангельского славянского текста, а иносказательный смысл пояснялся завершающей проповедью священника на живом русском языке. В уяснении смыслов ветхозаветных отрывков (паремий) слушающий обычно был представлен самому себе.

19. Комментируя текст “Слова о полку Игореве”, Пушкин высказал свое отношение к фразе **Боянь бо въщій, аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашется мыслию по древу**: “Тут, кажется, ошибочно выпущено слово **славіемъ**, которое довершает аллегорію. Ниже поэт, повторяя свое описаніе, говорит: **скача славію по мыслену древу**”<sup>150</sup>. Затем формулировка этого соображения изменилась: “Здесь полагаю описку, или даже поправку, впрочем незначительную: **растѣкашется мыслию по древу** — тут пропушено слово **славіемъ**, которое довершает уподобление; ниже сие выражение употреблено”<sup>151</sup>.

Принято окружать это предложение Пушкина фигурой умолчания; последняя реконструкция древнерусского текста “Слова о полку Игореве”, выполненная Н. А. Мешерским, следует этой традиции<sup>152</sup>.

20. Высоким образцом искусства представлял себе автор "Слова о полку Игореве" вещего Бояна, певца XI века. Он по преданию, дошедшему до автора "Слова", еще кому хотяше пѣснь творити... тогда пуцашеть 10 соколов на стадо лебедѣй. Первая настигнутая птица первой и начинала песнь о Ярославе Мудром, его брате Мстиславе, победившем Редедю, и о внуке Ярослава Романе Святославиче. И вдруг за этим следует отказ от того, что утверждалось, строится отрицательное сравнение: Боянь же, братіе, не 10 соколов на стадо лебедѣй пуцаше, нь своя вѣщія прѣсты на живая струны въскладаше; они же сами княземъ славу рокотаху.

По этому поводу Пушкин пишет: "10 соколов, напущенные на стадо лебедей, значили 10 пальцев, возлагасмых на струны. Поэт изъясняет иносказательный язык соловья старого времени, и изъяснение столь же великолепно, как и блестящая аллегория, приведенная им в пример" ("Песнь о полку Игореве", 1836).

А вот последние данные о блестящей аллегории: "Образ сокола, преследующего лебедя, типичен для русского и украинского фольклора (Перетц В. Н. Слово о полку Игоревім. Київ, 1926, с.139-140), но применение этого образа к игре на музыкальных инструментах не находит никаких аналогий"<sup>153</sup>.

Эта констатация лишь подчеркивает загадочность поэтического образа лебедя и всего, что окружает эту прескрасную и неизъяснимо печальную птицу. Как видим, скупой на похвалы Пушкин только этот троп назвал блестящей аллегорией, а насколько он был к нему пристрастен, красноречивее всего говорит его воспоминание о своих первых творческих переживаниях:

В те дни в таинственных долинах,  
Весной, при кликах лебединых,  
Близ вод, сиявших в тишине,  
Являться муза стала мне.  
(“Евгений Онегин” VIII, I — 1830)

Долины таинственны тем, что в мире чувственно воспринимаемых вещей, в ландшафте Царскосельского лицея, их нет, эти долины и их наполнение — поэтическая фикция. Это не умаляет художественных достоинств фрагмента — скорее наоборот — по сравнению с его первоначальным, почти реалистическим вариантом:

В те дни — во мгле дубравных сводов  
Близ вод, текущих в тишине,  
В углах лицейских переходов  
Являться муза стала мне.

Исторически на русской почве встретились и пришли в противоречие разные, даже взаимоисключающие принципы религиозного и эстетического отношения к лебедю, причем, как это чаще всего оказывается, собственно русский, восточнославянский субстрат не оставил никаких или почти никаких следов своего



существования, а позднейшие наслоения в той или иной степени сохранились.

Лебедь, в частности — лебедь-кликун (*Cygnus musicus* Bechst.) — птица умеренных и северных широт, в жарких странах она не водилась. Библия ее упоминает лишь в перечислении живности, запрещенной иудеям в пищу, то есть нечистой (Левит 11,18 Второзаконие 14,16), что и навело филологов-библеистов на сомнение, правильно ли понято древнееврейское *schalak* масоретского оригинала, переведенное Септуагинтой и Вулгатой словами *κίβκος*, *cygnus* “лебедь”<sup>154</sup>. Так или иначе, но никакой эстетической функции лебедь в ближневосточном мире прекрасного не имел (как не имел ее и в древнеегипетской культуре<sup>155</sup>), а это не осталось без последствий для христианства при его экспансии на север, где лебедей знали и высоко чтили. Отсутствие лебеда в образной системе Библии могло бы мало повредить его поэтической репутации у христианизуемых народов Европы, но, как предположил ученый бенедиктинец Дом Анри Леклерк, здесь, видимо, сказалось прохладное отношение церкви к античному мифу о Леде<sup>156</sup>, рано заинтересовавшему Пушкина (кантата “Леда”, 1814). Конечный результат церковного противодействия налицо: если в христианской символике латинского Запада лебедь изредка присутствует — то как символ чистоты в культе Девы Марии, то как украшение на шлеме персонифицированных добродетелей терпения или христианского самоотречения, то над сценой Входа Господня в Иерусалим (западный портал Пизанского собора, строившегося с 1063 г.)<sup>157</sup>, то византийско-славянская церковная культура применения символу лебеда не нашла. Но что кроется за глухими данными о том, что на русском Севере охота на лебедей считалась грехом<sup>158</sup>, т.е. связывалась с церковной нравственной мерой? Ветхозаветный запрет на употребление лебеда в пищу не имеет к этому отношения; жареный лебедь был ритуальным блюдом на боярских свадьбах<sup>159</sup>.

На фоне умолчания о лебедях в древнерусских памятниках церковного происхождения яркие образы соколиной охоты на лебедей и Девы Обиды, которая всплескала лебедиными крыльями на синем море у Дону плещущи, выглядят особенно контрастно, “Слово о полку Игореве” создано поэтом, отнюдь не утратившим связей с архаической, дохристианской культурой своей земли.

Историки языка согласны между собой в признании славяно-германской общности названия лебеда. Засвидетельствованное в нашей письменности с XI в. как переведенное с греческого название созвездия древнерусское *лебедь*<sup>160</sup> восходит к дописьменному праславянскому \**olbъdь*<sup>161</sup>. От этого же корня происходит древневерхненемецкое, удержавшееся и в средневерхненемецком языке название этой птицы — *albiz*, *albez*, *elbiz*, *helbiz*<sup>162</sup>. Славянское и германское названия этой птицы объяснимы как слова, этимологически родственные индоевропейским

цветообозначениям — латинскому *albus* “белый”<sup>163</sup> и греческому *ἄλφος*, обозначающему матовую, неблестящую белизну<sup>164</sup>. Было и другое общегерманское название лебеда, представленное древнескандинавским существительным *svanr* (ср. немецкое *Schwan*), с ним родственны древнеиндийский глагол *svāpati* “звучит” и латинское имя *sonus* “звук”; буквальное значение этого названия — “певец”<sup>165</sup>.

Факт родства славянского и германского названий лебеда не может возникнуть и существовать как самодостаточная реальность только языкового плана, не сопровождающаяся какими-то чертами общности в эволюции феномена культуры, к которому относятся эти родственные между собой названия. Это значит, что полная утрата древнерусских данных об истоках образности лебеда в “Слове о полку Игореве” может хотя бы частично компенсироваться привлечением данных германистики, со всеми необходимыми оговорками о том, что, поступая так, мы не выпадаем в ересь отождествления славянского и германского начал, а движемся по единственно возможному в данном случае пути сравнительно-исторического изучения поэтики. Не лишним доводом в пользу такого движения будет и то известное обстоятельство, что в княжеских дворах Рюриковичей эпохи живого исполнения “Слова о полку Игореве”, а тем более эпохи Бояна, скандинавский язык не был языком неведомым.

Поэту “Слова о полку Игореве” вспоминается предание, что стадо летящих лебедей преследовалось десятью — по числу пальцев играющего на струнах Бояна<sup>166</sup> — соколами, сбивающими свои жертвы налету; первая настигнутая птица начинала величальную песнь князьям. Лебедям петь несвойственно, но по архаическому поверью, лебедь поет раз в жизни, перед своей смертью, эта песнь несказанно прекрасна и печальна<sup>167</sup>.

Сравнение пальцев, летающих по струнам, с соколами, мечущимися в воздухе среди лебедей — художественное открытие автора “Слова о полку Игореве”. Состоялось это открытие не на пустом месте, поэт основывался на развитой традиции образных решений. При создании отмеченной Пушкиным “блестящей аллегории” его творческий акт был подготовлен уже имевшимися ассоциативными связями не только между лебедем и лебединой песнью, но и между лебедем и исходящей не от самого лебеда музыкой, в том числе игрой на струнных инструментах.

Существуют древние данные, согласно которым такая образность развилась на далеском Севере Европы, причем засвидетельствовано это литературным документом южного происхождения, что в ситуации поэтического соперничества заслуживает, естественно, больше доверия, нежели положительные утверждения какого-либо автора о самом себе или о своей стране.

Подразумевается Гекатей Абдерский (IV век до н.э.), автор трактата “О гиперборейях”. Произведение утрачено, но интересующие нас подробности его содержания пересказал писавший по-гре-

чески римлянин Элиан Софист (ок. 170 — ок. 230) в своей книге “О природе животных” (“De natura animalium”, Lib. XI, 1).

Гипербореи — жители крайнего Севера, страны “за горами”, мыслившейся грекам фантастично и противоречиво, поскольку реальными географическими сведениями о Северной Европе они не располагали. По Гекатею, местонахождение страны гипербореев — Геликося, остров напротив страны кельтов. Здесь проводит зимы бог искусств Аполлон, прибывающий сюда и возвращающийся в Грецию на колеснице, влекомой гиперборейскими лебедями. Жители благоговейно чтут Аполлона. Когда их жрецы совершают для этого в положенное время священнодействия, к ним слетают с Рипейских гор огромные стаи лебедей.

Тогда эти люди поют принятые у них гимны, музыканты извлекают свои аккорды из кифар, а с ними начинают петь и лебеди, и никогда не бывает в этом священном концерте диссонанса.

Таковы средиземноморские представления о лебедях и их родине, в которой некоторые филологи склонны угадывать Скандинавию, разумея под скандинавским Аполлоном иносказание на греческий лад для Бальдура, одного из богов древнегерманского пантеона<sup>168</sup>.

Так или иначе, но поэтика лебедя, в частности образ лебедя, сочетаемый со струнной музыкой — это северный вклад в двигавшуюся с юга христианскую культуру. Синтез произошел сначала в Западной Европе, где находим в изобразительном искусстве лебедя рядом с играющим арфистом<sup>169</sup>, а в искусстве словесном — дополняющее пояснение *dou cisne qui dance à la haire*, “о лебедь, который танцует под арфу”<sup>170</sup>. Византийско-славянская церковная духовность противилась таким явлениям, лебеди “Слова о полку Игореве” ей ничем не обязаны, они — плод автохтонного, северного художественного развития, реликт истреблявшейся языческой культуры. О глубокой архаичности этого реликта может говорить качество музыкального сравнения, подобранного автором “Слова о полку Игореве”: А Половци неготовыми дорогами побѣгоша къ Дону Великому; кричать тѣлгы полунощы, рци лебеди роспущени. Примитивный характер звуков настолько смущает комментаторов, что об этой музыке они хранят молчание, целиком сосредоточившись на менее существенном споре о том, какой глагол был в утраченном оригинале “Слова” — роспущени или роспужени<sup>171</sup>.

Впоследствии, уже под воздействием западных влияний нового времени, образ лебедя пришел в искусство сопротивлявшейся России, и под польско-русским пером Иоанникия Галытовского (“Лебедь”, 1679-1683) белый лебедь — это сам Христос<sup>172</sup>.

Быть может, высшая художественная тайна “блестящей аллегории” — прозрение к образу десяти мчащихся соколов, означающему играющие на струнах персты Бояна. В этой словесной картине многое необычно: персты — живые, струны — вещи, а соколы — без поясняющего эпитета. Но нет птицы с более

стремительной и точно направленной реакцией, болсе сообразительной в принятии молниеносных решений, когда идет охота. Это древнерусские слушатели “Слова о полку Игореве” знали, причем не понаслышке: их социальная среда питала страсть к благородному занятию, преследовавшему отнюдь не утилитарные цели — соколиной охоте. “Поучение” Владимира Мономаха (1053-1125) содержит относящиеся к этому подробности княжеского быта: *ловчии на радъ сам(ъ) есмь держаль • и в конюсѣх(ъ) • и ш соколѣхъ • и ш ѡстрабѣх(ъ) тоже*<sup>173</sup>. Наши зоркие предки любили поднимать глаза на небо и видеть над собой охотничьи действия вышколенных птиц высокого полета, соколов (их противоположность — птицы низкого полета, ястребы). Сопоставимое чувство возникало у зачарованных слушателей Бояна, когда они смотрели как будто вниз, на волхвующие персты музыканта. В пушкинскую эпоху восприятие образа музыкального волхвования было особенно обостренным: как раз в эти годы симфонические дирижеры вводили обычай управлять стихией звуков с помощью палочки<sup>174</sup>, романтического продолжения к исконному волшебному жезлу.

\* \* \*

Все встречающиеся у Пушкина контексты на употребление слов *символ* и *аллегория* (иносказание) — количественно очень малая часть от всех случаев, когда пушкинская мысль обращалась к тому и другому тропу, не применяя при этом самих слов *символ* и *аллегория* (иносказание) и воплощала троп в ткань художественного произведения.

Мы ограничились перечислением только тех случаев, где слова *символ* и *аллегория* (иносказание) употреблены. Это не закрывает путь к анализу гораздо более многочисленных случаев, когда троп налицо, а самих слов *символ* и *аллегория* в контексте нет. Отыскание таких тропов облегчается тем, что Пушкин иногда отмечал их словами *знак*, *значение*, *признак*, *знамя*, *знамение*, *знаменованье*, *предзнаменованье*. Слово *эмблема*, в нашей терминологии наиболее тяготеющее к словам *символ* и *аллегория*, в пушкинских текстах не встречается, но это отнюдь не означает, что понятие, обозначаемое словом *эмблема*, было Пушкину незнакомо, или что он его в своем творчестве не использовал. Приведем несколько примеров из пушкинской символики, когда опознание тропа не облегчено авторскими пояснениями, что это — символ, или аллегория, или эмблема.

21. Пятая глава “Евгения Онегина” (1826) сообщает о некоторых приметах, которым Татьяна Ларина придавала очень большое значение. Вот одна из них:

Жеманный кот, на печке сидя,  
Мурлыча, лапкой рыльце мыл:

То несомненный знак ей был,  
Что едут гости.

Не каждый знак есть символ (хотя каждый символ есть знак). Чем следует считать этот знак, умывающегося кота, действие которого интерпретируется как имеющее отношение к тому, что едут гости? Можно представить себе сообщество разумных людей, получивших такое воспитание и образование, что они и не подозревают о существовании данного поверья, а узнав о нем, примут его к сведению как этнографический факт. Здесь ситуация иная: в правильность приметы, в действительность связи между умыванием кота и никому из окружающих не видимым движением гостей по дороге к дому общество верило. Для такого общества этот знак принято обозначать непереводаемым латинским термином феноменологии религии, существительным среднего рода *omen*<sup>175</sup>.

Изддревле омены связывали в сознании человека настоящее время с будущим, ближним и дальним. Эта связь событий настоящего и будущего строилась так, как полагалось строиться символу, из двух половин. Их совпадение и создавало символ. Кто научился наблюдать за событиями настоящего так, чтобы угадывать в них приметы будущего, которое обычно закрыто непроницаемой для человеческого разума пеленой — тот мудрый, вещей.

Омсны — это всепроникающая система, она охватывает неживую природу и живые существа. Последние предвещают будущее не как ничего не смыслящие, слепые орудия неких сил, они знают его, находясь с этими силами в таинственной связи. В большей степени, нежели к прочим домашним животным, это относилось к кошкам и котам.

Что умывание кошки предвещает приход гостей, было повсеместно распространенным, не только русским поверьем. Оно имело дифференцированные признаки: чистка правого уха предвещала приятного гостя, лизание левой лапки — неприятный визит. Если животное умывалось справа за печкой — ожидался мужчина, если слева — женщина<sup>176</sup>.

Едва ли не основное различие между символом и аллегорией принято усматривать в том, что символ зыбок, многозначен, для его понимания нужна посвященность в некую тайну и тонкая душевная организация, тогда как аллегория однозначна, открыта, понятна с первого взгляда каждому.

В данном случае картина, казалось бы, предельно проста, условный язык подаваемых котом знаков вся социальная среда понимает одинаково. Но то обстоятельство, что знак проникает в будущее, которое само по себе тайна, придает знаку ранг символа. Кто в этом был способен сомневаться, тот мог найти ответ на свои сомнения, всматриваясь в загадочные глаза этого животного, хорошо известного античному Средиземноморью, но ускользнувшего от упоминания в Библии.

22. Приведем фрагмент диалога Мазепы и Марии из второй песни "Полтавы" (1828):

*Мария*  
Я близ тебя не знаю страха —  
Ты так могущ! О, знаю я:  
Трон ждет тебя.

*Мазепа*  
А если плаха?..

*Мария*  
С тобой на плаху, если так.  
Ах, пережить тебя могу ли?  
Но нет: ты носишь власти знак.

*Мазепа*  
Меня ты любишь?

*Мария*  
Я! Люблю ли?

Последние фразы как нарочно уводят от филологически интригующего вопроса, что такое *власти знак*. У Мазепы эти необычные слова ни малейшего недоумения не вызвали. "Словарь языка Пушкина", процитировав их, от объяснения уклонился<sup>177</sup>.

О знаках власти широкий контекст поэмы сообщает многое. Как возможное будущее названы трон и корона царская, а как реально настоящее "бунчук и булава — знаки гетманского достоинства" (шестое примечание Пушкина). Однако Мария, как дочь генерального судьи Кочубея более обычного сведущая в реалиях права, имела в виду совсем не ту ношу, о которой роптали в народе:

"Что ж гетман? — юноши твердили,—  
Он изнемог; он слишком стар;  
Труды и годы угасили  
В нем прежний, деятельный жар.  
Зачем дрожащею рукою  
Еще он носит булаву?  
Теперь бы грянуть нам войною  
На ненавистную Москву!"

Равнодушной к клейнодам — вещественным знакам власти — Мария отнюдь не была:

Она любила конный строй.  
И бранный звон литавр, и клики  
Пред бунчуком и булавой  
Малороссийского владыки...

Она обладала способностью воображения:

Ты будешь царь земли родной!  
Твоим сединам как пристанет  
Корона царская!

Слова *ты носишь власти знак* связаны не с этими осязаемыми предметами, а с чисто интуитивными прозрениями трагической героини. В этот кульминационный момент ее душевные силы, прежде чем рухнуть, устремились вверх, в то состояние, где чувствуют себя в своей стихии прорицатели:

Грядущие годы таятся во мгле;  
Но вижу твой жребий на светлом челе.  
("Песнь о вещем Олеге", 1822)

Нет смысла доискиваться, какими могли быть в воображении Марии черты облика Мазепы в грядущем, что именно делало его в ее глазах человеком власти. Поэтический текст не дает для такой конкретизации понятия *власти знак* ни малейших оснований. Но с полной определенностью можно сказать, что воображение Марии строило не что иное как символ, проверяло на совпадение какие-то черты облика идеального монарха и реального Мазепы. Здесь все трепетно и неуловимо даже в большей степени, чем это обычно для символики, потому что идеал со *знаком власти* возник из неведомого нам и не поддающегося реконструкции жизненного и художественного опыта Марии. Царя и королей она не видела, в столицах не бывала, условий для начитанности во французской драматургии и Шекспире, для знания полотен западноевропейских придворных живописцев не имела. Все, что она могла знать, исходило главным образом из уст самого Мазепы.

23. Наступил момент, когда мысленный взор 30-летнего Пушкина обратился к середине прожитой жизни, к сильнейшему художественному переживанию 15-летней давности — лицейскому стихотворению "Воспоминания в Царском Селе". Возникло новое стихотворение, в той же строфической форме и под точно таким же названием. Только содержание — иное, горестное. Вот его первая строфа:

Вспоминаньями смущенный,  
Исполнен сладкою тоской,  
Сады прекрасные, под сумрак ваш священный  
Вхожу с поникшею главой.  
Так отрок Библии, безумный расточитель,  
До капли истощив раскаянья фиал,  
Увидев наконец родимую обитель,  
Главой поник и зарыдал.

Опознание отрока Библии по тексту самой Библии однозначно, подразумевается евангельская притча о блудном сыне (Лк 15, 11-32). К этой теме литература и изобразительное искусство обращались издревле<sup>178</sup>; замечено, что в новое время отношение к блудному сыну эволюционировало от былого уничтожения к подчеркиванию положительного в этом человеке, падшем, но нашедшем в себе нравственные силы для исправления<sup>179</sup>. При этом в сравнительном литературоведении осталось неотмеченным, что чувство собственного достоинства, имеющееся в признании Пушкина о заблуждениях свой молодости — это высший уровень нравственности, к тому же отмеряемый от самого неблагоприятного, самого уничижительного начала отсчета, которое установилось национальной традицией.

В греческом оригинале и его романо-германских производных персонаж евангельской притчи характеризуется (в позднейшей

рубрикации глав) совсем не так, как в славянской традиции. Греческий эпитет *ἄσωτος*, у Эсхила означавший “тот, кто разрушает”, у Софокла — “мерзкий”, у Аристотеля — “тот, у кого нет надежды на спасение”, к новозаветной эпохе приобрел значение “тот, кто ведет беспорядочную, расточительную жизнь”<sup>180</sup>. Романская линия восприятия выбрала для себя семантическое направление “расточительный” (французское *L'enfant prodigue* “расточительное дитя”), немецкая обрела другой, отсутствовавший в античности смысл — “потерянный” (*der verlorene Sohn* “потерянный сын”), английское понимание вобрало в себя оба значения (*the Prodigal Son* “расточительный сын”, *the Lost Son* “потерянный сын”).

Французский эпитет *prodigue* представляет собой антоним к эпитету *скупой*, что зафиксировано пословицей *à père avare, enfant prodigue*, “у скупого отца расточительное дитя” (точно выражающей противоположность характеров отца и сына в пушкинском “Скупом рыцаре”, 1830).

Славянская мысль едва ли не с самого начала двинулась по другому, своеобразному пути осмысления персонажа евангельской притчи, передав *ἄσωτος* прилагательным блудный — так от македонского Синайского Евангелия XI в. и первой древнерусской датированной рукописи, Остромирова Евангелия 1056/1057 г.<sup>181</sup> и до звучавших в русском богослужении пушкинской эпохи церковнославянских текстов.

В “Станционном смотрителе” (1830) Пушкин описывает немецкий лубок на тему евангельской притчи как “историю блудного сына”, это определение выглядит скорее по-русски, но в рассматриваемом нами стихотворении русскому эпитету нет места, семантика именованного персонажа притчи выдержана во французском ключе — “безумный расточитель”, эта фразологическая редкость пушкинского языка сопоставима со словами старого барона в “Скупом рыцаре”:

Мой наследник!  
Безумец, расточитель молодой.

Как назвать главное действующее лицо евангельской притчи, предопределено объективными данными языков; поэту оставалось сделать выбор между накопленными традицией текста немногими семантическими вариантами. Гораздо больше простора для творческой фантазии давала задача изображения, живописного или вербального, собственно событий притчи. Абсолютно точное следование букве евангельского текста, без права на какие-либо дорисовки подробностей, невысказано даже в теории. По наблюдению историка искусства, вряд ли найдется хоть две настолько согласные между собой иллюстрации к притче, чтобы их можно было считать происходящими от одного архетипа<sup>182</sup>. Художникам предоставлялась необычная для условий церковной живописи полная свобода — разумеется, с последующим цензурованием церковью. Впрочем, русское искусство не стремилось этой свободой воспользоваться, лубок в “Станционном смотрителе” ока-



зался немецким как раз по этой причине. В русском обществе не было условий, которые сделали тему блудного сына столь модной во Франции, завершившей Великую революцию 1789 г. возвращением к монархии.

Пушкинский образ возвращения раскаявшегося отрока Библии к отцу непохож на все текстовые и живописные вариации на эту тему, созданные предшественниками. В стихотворении запечатлен не момент встречи с родителем, интересовавший художников, включая Рембрандта, знаменитую картину которого современники Пушкина хорошо знали. Поэтом схвачено мгновение, когда взору путника издали стал виден отчий дом, в нем пока никто ничего не знает об идущем, а в его душе уже буря и льются очистительные слезы.

Возвращающийся отрок предстает перед нами,

До капли истощив раскаянья фиал.

Это символическое действие отсутствует в евангельской притче. Фиал — высокий церковнославянизм, греческое заимствование (*ἡ φιάλη*), “поэтическое название чаши, кубка”<sup>183</sup>. Из фиала можно или пить, или совершать возлияние — вид жертвоприношения, в котором веществом, приносимым в жертву, была жидкость, то есть вино, или елей, или меликратон (смесь молока и меда), или чистая вода. В данном случае невидимый фиал наполнен невидимой влагой, имя которой — раскаянье. Что такое раскаянье, “Словарь языка Пушкина” обошел молчанием, сделав попытку объяснить лишь исходный глагол *раскаяться*: “Осознав, что поступил дурно, неправильно, испытать сожаление, угрызение совести. Пожалеть о том, что сделал, принял”<sup>184</sup>. Для данного случая определение неэффективно, потому что оно безрелигиозно, а здесь как раз требуется обратное: “Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть” (2 Кор 7,10).

Корректным окажется только такое определение раскаяния, — слова, отсутствующего в “Материалах для словаря древнерусского языка” И. И. Срезневского — которое будет основано на христианском понимании этого термина, в полном объеме византологического содержания его точного греческого соответствия *ἡ μεταμέλεια*, переведенного через *раскатиание* в древнерусских текстах, прежде всего в “Словах” Григория Назианзина (XI в.) и в Ефремовской Кормчей (XII в.) (Справкой по этим источникам мы обязаны автору готовящегося сейчас тома на букву Р “Словаря русского языка XI-XVII вв.” А. Н. Шаламовой).

Стихотворение Пушкина построено так, что оно нарочно оставляет читателя в неведении, как должно представлять себе фиал — ритуально изливаемым на землю или поднесенным к устам, как в лермонтовской “Чаше жизни” (1831):

Мы пьем из чаши бытия  
С закрытыми очами,  
Златые омочив края  
Своими же слезами.

В черновом тексте Пушкин выразился было яснее: *Испив раскаянья фиал*<sup>185</sup>. Однако ясность, однозначность — не всегда то, что требуется для истинной поэзии. Блаженный Августин заложил точно такую же двусмысленность в отзыв об одном из своих знакомых, говоря о том, что этот человек из золотого кубка своих великих дарований совершал возлияния страстям и им же пил за здоровье сатаны<sup>186</sup>.

Судя по многим стихам, форма символического сосуда, имеваемого у Пушкина фиалом, отличается от вещественного фиала греков — плоской чаши, обычно из золота, без ножки — и подходит не столько для возлияний, сколько для того, чтобы из этого сосуда пить. Характерный контекст:

..... строй рюмок, узких, длинных,  
Подобно талии твоей,  
Зизи, кристалл души мой,  
Предмет стихов моих невинных,  
Любви приманчивый фиал,  
Ты, от кого я пьян бывал!  
(“Евгений Онегин” V, 23 — 1826)

Вряд ли возлияние на землю подразумевается — хотя и его нельзя исключить, в этом главная приманка поэтического символа! — в отзыве Пушкина о брате в письме к А. А. Дельвигу 2 марта 1827 г.: “Лев был здесь — малый проворный, да жаль, что пьет. Он задолжал у вашего Andrieux 400 рублей и ублудил жену гарнизонного майора. Он воображает, что имение его расстроено и что истощил всю чашу жизни”. Здесь многое предвосхищает строки “Воспоминаний в Царском Селе”, но нравственный вывод еще не созрел, судя по завершающему отзыв слову “Уморительно”.

24. Итог своего творчества Пушкин выразил в знаменитом стихотворении, начинающемся так:

Я памятник себе воздвиг нерукотворный,  
К нему не зарастет народная тропа,  
Вознесся выше он главою непокорной  
Александрийского столпа.

*Памятник нерукотворный* — символ всего, что было сделано поэтом для своего народа. Само слово *памятник* вызывает потребность в зрительном образе, хотя есть затруднения в его подыскании: фантазия как будто ничем не ограничивается, но на самом деле довольно жестко направляется содержанием знаний и архитектурными вкусами фантазирующего. Каждое поколение читателей Пушкина ищет свой зрительный образ *памятника нерукотворного*, даже если этот образ не фиксируется рисунком или описанием. Как уверен В. Э. Вацуро, *памятник нерукотворный* — это “кристаллизация царскосельских “архитектурных мотивов”, несущих на себе рефлексы державинской традиции и связавшихся в сознании Пушкина с воспоминаниями о Дельвиге”<sup>187</sup>. Однако царскосельский архитектурный стиль, державинская поэзия и личность А. А. Дельвига не имеют ни

малейшего отношения к единственному пушкинскому определению пушкинского памятника — эпитету *нерукотворный*, значительность которого предчувствовали многие исследователи, пока ему не дал основательство византологическое определение выдающийся бельгийский медиевист Анри Грегуар<sup>188</sup>. Оно дано в рамках комментариев к переводу пушкинского стихотворения на французский язык; первая строфа приобрела у А. Грегуара следующий вид:

Mon monument n'est pas l'ouvrage des humains,  
Et mon peuple y viendra par un sentier dont l'herbe  
Ne cachera jamais la trace au pèlerin.  
Il dépasse en hauteur, de sa tête superbe,  
Le Phare des Alexandrins!

Первый стих А. Грегуар прокомментировал так: “Мне понадобилось семь слов, включая служебные, чтобы передать одно русское сложное слово — правда, из пяти слогов — *нерукотворный*, которое представляет собой кальку греческого *ἀχειροποίητος*.”

В православной церкви этот эпитет дают некоторым чудотворным иконам, “не созданным рукой человека”. Таким образом, второе полустипение первого пушкинского стиха (13 слогов, включая последний безударный, то есть точный эквивалент нашей александрины с женской рифмой), повторяю, вторая половина первого пушкинского стиха занята почти целиком единственным словом. Это слово с мистической и византийской окраской изумительно хорошо подобрано, чтобы создать у славянского слушателя или читателя впечатление своего рода религиозное (хотя язык церкви употребляет по поводу икон скорее прилагательное *нерукотворенный*); несомненно, что это столь торжественное начало в немалой степени способствовало тому, чтобы сделать из пушкинского *Ехегі monumentum*, несмотря на общую для обоих стихотворений горделивость, нечто более взволнованное и волнующее, нежели латинская ода”.

Возражение академика М. П. Алексеева, настаивавшего, что эпитет *нерукотворный* “не имеет никакого отношения к лексике православной теологии”<sup>189</sup>, отпало после систематизации исторических данных по этому слову<sup>190</sup>, спор решился в пользу А. Грегуара.

Правда, такая же лексикографическая систематизация данных по слову, к которому относится этот эпитет, существительному *памятник*, обнаружила, что в архитектурном или скульптурном значениях оно отсутствует в древнерусских текстах, где памятник — это только “памятная запись, свидетельство”<sup>191</sup>. Не означает ли это, что в словосочетании *памятник нерукотворный* налицо несовместимость понятий, что византинизирующий эпитет применен к наименованию предмета (осязаемого или воображаемого), которому в православной традиции не было места?

Памятник как творение зодчего и ваятеля задумывается как объект неутилитарного назначения, в этом его особенность. Он существует единственно для того, чтобы быть неизменным напо-

минанием современникам и потомкам о выдающемся историческом событии или о личности, имеющей выдающиеся заслуги перед тем обществом, которое этот памятник воздвигает. По самой природе такого феномена очевидно, что он вторгается в заповедную сферу сакрального, о какой бы религии ни шла речь.

Доисторические курганы восточноевропейской равнины — это не что иное как памятники погребенным под ними племенным вождям, хотя назывались эти сделанные руками человека холмы не курганами, не памятниками, а какими-то другими, нам неизвестными словами. Фактор высоты уже тогда имел решающее значение в иерархии курганов. Убитые Олегом в Киеве в 882 г. Аскольд и Дир были погребены на вершине горы, сам Олег был в 912 г. погребен на горе Щековице и, как сообщает летописание, учрежденное значительно позже, ес(ть) же могила ег(о) и до сег(о) д(ь)ни<sup>192</sup> — иначе говоря, она и после смены языческой религии на христианскую продолжала функционировать как памятник.

Средиземноморская культура, воспринятая Русью вместе с христианством, меняла свое отношение к идее памятника. Античность эту идею культивировала, оставив нам на память обелиски, колонны и триумфальные арки. Христианство было против памятников, поскольку оно усматривало в их почитании признаки идолопоклонства, противоречащего принципу, согласно которому почести подобает оказывать только Богу.

В классическом греческом языке понятие *памятник* выражалось существительным *τὸ μνημεῖον*, в этом значении слово употреблено евангелистом Лукой в упреке иудейским законникам: *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν, οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀλεκτηίναν αὐτοῦς* (Лк 11,47)<sup>193</sup>, “горе вам, что строите памятники пророкам, которых избили отцы ваши”. Древнерусские книжники понимали этот стих иначе: *лютѣ вамъ книжници и фарисеи тако градите гробы прор(о)кы о(ть)ци ваши избиша тѣ*<sup>194</sup>.

Как на первые христианские памятники указывают на сооруженные в византийской столице при императоре Константине I (324-337) фонтаны со скульптурами Доброго Пастыря и Даниила во рву львином; существенно, что на языке современников это были *symbola*, “символы”<sup>195</sup>. Эти сюжеты Нового и Ветхого заветов впоследствии развивались в живописи, тогда как круглая пластика не имела будущего на христианском Востоке. И все же памятники здесь возникли, поставили их не Богу или его святым, а божественным носителям власти, византийским императорам. Вот как описывается самое величественное из этих сооружений — кстати, без употребления слова *памятник* — Стефаном Новгородцем, совершившим путешествие в Константинополь в 1348-1349 гг.: “Ту стоить столпъ чуденъ вельми толстотою и выотою и красотою, из далеча с моря видѣти его, и на верхъ его сѣдять Иустинианъ Великы на конѣ велми чуденъ, аки живъ, в доспѣсѣхъ сороцинском, грозно видѣти его, а в руцѣ — яблоко злато велико, а въ яблоцѣхъ крестъ, а

правую руку от себе простерть буино на полъдни на Сорочииньскую землю к Иерусалиму. Сут же инни стльпове мнози по граду стоять от камени мрамора, много на них писание от връха и до долу писано рытию великою”<sup>196</sup>.

Комментируя этот текст, академик М. Н. Сперанский отметил: “кроме монумента Юстиниана и колонны Константина, Стефан мог видеть колонны Аркадия, Феодосия, памятники на Ипподроме и др.”<sup>197</sup>. Иными словами, к финалу существования византийской государственности памятник — это прочно укоренившаяся реалья культуры. То обстоятельство, что Московская Русь, став духовной наследницей павшей Византии, памятников не строила, не препятствует совместимости понятий в словосочетании *памятник нерукотворный*. Памятник простому смертному был бы с византийской точки зрения профанацией святыни, подразумеваемой в сакральном эпитете, но Пушкин и не видел себя простым смертным, даже всемогущий шеф жандармов А. Х. Бенкендорф называл его “царем скудного царства родной поэзии и литературы”. К тому же, итальянское Возрождение расширило круг лиц, которым подобало ставить памятники, с тех пор это могли быть не только властители, но и ученые, художники — разумеется, лишь самые выдающиеся.

Поворотным временем в художественной жизни России, после которого стали воздвигаться русские памятники, была Петровская эпоха. Их эстетические эталоны находились на Западе, там учились первые поколения русских скульпторов. Первсейший памятник мыслился Пушкину каким-то необыкновенным: не вещественным, но тяжким, без уловимых очертаний, но огромным. Так в финале поэмы “Полтава” (1828), где поэт обращается к императору Петру I:

Прошло сто лет — и что ж осталось  
От сильных, гордых сих мужей,  
Столь полных волею страстей?  
Их поколение миновалось —  
И с ним исчез кровавый след  
Усилий, бедствий и побед.  
В гражданстве северной державы,  
В ее воинственной судьбе,  
Лишь ты воздвиг, герой Полтавы,  
Огромный памятник себе.

Нерукотворным такой памятник называться не мог, Петр I был резко враждебен византийским началам русской духовной культуры. Этот эпитет поэт приберет, чтобы употребить его единственный раз в жизни — в определении памятника самому себе. Этим обозначилось, что Пушкин ощущал древние византийские начала как неотъемлемую, органичную часть своего русского естества.

Единым штрихом *народной тропы* Пушкин назначил место своему памятнику — не на стиснутой со всех сторон городской площади, а в открытом пространстве родины, “против неба, на земле”, если выразиться стихом, который Пушкин подарил П. П. Ершову для сочинявшейся им народной книжки, “Конька-

Горбунка" (1834). Города возвеличиваются и хиреют, как всякое творение рук человека, а окружающая природа вечна, потому что она нерукотворна.

Названа высота пушкинского памятника, он выше *Александровского столпа*. Критерий оказался проблематичным, зыбким, как и полагается в символике. В пушкиноведении шли долгие споры о том, что же такое *Александровский столп*, ведь ничего под таким названием нет во всех каталогах достопримечательностей. Он, в сущности, и задуман как тайна, которая должна быть унесена поэтом в могилу: стихотворение впервые обнаружено при посмертном разборе его бумаг. Первый публикатор стихотворения В. А. Жуковский решился на недобросовестную подмену авторской воли, без каких-либо оговорок подставив образ *Наполеонова столпа*. Жуковский, будучи сам художником слова и благоговейно любивший Пушкина, взял этот грех на свою душу только потому, что ощущал реальную опасность ассоциативных связей с незадолго до этого воздвигнутым и освященным при личном участии Николая I монументом Александру I на Дворцовой площади в Петербурге — *Александровской колонной*, самой высокой колонной в мире.

Анри Грегуар констатировал: "По абсолютным правилам русской грамматики, от имени Александра можно произвести лишь два прилагательных, *Александров* и *Александровский*, в обоих случаях с ударением на третьем слоге... В "Памятнике", наоборот, читается иное прилагательное, *Александровский*, имеющее ударение на четвертом слоге. Итак, не в обиду будь сказано среднему русскому, или точнее огромному большинству русских, *Александровский* никогда не был синонимом к *Александров* или *Александровский*. Это прилагательное производно от названия города Александрии. По этому пункту мы проконсультировались с самыми высокими лингвистическими и филологическими авторитетами. Наш ученый коллега г-н Б. Унбегаун, профессор Страсбургского университета и Брюссельского Восточного института, любезно составил для нас по этому поводу обширную справку, не оставляющую места ни для какого сомнения. Впрочем, истинное учение сформулировано в новом "Словаре русского языка", изданном в Москве в 1935 г. (т.1, с.26), так же как и в Словаре, публикуемом Академией наук СССР (т.1, вып.2, 1933, с.352-353). Согласно этому последнему сочинению, прилагательное *Александровский* может восходить к двум существительным: с одной стороны, *Александрия*, которое по-русски обозначает либо "город Александрию", либо "Роман об Александре" (отсюда — *александрийский стих*), с другой стороны — *Александрийка*, название ткани (разновидность ситца). Это молчание об ереси, отождествляющей *Александровский* и *Александровский*, уже само по себе знаменательно; оно становится еще более знаменательным, если сравниваешь издание 1933 г. этого Словаря с предыдущим его изданием, вышедшим в 1895 г. Там в порядке уступки общепринятой басне находили, что прилага-

тельное *Александрийский* может быть производным как от *Александрии*, имени города, так и от *Александра*, имени человека. Однако единственным примером, приводимым в качестве основания для этого утверждения, был как раз стих Пушкина... Это — великолепный образчик логической ошибки. Последние издатели Словаря дали доказательство своей мудрости и критичности, устранив эту оплошность”<sup>198</sup>.

Каким оказался положительный результат филологических разысканий А. Грегуара, мы видели выше по его французскому переводу Александрийского столпа:

*Le Phare des Alexandrins!*

Фарос александрийцев — величайшая в древнем мире маячная башня, построенная архитектором Состратом Книдским и просуществовавшая шестнадцать веков (около 280 г. до н.э. — 1326). Она прославилась как одно из семи рукотворных чудес света. Античная традиция имела такой канон, список чудес света, именно семи, который если и варьировался, то только по составу, но не по общему количеству этих чудес. Здесь значились самые значительные по величине, оригинальности и стоимости произведения зодчества и ваяния: египетские пирамиды, вавилонские висячие сады Семирамиды, эфесский храм Артемиды, скульптура Зевса, изваянная Фидием, галикарнасский мавзолей, родосский колосс и александрийский Фарос. Есть и такие варианты списка семи чудес, в которых Фарос стоит не на последнем, а на втором и даже на первом месте — так в рукописи XIII/XIV в. Миланской библиотеки Codex Ambrosianus C.222, fol.180c.

Фарос был построен из белого известняка и мрамора, высота указывается в разных источниках по-разному, колеблясь от 50 до 135 метров. Изображения Фароса имеются на некоторых античных монетах; считается, что под влиянием Фароса сложилась архитектурная форма мусульманских минаретов<sup>200</sup>.

Как известно, при работе над своим стихотворением Пушкин основывался на поэтических прецедентах — аналогичных по теме стихотворениях Горация и Державина. Гораций и Державин применили образ египетской пирамиды, “Пушкин просто заменил один из памятников Египта на другой, в равной степени знаменитый”<sup>201</sup>. В архитектуре древней Александрии он к этому времени разобрался, пробуя перо для “Египетских ночей”. Вот одно из подтверждений: “Темная, знойная ночь объемлет африканское небо; Александрия заснула; ее стогны утихли, дома померкли. Дальний Фарос горит уединенно в ее широкой пристани, как лампада в изголовье спящей красавицы” (“Мы проводили вечер на даче”, 1835).

Интерпретацию, предложенную А. Грегуаром, советское пушкиноведение встретило несочувственно. Академик М. П. Алексеев написал о бельгийском филологе: “С переводом русского текста он явно не справился... В первой строфе стихотворения главное препятствие для переводчика составили слова “нрукотворный”,

“вознесся он главою непокорной”, “Александрийский столп”; до смысла их он явно не добрался”. И далее: “Предположение А. Грегуара не только искусственно, но и совершенно излишне, если следовать русским источникам и придерживаться общепринятого толкования”<sup>202</sup>. В новейшем руководстве по русскому языку для иностранцев безапелляционно утверждается, что Александрийский столп — это Александровская колонна<sup>203</sup>. После этого остается перечитать обращение иностранца к русским, заключительные слова неустаревающей статьи А. Грегуара о пушкинском стихотворении: “Вот это мы даруем, и от всего сердца, тем, кто ищет “колонну” не в Александрии, а в другом месте. Пусть они, со своей стороны, признают, что их интерпретация не согласуется с духом русского языка. Пусть они больше не вменяют в вину поэту классическому из классических неизвинительный солецизм. Пусть они не забывают, что Пушкин, по размышлению, очистил свой шедевр от слишком злободневных намеков, недостойных его и того, что дается навеки (*κτῆμα ἐς αἰεί*). Наконец, пусть они простят любителя в славистике, но профессионального гуманиста и закоренелого филолога за то, что он еще раз применил и рекомендует те методы, которые только и могут привести к здоровой интерпретации литературных произведений всех времен”<sup>204</sup>.

Только в самое последнее время справедливость восторжествовала, правоту А. Грегуара признал в своем разборе пушкинского стихотворения главный редактор журнала “Русский язык в школе” Н. М. Шанский<sup>205</sup>.

Конечно, остается в силе мысль М. П. Алексеева относительно того, что полезно следовать русским источникам. Ее можно развить указанием на никем в этой связи не называвшийся печатный источник, имеющий цензурное разрешение от 21 августа 1834 г. петербургского цензора В. Н. Семенова, доброго знакомого Пушкина. Это не что иное как “Дань удивления памятнику императора Александра I в день торжественного освящения оного, 30 августа 1834 года. Изреченная в слоге древних латинских надписей с российским и немецким переводом.

Begrüßung der Alexandersäule am Tage ihrer feierlichen Einweihung am 30. August 1834. Lateinische Lapidarschrift mit russischer und deutscher Übersetzung. St.Petersburg, gedruckt bei P.Widcrholm, 1834”.

Автор этого крупноформатного издания — эмеритированный профессор церковной истории и богословской словесности Дерптского университета Христиан Фридрих Зегельбах (Christian Friedrich Segelbach, \*28.IV.1763, Эрфурт — †7.VII.1841, Петербург)<sup>206</sup>. Литературная деятельность Зегельбаха началась в 1791 г. выходом в свет кантаты “Любовь к отечеству”, написанной по случаю дня рождения эрфуртского курфюрста<sup>207</sup>, затем он обнаруживается как автор учебника “Закона Божия” для старших классов главной немецкой школы в Петербурге<sup>208</sup>, с 1808 г. он в Дерпте<sup>209</sup>, где состоит в университете с 1810 по



1823 г., одновременно с 1811 по 1814 г. являясь директором гимназии. Его научные интересы простираются до классической филологии<sup>210</sup>; историограф университета отметил, что Зегельбах писал “прекрасные стихотворения на разные случаи”<sup>211</sup>.

Данный случай представляет собой не прекрасное стихотворение, а любопытное упражнение на эпиграфическую тему. Ученый задался целью сочинить торжественную надпись, воображаемую надпись на реальном памятнике. Идея не нова, такой литературный жанр уже существовал. Оригинальная особенность данного случая состоит в том, что текст создавался “в слоге древних латинских надписей с российским и немецким переводом”, что переводчиком был сам автор и что три получившихся текста не строго одинаковы по содержанию, потому что Зегельбах не ориентировался на одинаковость, а стремился сообразоваться с признаками эпиграфического стиля каждого из примененных языков.

Здесь мы остановимся только на начале русского текста надписи, оно, пожалуй, дает место допущению, что при рождении первой пушкинской строфы одним из обертонов творческого акта могло быть чувство сопротивления верноподданному Зегельбаху:

**СЕ! ВОЗДВИГНУТЬ ВЪ БЛЕСКѢ СОВЕРШЕНСТВА**  
**и въ день высокаторжественный**  
**лучами солнца озаренъ**  
**СТОЛБЪ**  
**превыше всѣхъ на свѣтѣ,**  
**постановленъ и освященъ**  
**повелѣниемъ**  
**НИКОЛАЯ САМОДЕРЖЦА,**  
**въ память безсмертныхъ славы**  
**АЛЕКСАНДРА ПЕРВАГО**  
**ангела на небесахъ благословеннаго.**

“Дань удивления” Зегельбаха была раритетом уже в момент выхода в свет, ее назначение очевидно — она печаталась как великосветский сувенир о событии, состоявшемся по замыслу Николая I. Существование этой публикации не отражено в биобиблиографических материалах о Зегельбахе, но трудно предположить, чтобы о таком сувенире не стало известно в столичных литературных кругах и, в частности, камер-юнкеру Пушкину, имевшему определенные обязанности в придворных ритуалах.

И. Г. Добродомов любезно указал мне на еще один доступный Пушкину литературный прецедент, усиливающий всроятную египетскую ноту в генезисе первой строфы — путевую запись 1727 г., сделанную русским путешественником: **обонъ поль рѣки** Нила **суть рукотвореніе гори, а отъ Греховъ нарицаеміе пирамиди**<sup>212</sup>.

25. Заключительным аккордом поэзии Пушкина суждено было стать четверостишию, обозначенному издателем как “необработанный отрывок”<sup>213</sup>:

Забыв и рошу и свободу,  
Невольный чижик надо мной  
Зерно клюет и брызжет воду,  
И песню тешится живой.

Картина примечательна тем, что ее существенный компонент отчетливо виден мысленному взору, хотя отсутствует среди предметов, названных по имени. Это — клетка, в которой заперта птичка.

“Нсобработанный отрывок” разительно контрастен по художественному качеству изображения своего символа, клетки, с поэтическим опытом Пушкина-лицейста, пометы о нсобработанности не имеющим:

Не увижу я прелестной  
И, как чижик в клетке тесной,  
Дома буду горевать  
И Наташу вспоминать.  
(“К Наташе”, 1815)

Зрелый мастер, не израсходовав ни крупницы красящего вещества, изобразил не только клетку птички, но и замкнутый объем, в котором находится наблюдатель, а сверх того обозначена ордината меньшего замкнутого пространства внутри большого: клетка подвешена в нем выше человеческого роста, “надо мной”. При сравнении видно, что сэкономлены слова “в клетке” и “дома”. В лицейском стихотворении даны картины природы, но психологически оно ограничено ожиданием уже знакомого поэту чувства эротически окрашенной тоски по сверстнице. В заключительном четверостишии зрелого мастера уже то, что названо, относится к утонченному философствованию, причем в широком диапазоне. Забвение, роша, свобода, нсволя, птица, зерно, движение воды, утешение, песнь, живость — понятия емкие, о каждом из них в архиве философии имеется многое. Символ птицы в клетке, обозначенный с непревзойденной лаконичностью — это, конечно, тоже философия, да еще какая! Достоинно внимания, что символ этот — отнюдь не христианский, его нет ни в Библии, ни в патристике (сочинениях отцов церкви). Его история начинается Платоном<sup>214</sup> и завершается в эстетике романтизма<sup>215</sup>.

Главное свойство клетки — иллюзорность, прикрывающая жестокую реальность. Предмет есть, и в то же время его как бы и нет. Свет и воздух проходят беспрепятственно, а запертое в клетке живое существо имеет границы движения, при попытке вырваться прутья тем больше вопьются в тело, чем сильнее попытка. Животному бывает сначала трудно понять, почему невозможно оказаться на столь близкой свободе, оно бьется о прутья до полного изнеможения. Особенно страшна клетка, прутья которой гибкие и до незаметного тонкие, иначе говоря — сеть.<sup>215а</sup>

Так в сетке птичка, друг свободы,  
Чем больше бьется, тем сильней,  
Тем крепче путается в ней.  
(“Из Ариостова “Orlando Furioso””, 1826)

Пушкин применил символ птицы в клетке и к такому контексту, которым воссоздается атмосфера древнерусской культуры. Имеем в виду заключительную сцену в “Борисе Годунове” (1825), где речь идет о взятых под стражу в Кремле осиротевших сыне и дочери царя Бориса:

Один из народа.

Брат да сестра! бедные дети, что пташки в клетке.

Другой.

Есть о ком жалеть? Проклятое племя!

Первый.

Отец был злодей, а детки невинны.

Сейчас есть объективные подтверждения тому, что анахронизма здесь нет, в народной речи Смутного времени такое сравнение вполне уместно. Ближайшее свидетельство — Казанский летописец по рукописи XVII в., восходящей к утраченному оригиналу XVI в.: “Дѣвица же чертожныя и жены князя и боярския ... яко птицы брегими въ клѣтцахъ ... изъ оконецъ своихъ и въ малыя скважницы глядаху”<sup>216</sup>. Отнюдь не новшеством был для пушкинского поколения народный обычай, описанный поэтом в стихотворении “Птичка” (1823):

В чужбине свято наблюдаю  
Родной обычай старины:  
На волю птичку выпускаю  
При светлом празднике весны.

В какой степени поддается удревлению славянская реалья “птица в клетке” — неясно. Заметим однако, что славянское слово *чижик*, название самой обычной певчей птицы для домашнего содержания, вошло в западные языки уже до 1050 г. (отсюда немецкое *Zeisig*<sup>217</sup>), это может быть косвенным подтверждением давности славянских клеток для чижей, ведь вряд ли название такой птицы двигалось на запад только впечатлениями от лесного пения птиц, минуя домашний быт. Соловей в клетке не содержался, в заимствовании его славянского названия Западная Европа и не имела нужды.

Этимологизируя существительное *клетка*, О. Н. Трубачев находит, что “в общем отнесение к индоевропейскому \*klei-/ \*kloi- “прислонять, наклонять” хорошо соответствует семантике славянского \*klĕtŭ и его продолжений: “более легкая конструкция, пристройка, прислоненная к основному стропию или связанная с подъемом (чердак) или спуском (землянка)”. Нет никаких (ни семантических, ни формальных) данных для реконструкции балто-славянского \*klĕtis и для возведения к индоевропейскому \*klĕu — “ограничивать в движениях, сжимать, теснить” (последнее, может быть, навеяно производными, вторичными значениями

вроде “клетка для птиц, для узников”?) ... Для \*kľĭть доминирующим является как раз признак легкости конструкции, а отнюдь не крепко запертого сооружения”<sup>218</sup>.

Не разделяем уверенности, что значения вроде “клетка для птиц, для узников” действительно вторичны, не видим и доказательств того, что признак легкости конструкции присутствовал в сознании творцов языка изначально, был доминирующим при выборе ими слова. Объяснение В. Махска, связавшего кľĕть с индоевропейским \*kľĕu-<sup>219</sup>, “трудно доказуемо в фонетическом отношении”<sup>220</sup>, но трудно — еще не значит невозможно, безнадежно. Зато в семантическом отношении концепция В. Махека внушает полное доверие. Оно основано на выдающемся значении исконной антитезы *свобода — несвобода*. Признак легкости конструкции в эту антитезу не входит, вес может быть любым — и очень большим, и равным нулю, последнее удачно показано Пушкиным, образно назвавшим клеткой невыгодную позицию одной из воюющих сторон на открытой местности: “Не прошло и двух часов со времени, что перемирие было объявлено, ... как увидели мы всю турецкую армию около наших рогаток; турки приехали нас навестить и полюбоваться нами в нашей клетке” (“Записки бригадира Моро де Бразе”, 1835). И наоборот, признак крепко запертого сооружения входит в эту антитезу целиком.

Вербальное выражение антитезы искалось и находилось задолго до возникновения письменности, группировавшаяся здесь лексика архаична. Для свободы особенно годился символ птицы: пернатые поражали воображение умением непринужденно реять в поднебесном пространстве, они волновали человечество прекрасной, но несбыточной мечтой воздухоплавания. Несвобода получила свои символы, названия орудий лова свободных существ и названия мест содержания в неволе — силок, сеть, пленицу, цспи, клетку, темницу. Такой темницей, из которой ни при каких обстоятельствах возврата не было, мыслилась могила.

Под пером мыслителей и художников слова антитеза обрела великолепные формы выражения. К примеру, Максим Тирский (125-185), рассуждая о силе судьбы, отметил, что в жизни человека присутствуют и свобода, и несвобода (принуждение) одновременно, причем его свобода всегда подобна свободе взятого под стражу, который ведь добровольно следует за уводящими его конвоирами<sup>221</sup>.

Представление о том, что человек дихотомичен, то есть состоит из брэнного тела и бессмертной души (о форме которой можно было спорить, но чаще всего она казалась крылатой), как нельзя лучше способствовало проведению аналогий между птицей в клетке и человеческой душой в темнице плоти. По Платону, “душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам

крепче любого блюстителя караулит собственную темницу” (“Федон” 82e)<sup>222</sup>.

Для философов времени Платона это не новость, уже по орфическим представлениям душа заперта в ограде (*περίβολος*) тела, как в тюрьме, узилище (*δεσμοτήριον*) в возмездие за со- творенное человеком зло (“Федон” 114b, “Кратил” 400c); эта концепция нашла свое продолжение в христианском учении о первородном грехе. В изложении Диона Златоуста (конец I века н.э.), пересказывающего древнюю традицию — если человек умирает, то он в достаточной мере понес наказание тюремным заключением души, и поэтому освобождается и может идти своим путем; место, которое люди называют космосом — это тюрьма с удушливым воздухом<sup>223</sup>.

Для философа-стоика Эпиктета (55-135) главная задача философии — освободить человека и этим путем сделать его счастливым, а важнейшее понятие — нуждающееся в прояснении — это свобода. Эпиктет находил, что свойство всех одушевленных существ — не переносить пребывания в клетке; четвероногие это, птицы или люди — они ищут свободы, а если не находят ее — предпочитают смерть. “Поэтому только тех среди живых существ назовем мы свободными, кто не сносит плена, но, как только попадает в плен, избавляется от него своей смертью. Так и Диоген где-то говорит, что единственное средство к достижению свободы — это с легкостью идти на смерть” (“Беседы” IV, I, 29-30)<sup>224</sup>. Существенно, что взгляды язычника Эпиктета не остались без последствий для христианской культуры, его “Беседы” использовались в самых образованных кругах византийского общества для нравственного воспитания христиан, это сочинение можно было найти в монастырских библиотеках<sup>225</sup>.

На заметное положение символ *птицы в клетке* выдвинулся у “последнего римлянина” Боэция (480-524), написавшего в тюрьме перед казнью знаменитое “Утешение философией”, где есть такие строки:

Птица, что вольно щебечет на ветке,  
Петь прекращает в неволе, хотя бы  
Шедрые яства пред ней, что ласкали б  
Взор ее, если была б на свободе.  
Пусть окружает забота вниманьем,  
Только обманчиво все, и, приметив  
Вдруг из неволи отрадную чащу,  
Роши услышав призыв, встрепенется,  
Всю разбросает постылую пищу,  
Не прикоснется к ней больше и долго  
Будет грустить о погибшей свободе  
И о лесах, призывая их тщентно.<sup>226</sup>

“Утешение философией” всегда пользовалось общеевропейской известностью<sup>227</sup>, его перевод на алеманский диалект, выполненный Ноткером Губатым (950-1022), явился одним из главных памятников древненемецкой литературы; в 1794 г. в Петербурге был опубликован русский перевод “Утешения” (пс-

реводчик — иеромонах Феофилакт Русанов, впоследствии митрополит и экзарх Грузии).

Как видим, разница в поведении между птицей у древних авторов и птицей пушкинского четверостишия есть, и немалая. Собственно птицы заметной биологической эволюции за это время не претерпели и ничему не научились, каждое поколение птицеловов заново выхватывало свою добычу из казавшегося неисчерпаемым вместилища дикой природы. Разница только в выборе точки зрения художника слова, мыслителя; в одном ракурсе видится одно, в другом — совершенно другое. Пушкинский ракурс замечателен тем, что в поле зрения оказался включенным феномен забвения, обозначенный первым словом стихотворения. Кстати, самой краткой из возможных словоформ исходного глагола *забыть*.

Русский глагол *забыть* выражает феномен исчезновения из памяти иначе, чем это имело место в языке греков, образно окунавших забываемое в воду реки Леты или пивших эту воду (ср. стихотворение Пушкина “Три ключа”, 1827), иначе, чем французский эквивалент *oublier* или немецкий *vergessen*, где буквальный смысл — действие стирания написанного (соответственно исходному латинскому имени *oblivio*<sup>228</sup>) или утраты имущества<sup>229</sup>. Славянская мысль применила философичный глагол *быти*, усложнив его значение префиксом *за-*. Какой оттенок значения привнесен этим префиксом — определить нелегко, потому что сопоставимый материал по другим языкам отсутствует, а достаточного разнообразия ранних собственно славянских контекстов с *забыти* до нас не дошло. Выводы приходится делать из сравнения со случаями, когда глагол *быти* получал приращение в виде других префиксов. Таких разветвлений от общего корня оказывается достаточно много (с префиксами *вы-*, *до-*, *из-*, *отъ-*, *по-*, *прѣ-*, *при-*, *про-*, *съ-*, *оу-*); продуктивность этого словообразования простирается до того, что *быть* может иметь одновременно два префикса — *по-за-*, как в языке Пушкина:

Я думал, сердце позабыло  
Способность легкую страдать.  
Я говорил: тому, что было,  
Уж не бывать! уж не бывать!  
(1835)

Создается впечатление, что исходный смысл *забыти* — действие перемещения чего-либо исчезающего из памяти, из бытия за пределы бытия. случается, что исчезнувшее из памяти возвращается в нее, однако это обратное действие нельзя выразить обычной заменой префикса направленности движения, применяется глагол другого корня, *вспомнить*. Производное от древнего *забыти* имя *забвѣнїе* применено в Супрасльском кодексе X в. для передачи греческого *ἡέκστασις* — слова, которое древние могли переводить и как *оужась*<sup>230</sup>; греческий термин подразумевал отнюдь не пустоту небытия, а высшее состояние души, в котором сознание частично или полностью исчезает<sup>231</sup>.

Что там, в столь скупо и емко обозначенной творцами нашего языка таинственной запредельности бытия, куда перемещается все забываемое? Или все исчезает бесследно, а тени забытых предков — чистая фикция, плод художественного воображения? Человечество давно догадалось, что нет страшнее наказания, чем изъятие наказываемого из памяти современников и потомков, римское право эту кару (*damnatio memoriae*, “проклятие памяти”) регламентировало со всей мыслимой тщательностью, средневековью и новому времени нечего было сюда добавить, кроме тупой жестокости. И вдруг прозрение Михаила Булгакова свело на нет старания юристов и палачей: эсхатологическая запредельность существует, она принимает в себя абсолютно все уходящее из бытия, поэтому ничего нельзя уничтожить бесследно, “рукописи не горят” (“Мастер и Маргарита”).

Пушкин нашел на других путях философствования свой ответ на идею забвения:

Нет, весь я не умру — душа в заветной лире  
Мой прах переживет и тленья убежит —  
И славен буду я, доколь в подлунном мире  
Жив будет хоть один пиит.

(“Я памятник себе воздвиг нерукотворный”, 1836)

Это — пророчество об исключительной, единственной в своем роде участи творчества величайшего из пиитов. Простым смертным музицирование на лире ничего подобного не обещает, их ждет забвение. Их, по слову Ленского, *поглотит медленная Лета* (“Евгений Онегин”, VI).

Забвение в связанном историческим единством языка обществе или в отдельной, очень недолговечной голове — конечно, не одно и то же, масштабы разные. А самая малость в искусстве — внутренний мирок певчей птички, отбывающей пожизненное заключение в клетке. Здесь, как в капле брызнувшей воды, на мгновение зеркально отразились занимающие мыслителей всеобщие закономерности бытия, в их числе принцип забвения, в чем-то горестный, а в чем-то целительный. Ведь только свойство забывать ограждает живое существо от невыносимых мук памяти об утратах. Наперекор тому, что утрат становится все больше, а приобретений внутри клетки не бывает, оно сохраняет способность есть, пить, радоваться красоте, *быть*.

Мысли поэта о малой птичке, исцеленной в неволе забвением, имеют непосредственное отношение к гораздо более сложному, высшему существу — человеку. Вспомним, что писал Пушкин старшему другу из южной ссылки:

Оставя шумный круг безумцев молодых,  
В изгнании моем я не жалел об них;  
Вдохнув, оставил я другие заблужденья,  
Врагов моих предал проклятию забвенья,  
И, сети разорвав, где бился я в плену,  
Для сердца новую вкушаю тишину.

(“Чаадаеву”, 1821)

Позже, в михайловской ссылке, по случаю лицейской годовщины он, *запутанный в сетях судьбы суровой*, пишет:

Пылай, камин, в моей пустынной келье;  
А ты, вино, осенней стужи друг,  
Пролей мне в грудь отрадное похмелье,  
Минутное забвенье горьких мук.  
(“19 октября”, 1825)

Это фрагменты двух обширных автобиографических стихотворений, *проклятие забвенья* в первом из них — вряд ли не синоним, остроумный поэтический перевертыш к техническому термину римского права “проклятие памяти”. В обоих стихотворениях поэт размышляет о многом, масштаб взят эллиптический. Четверостишие о невольном чижики, наоборот, миниатюрно. Но действительно ли это “необработанный отрывок”, как принято считать у издателей? Думается, что глубже его прочел С.Г.Бочаров, увидевший, что четверостишие “существует законченно” и призрачный эффект незаконченности создается лишь тем, что “внутри этих четырех строк внедрилась проблема, сама по себе “незаконченная”, “открытая”. Вывод исследователя: “Четверостишие “Забыв и рошу и свободу”, без натяжки, есть поэтический мир, независимо от своей краткости”<sup>232</sup>.

В самом деле, добавить к четверостишию или изменить в нем, собственно, нечего. Зрительный образ с исчезающе тонкими прутьями символа несвободы, авторское осмысление, поэтическая техника обладают всеми признаками законченности, отчетливыми чертами зрелой пушкинской лаконичности. Стихотворение могло числиться по разряду “необработанных отрывков” только до времени, пока его филологическое досье было пустым. Заполнение началось словами В.С.Непомнящего о Пушкине и его четверостишии: “Измученный и уже заказавший себе могилу, он снова и снова говорит о том, что он — из тех птиц, которые не могут не петь, не тешиться своим даром песни, пока живут”<sup>233</sup>.

\* \* \*

Приложением к этой главе будет особый случай — когда предмет анализа, поэтический образ, находился в поле зрения Пушкина, отмечен его вниманием, но не получил у него типологического определения, а последующие суждения о предмете закрыли подход к такому определению слоем наредкость противоречивых, взаимоисключающих суждений.

В “Слове о полку Игореве” характеристика боевых качеств воинов курского князя Всеволода начинается с тройственного образа их воспитания: они подь трубами повити, подь шеломы възлелѣяны, конец копіа въскръмлени. На эту триаду, включенную в прямую речь князя Всеволода, обратил внимание Пушкин: первым тропом он завершил цитирование памятника в незаконченной статье “Песнь о полку Игореве”, у третьего тропа он поставил помету “NB” в писарской копии перевода



В.А. Жуковского. Оба факта, относясь к 1836 г., находятся в очевидной связи с датируемым этим же временем свидетельством А. И. Тургенева, что Пушкин готовит критическое издание “Слова о полку Игореве”<sup>234</sup>. Внимание к срединному, второму тропу триады не оставило о себе вещественных признаков. Его могло и не быть на этой, далекой от завершения стадии, ведь троп выпал в гораздо более обязывающей ситуации — в наброске переложения “Слова о полку Игореве”, принадлежащем перу К.Ф. Рылеева:

Они под звуком труб повиты,  
Концом копья воскормлены.  
(1821/22?)

Прочтение текста древнерусского памятника, прояснение темных мест Пушкин мыслил не иначе как с привлечением данных сравнительного языкознания, фактов из других славянских языков, что соответствует и нынешним представлениям о возможных путях дальнейшего исследования “Слова о полку Игореве”. Так, название воинов князя Всеволода, *къмети*, не понятое первыми издателями памятника, что явствует из их словоделения (къ мети), Пушкин в своей статье интерпретировал по данным новейшего, мало кому доступного лексикографического труда, который Б. В. Томашевский определил как вышедший в 1833 г. “Словинско-немецкий словарь” не то Я. А. Мурко, не то А. Я. Мурко<sup>235</sup>. Оба варианта неправильны, автор — Антон Иоганн Мурко<sup>236</sup>. Конечно, возможности славистики того времени, только зарождавшейся, не идут ни в какое сравнение с тем, что достижимо сегодня; в частности, понятие “иллирийское наречие”, которым оперировал Пушкин, видимо, зная, сколько с ним связано филологических надежд в балканском движении, заявившем о себе в 1835 г. и получившем имя иллиризма, вскоре разочаровало славистов.

Показателем современной результативности славистического подхода к прочтению “Слова о полку Игореве” стали статьи М.И. Мулича и Ф. Я. Приймы, объясняющие с привлечением южнославянских фольклорных иллюстраций интересующую нас триаду образов и поставленные рядом в юбилейном сборнике в честь академика Д. С. Лихачева<sup>237</sup>. Их объяснение поддержано Б. М. Гаспаровым, развившим “мотив приобщения к оружию в младенчестве как знак будущей сверхъестественной доблести” в неожиданном направлении — он “сочетается с мотивом парения”<sup>238</sup>.

Прежде чем предложить свое, отличающееся прочтение тропов, остановимся на том, чего политично не коснулся Б. М. Гаспаров — на противоречии между М. И. Муличем и Ф. Я. Приимой в области теории литературы.

По мнению М. И. Мулича, налицо “метонимический характер трех определений триады”<sup>239</sup>. А согласно Ф. Я. Прииме, “впечатляющая сила метафор, при помощи которых характеризуются курыне, поистине изумительна”<sup>240</sup>. Кто прав?

Роль арбитра выпала на долю Д. С. Лихачева, по этикету не вмешивавшегося в формирование и редактирование сборника. Позже в собственной книге академик, не называя предшественников и не вдаваясь в доказательства, лаконично сделал свой выбор. Прямая речь князя Всеволода — это “серия метонимий”, причем “в этой серии все метонимии нанизываются на одну тему — ратного воспитания”<sup>241</sup>.

С тех пор, как античная риторика ввела понятие о метонимии, ярких событий в его эволюции не было. Риторика — дисциплина стабильная, она неизменно входила в программу всех учебных заведений как одно из семи “свободных искусств” (*artes liberales*), то есть единственно достойных свободного человека занятий. Стабильность такова, что Мирабо и Робеспьер строили свои революционные речи по канонам античной риторики. “Известно также, что в классической риторике не было ни одного удовлетворительного определения метонимии и в большинстве случаев ее описание сводилось к простому перечислению ее видов”<sup>242</sup>. Так продолжалось до кризиса 1920-х годов, когда “схоластические абстракции катахрезы или метонимии” традиционалиста А. Дармстетера были отвергнуты Ж. Вандриесом<sup>243</sup>. Русская формальная школа (ОПОЯЗ) начала в это время наполнять термин *метонимия* новым смыслом, его сформулировал лишь около 1935 г. вездесущий Роман Якобсон<sup>244</sup>. Возможно, что и теперь, когда перед нами — только констатация о “серии метонимий” в древней похвале воинам-курянам, понадобятся годы, прежде чем выработается соответствующее определение, что же такое метонимия. В существующие классификационные возможности, начиная от восьми пунктов 185 параграфа ломоносовской “Риторики” (1748)<sup>245</sup> и до новейшей литературы<sup>246</sup>, “серия метонимий” не укладывается. Теоретики не могут удовлетвориться положением дел, до последнего времени “словари и трактаты по риторике оставляют нас в полном смятении, когда речь заходит о действительной природе метонимии”<sup>247</sup>.

Углублять художественное сопереживание нынешними читателями похвалы воинам-курянам можно и нужно, не дожидаясь окончательного решения теоретических проблем метонимии. В конце концов, среда, в которой рождалось “Слово о полку Игореве”, имела о метонимии еще более смутное представление<sup>248</sup>, в ее глазах триада тропов о младенчестве героев была триадой символов. Причем символ был для нее категорией без терминологического оформления, интуитивной — или, как тогда бы сказали, неизреченной. Однако познавательные возможности читателя, принадлежащего к нашей действительности, в отношении такого памятника далекого прошлого, как “Слово о полку Игореве”, реализуемы не столько через интуицию, сколько через филологическое знание. Об исследуемых тропах нужно собрать как можно больше данных, выяснить их ассоциативные связи.

1. *Подъ трубами повити.* Военская труба подает звуковой сигнал, когда повивают младенца, будущего воина. Невозможно предположить, что это происходит каждый раз при смене мокрой или перепачканной пеленки, речь может идти только о первом повивании, о действии по глаголу с незамеченным специалистами по “Слову о полку Игореве” инхотативным смыслом. Оно отличается от всех последующих пеленаний тем, что только оно наделено сакральной функцией. Точно так же повитухой называют не женщину, которая повивает младенца на протяжении всех месяцев его пеленания, а единственно ту, которая принимает новорожденного от роженицы, купает его и совершает первое пеленание. Уже одно то обстоятельство, что за ней закрепилось название именно по действию повивания<sup>249</sup>, а не по какому-либо другому из выполняемых ею родовспомогательных действий, дает основание искать причину этого предпочтения — тем более, что другие сопоставимые языки аналогичного явления не обнаруживают. Самая архаичная шумерская лексика родовспоможения, известная до таких подробностей, как синоним названия повитухи, отразивший бритье ею нижней части туловища роженицы при подготовке к родам, сосредоточена вокруг названия *ša-zu* “знающая внутренность утробы”<sup>250</sup>, греческое название повитухи *ἡ μαιεύτρια* производно от *μαῖα* “мать”, в латыни название *obstetrix* производно от *obstare* “стоять перед, противостоять” (по рабочей позе повитухи при родовспоможении). В древневерхненемецком языке с самого начала его письменной фиксации, в глоссе VIII века встречается название повитухи — *heviainna* (отсюда немецкое *die Hebamme*), сложение, для которого исходны глагол *hevan* “поднимать” и имя *apa* “предок, бабушка”. Результат сложения — “поднимающая бабушка”, она поднимает новорожденного с земли, где он лежит, чтобы налиться на всю жизнь силой, и протягивает его отцу, который, взяв ребенка на руки, тем самым совершает правовой акт признания его своим<sup>251</sup>. Как видим, германский подход к выбору названия для повитухи не совпал с подходом славянским, семантика повивания, обертывающего движения рук наполнила другое германское (ингвеонское, то есть северное) словообразовательное гнездо, где находятся *wicken, wickeln* “обвивать” и *wicken, wickeln* “прорицать”, с которыми связаны древнеанглийские *wiccian* “прорицать”, *wicca* “колдун”, *wisce* “ведьма”, хотя смысловые связи между этими словами германистика не выяснила<sup>252</sup>. На сакральную функцию первого повивания, совершенно темную для этнологов-русистов<sup>253</sup>, проливает некоторый свет именно эта германская лексика. Совокупность материала дает возможность выдвинуть гипотезу, объясняющую сакральную природу повивания, относительно которой в исторической науке пока высказана лишь догадка, имеющая характер первого приближения в цепи многих необходимых: “Все же будет право предположить, что уже первое купание, повивание и

укладывание новорожденного в колыбель протекали не без ритуальных побочных (nicht ohne rituelles Beiwerk)"<sup>254</sup>.

Ритуалу не полагалось иметь систематического вербального выражения, что он символизировал — угадывалось интуитивно, отдельными гранями смысла, в меру разумения каждого из участников традиционного действия, начинающего новую жизнь. Изначальный смысл постепенно терял отчетливость, у общества нового времени от понимания дохристианской архаики мало что осталось. Заслоняющий эффект христианства к тому же сопровождался деформациями языческого ритуала под воздействием византийских гимнографов и иконописцев. Евангельский стих о разрешении Богородицы от бремени: и роди с(ы)на своего первъннца и пови и • и положи и въ яслехъ (Лк 2,7) не только дал имя яслей нынешнему медицинскому учреждению, не имеющему никакого сходства с изначальным значением этого слова, "ящиком для корма скоту", но и увел осмысление действия по глаголу *повити* подальше от исходной колдовской тайны к благоговейному трепету перед неизреченным дивом добровольной несвободы Бога, позволившего лишиться себя возможности шевельнуться, превращенного повиванием в неподвижный кокон. По завершении земной жизни Бога он опять оказывается повитым — на этот раз погребальными пеленами (*τὰ θῶνια* — Лк 24,12 Ин 19,40) или плащаницей (*ἡ σινδών* — у синоптиков), а кроме того убрусом (*τὸ σουδάριον* "платок для пота" — Ин 20,7), закрывшим лицо. В третий и последний раз мы видим Христа причастным к повиванию — на иконах Успения Богоматери, где Христос вернулся на землю и стоит у одра Богоматери, держа на руках туго повитого младенца, под которым разумеется душа Богоматери, только что оставившая ее тело. Все эти три христианских сюжета на тему повивания были известны на Руси, современной "Слову о полку Игореве", но его автор был от них независим, он обладал знанием автохтонным, возникшим на той же хронологической глубине, где у восточных славян происходило становление обычной повивать младенцев. Для его датировки данных недостаточно, но ясно, что к моменту крещения Руси ее жители одевались уже не в звериные шкуры, ткани у них были в какой-то части ассортимента импортным предметом роскоши, а в основной части — устойчивой принадлежностью крестьянского быта, производимой из местного сырья собственными силами.

Общим местом в этнологических данных всех регионов и эпох было представление, что процесс разрешения женщины от бремени содержит в себе нечто темное, нечистое, что роженица и новорожденный особенно беззащитны перед силами зла и есть необходимость в обрядах, в призывании высших сил, которые только и могут спасти положение. Это призывание совершали круговым, опоясывающим или обертывающим движением, осуществляемым всеми возможными способами.

Первый из них — движение по кругу, совершаемое в засвидетельствованном Платоном (“Теэтет” 160e) обряде принятия новорожденного в семью. Обряд назывался амфидромией и заключался в том, что отец, будучи нагим, трижды обегал домашний очаг, держа младенца на руках<sup>255</sup>. Движение по кругу — ритуал универсального назначения, его общее название — *circumambulatio*<sup>256</sup>. У римлян и кельтов он часто замещался поворотом совершающего ритуал на 360° вокруг собственной оси, так вращаться (*circumagere*, *περιστρέφεται*) было тем же действием обхода, но “в миниатюре”<sup>257</sup>. Далее в этом ряду священнодействий — опоясывающее движение надевания исторически первой одежды, изобретенной человечеством, пояса<sup>258</sup>, затем — повивающее движение пеленания, облачение новорожденного в его первую одежду, состоящую из квадратной пеленки, на которую он укладывается по диагонали, и длинной ленты, именуемой свивальником. Что повивание было не только утилитарным действием, а носило в себе сакральный смысл, видно из того, что русская крестьянка, перейдя из девушек в замужние женщины (при помощи *повивальной свахи*, как называют в курском диалекте ту, которая “повивает молодую, убирает голову кичкой”<sup>259</sup>) с этого времени носила по будням головной убор, именуемый производным от глагола *повивать* повойником, в нем было “полотенце, обвитое сверх волосника”<sup>260</sup>. Этим знаменовалось, что замужняя женщина всегда готова стать роженицей.

В конце концов, каждая нить ткани пеленки, свивальника, повойника спрядена свивающим вращением прялки, а представление о богинях судьбы Мойрах, прядущих и в предопределенный момент перерезающих нить жизни человека, живо у греков от Гесиода до фольклора нашего времени. Архаический ближневосточный ритуал жертвоприношения включает в себя *t<sup>e</sup>nufāh* — момент, когда священнодействующий жрец у алтаря имитирует движения рук ткача, в это вкладывался смысл переплетения видимого с невидимым (Исход 29,24,26)<sup>261</sup>.

“Слово о полку Игореве” вложило в образ повивания курских младенцев под трубами прорицательный смысл. Он выступит особенно рельефно, если обратиться к объяснению *трубы* в “Словаре языка Пушкина”, — “Атрибут изображений богини Славы” — данному по поводу

... волшебницы лукавой,  
 Которая весь мир вертит,  
 В трубу немолчную гремит  
 И — помнится — зовется Славой.  
 (“Послание к Юдину”, 1815)<sup>262</sup>

Можно резонно возразить, что ничего не известно о богине Славы в древнерусском языческом пантеоне. Но похвала князя Всеволода своим курянам *подъ трубами* начинается, а свое завершение находит в *славѣ*, это — продуманный композиционный прием.

2. *Подъ шеломы възлелѣяны.* Для интерпретации фразы недостает данных по исторической семантике глагола (въз)-лелѣяти, который нигде кроме “Слова о полку Игореве” в древнерусской письменности не документирован. Этимологически \*leleĭjati объяснено как “слово детского языка, звукоподражание на основе редупликации \*leleĭ-”<sup>263</sup>. Звукоподражание, но чему, какому звуку? Кто его издает? Объяснение дал еще в 1798 г. И. Х. Аделунг применительно к похожему немецкому глаголу lallen: “Говорить неразборчиво, с включением многих незначащих l или Ia, как имеют обыкновение делать дети, когда они только начинают учиться говорить... Также петь без слов, одним повторением слога Ia”<sup>264</sup>.

По гипотезе Ф. Я. Приймы, использующая глагол **възлелѣяти** “характеристика кметей курян ... находится в русле традиций древнеславянской устной поэзии, возникших еще в условиях общинно-родового строя. Это своеобразное “общее место” в фольклоре славянских народов”<sup>265</sup>. Понимают этот образ переводчики нового времени по-разному. Большинство исходит из предположения, что значение глагола каким было, таким и осталось, заменять слово не надо. Но есть и попытки замены, при этом содержание образа варьируется, существенно меняется как характер действия по глаголу **възлелѣяти**, так и его продолжительность, она представляется у одних как срок пребывания младенца в колыбели, у других — как время от рождения до возмужания. Так, у А. Майкова куряне “повзросли под шлемом и кольчугой” (1866, 1893), у М. Максимовича “у шоломах колихались” (1857, 1859), у М. Рыльского “під шоломом вихохані” (1939, 1952), у Я. Купалы “гадавалі іх шаломы” (1921), у С. Шервинского “под шеломом баюканы были они” (1934, 1967). В перекладе-переводке Н. М. Карамзина (1818) фраза вообще опущена; эту же фигуру умолчания выбрал, как отмечено выше, и К. Ф. Рылеев. Такая сдержанность увеличивает не в меньшей мере, чем ненужное разнообразие картин, рисуемых художественным воображением переводчиков, потребность в анализе тропа, этот анализ должен все же предшествовать переводческому решению, перед которым читатели каждый раз оказываются как перед совершившимся фактом, не вида аргументации.

В глубинах психики каждого живого существа есть инстинктивная потребность в крыше, крове, укрытии, где можно чувствовать себя в безопасности, забыть о тревогах и неудобствах внешнего мира. Этот могучий инстинкт заставляет каждое живое существо создавать себе кров, у человека под кровом создается еще и очаг, дающий тепло, свет и несырую пищу. Самое лучшее место под кровом живое существо обязательно отдаст своему малому дитяти.

В воинской жизни, где оседлости не бывает, а зачастую нет не только крова, но даже сени, функция защиты от опасностей переходит на шлем. По как нельзя более удачному определению “Словаря языка Пушкина”, шлем — “символ военной деятель-

ности<sup>266</sup>. Древняя Русь выразила еще большее, надевая на свои былинной мощи соборы такие купола, которые историки архитектуры называют шлемовидными. Как их называли строители и современники — неизвестно, но сходство слишком велико, чтобы не быть очевидным с самого начала, чтобы многоглавые храмы родной земли не вспоминались древнерусским дружинникам в оборонительных доспехах, сосредоточенным перед боем вокруг своего князя. Древнерусское шело́мъ представляет собой германизм (его сравнивают со средневерхненемецким *hēlm*<sup>267</sup>), но это совпадение в контурах воинского строя и архитектурного ландшафта — специфически древнерусская особенность, западная архитектура эпохи “Слова о полку Игореве” характеризовалась иными очертаниями. Попутно отметим незамеченное специалистами по “Слову о полку Игореве”: в выдающейся по пафосу, дважды звучащей фразе *О руская земле! уже за шеломянемъ еси* прорезается из тумана зримый воинский символ строя шлемов, этимологически *шеломя* — слово того же корня, что и *шеломъ*, куда бы оно ни ушло в дальнейших переосмыслениях. Из переводчиков только С. В. Шервинский сберег эту образность:

О, далече ты, Русь,— за шело́мом!

Итак, шлем, на Руси XII века представлявший собой шишак с бармицей, кольчужной сеткой, предназначенной закрывать шею и плечи воина, нависает балдахином над делеемым младенцем как его нерушимая защита — таков рассматриваемый нами образ. Затертым его не назовешь; наоборот, он вообще беспрецедентен. И по-своему красив. Налицо относительно редкая разновидность гиперболы, когда речь идет не о преувеличении, а о преуменьшении (мейозис). Младенец, чтобы вместиться под шлемом, должен быть гораздо меньшим по росту, чем он есть на самом деле. Троп накладывает такое ограничение на возраст младенца, которое сводит его, этот возраст, к минимуму и, следовательно, сужает древнее значение глагола *възлелѣяти* до содержания простейшего действия с новорожденным — баюканием, укачиванием. Словарные значения, предлагаемые для данного контекста, — *воспитать, выпестовать, взрастить*<sup>268</sup> — относятся к более обширному периоду развития ребенка, нежели тот, который подразумевался поэтом. Если же исходить из правильности словарных значений, образность перестроится в том направлении, что для детей мужского пола признается существование шлемов возрастающих размеров, что не подтверждается археологически и неинтересно как поэтический вымысел.

3. *Конецъ копіа въскрѣмлени*. Апостол Павел, говоря о неравной подготовленности людей к восприятию истины, привел для сравнения разницу между младенцами, питаемыми молоком, и людьми взрослыми, которым надобна твердая пища (Послание к Евреям 5, 12-14). Эта доходчивая антитеза часто использовалась в церковном красноречии, в своеобразном видоизменении

применил ее и поэт “Слова по полку Игореве”. Объясняя, чем *вѣскрѣмлени*, то есть чем питались в младенчестве, воины-куряне, он сообщает, что они уже тогда были приучены к пище, подаваемой им на острии копья. Значит, курские младенцы мужского пола вырастали не на молоке и жидких кашах, а на еде мужей — мясе. Это сильное преувеличение вполне уместно в эпической богатырской похвальбе перед боем. Оно заставляет вспомнить черту полководческого искусства киевского князя Святослава Игоревича, отмеченную статьей 964 г. “Повести временных лет”: князь, будучи в походе, не разрешал воинам тратить время на варку котловой пищи, дружинники питались быстро поджариваемыми на костре тонкими ломтиками мяса. Вероятно, каждый воин сам жарил себе мясо, насаженное на металлический конец деревянного копья.

По народному поверью, не следует разрешать детям есть пищу с ножа, иначе они вырастут разбойниками<sup>269</sup>. То обстоятельство, что младенцы-куряне ели с еще более страшного оружия, с копья, означало их будущую воинственность.

Для М. И. Мулича рассматриваемая фраза в характеристике курян означала, что “в юном возрасте они уже могли принимать участие в ратных походах”<sup>270</sup>. Вывод правильный, но не о нем речь у поэта. Поэт сказал то, что сказал, и если его герои вскармлены каким-то необычным образом — надо, прежде чем делать дальние выводы, составить себе представление об этом действии над пассивным объектом по переходному глаголу, увидеть мысленным взором копьё, каким оно было в эту эпоху, увидеть процесс вскармливания без принятого тогда поднесения пищи ко рту руками, а с помощью копья, прообраза вилки, увидеть гиперболическое в этой картине и уяснить себе его художественный смысл. При таком подходе к литературному материалу результатом будет не трюизм “юноши могли участвовать в ратных походах”, а неудовлетворенность, даже желание усомниться, что копьё этой триады — “ударное колющее (не метательное) оружие”<sup>271</sup>, а не какой-то инструмент под тем же названием, но иначе отразивший исходную семантику праславянского корня \**kor-* (давшего жизнь далекому от оружейной лексики глаголу *копать*). Отсутствие в домонгольских текстах слова *вертел* не означает, будто славянам был неведом сам предмет (он мог иметь название *рожьнѣ*<sup>272</sup>), столь давно освоенный индоевропейцами, что у греков он был домонетной формой денег, а его название *δρόλος* дало жизнь производному *δρελίσκος* — так греки образно называли монументальные шпиль, символы бога Солнца, вонзавшиеся египетскими зодчими в небо перед храмами<sup>273</sup>.



### Примечания

- <sup>1</sup> Eliade M. Ewige Bilder und Sinnbilder. Olten, 1958. S.24. Ср.: Rech Ph. Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. 1.Bd. Salzburg, 1966. S.85,562-563.
- <sup>2</sup> Погодин М. П. Из воспоминаний о Пушкине // Русский Архив. М., 1865. С. 96-97.
- <sup>3</sup> Пушкин А. С. Собр. соч. под ред. С. А. Венгера. СПб., 1907. Т. 1. С. 394-395.
- <sup>4</sup> Ручная книга древней классической словесности, собранная Эшенбургом, умноженная Кремером и дополненная Н. Кошанским. СПб., 1817. Т. 2. С. 54-56. Но уже до выхода "Книги" Пушкину видится Вах с классическими атрибутами, в том числе тирсом:  

Зеленый плющ на черных волосах,  
И виноград, на голове висящий,  
И легкий фриз, у ног его лежащий.  
(“Монах”, середина 1813 г.)
- <sup>5</sup> Якубович Д. П. Античность в творчестве Пушкина // Временник Пушкинской комиссии. М.;Л., 1941. Т. 6. С. 114.
- <sup>6</sup> Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Neuchâtel, 1765. Т.16. P.312.
- <sup>7</sup> Словарь языка Пушкина. М., 1961. Т. 4. С. 513.
- <sup>8</sup> Словарь современного русского литературного языка. М; Л., 1963. Т. 15. С. 465.
- <sup>9</sup> Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich; München, 1986. T.III/2. P.300-448; Broß Ch. Porteurs de thyrses ou bacchants, // Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse. Actes du Colloque international. Lausanne, 1987. P.145-153.
- <sup>10</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P.1968. T.1. P.159.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Hamdorf F.W. Dionysos — Bacchus. Kult und Wandlungen des Weingottes. München, 1986. S.53.
- <sup>13</sup> Ouwaroff S. Nonnos von Panopolis, der Dichter. Sankt-Petersburg, 1817.
- <sup>14</sup> Ouwaroff S. Notice sur Goethe. Sankt-Petersburg, 1842. P.16. Ср.: Давыдов И. От переводившего // О Гете. В торжественном собрании Императорской Санкт-Петербургской Академии наук читано Президентом Академии. М., 1833. С. 4.
- <sup>15</sup> Pauly — Wissowa. Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1936. 2.Reihe. 11.Halbband. S.747.
- <sup>16</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P.1970. T.2. P.447.
- <sup>17</sup> Мурьянов М. Ф. О Минее Дубровского // Вопр. языкознания. 1981. № 1. С. 125.
- <sup>18</sup> Weckwerth A. Christus in der Kelter. // Beiträge zur Kunstgeschichte. Festgabe H.R.Rosemann. München, 1960. S.95-108.
- <sup>19</sup> Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Maredsous, 1987. P.1264.
- <sup>20</sup> Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1982. P.658.
- <sup>21</sup> Clemens Alexandrinus. Stromata. Buch 1. Cap.1, 14,1 // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus. 2.Bd./Hrsg. von O.Stählin, L.Früchtel, U.Treu. B., 1985. S.10.

- 22 Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Traduction et notes de M.Caster. P., 1951. P.53.
- 23 Pauly — Wissowa. Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1965. X.Supplementband. Sp.952.
- 24 Pauly — Wissowa. Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, 2.Reihe, 11. Halbband. Stuttgart, 1936. Sp.753; Der kleine Pauly, 5.Bd. München, 1975. Sp.809-810.
- 25 Kurz J. Evangeliiář Assemanův. Praha, 1955. S.260; Востоков А. Х. Остромирово Евангелие. СПб., 1843; Жуковская Л. П. Реймское Евангелие. М., 1978. С. 24; Архангельское Евангелие. М., 1912. Л. 140; Апракос Мстислава Великого. М., 1983. С. 239.
- 26 Этимологически сюда относятся фамилии Фирсов, Фурсов, Фурцев (Unbegaun В.О. Russian Surnames. Oxford, 1972. P.56,63,88). Пушкин употребил *тирс* только в "Торжестве Вахха", рядом в сборнике 1826 г. он поместил "Доброго человека" (1817-1820), где это слово стало именем собственным:

Ты прав — несносен Фирс ученый,  
 Педант надутый и мудреный —  
 Он важно судит обо всем,  
 Всего он знает понемногу.  
 Люблю тебя, сосед Пахом,—  
 Ты просто глуп, и слава Богу.

Простонародность имен "ученого" и соседа дает эффект обобщения. Чтобы "резкой обидой отплатить за тайные обиды" Ф. А. Толстому, Пушкин надел эту же личину простонародности на человека из высшего общества, как будто состоявшего с Толстым в интимной связи:

Кто Фирс? ничтожный шут, красавец молодой,  
 Жеманный говорун, когда-то бывший в моде,  
 Толстому верный друг по греческой методе.  
 ("Язывелиный поэт, остряк замысловатый", 1821).

- 27 *Μηναία τοῦ βλου ἐναυτοῦ*, II. *Ἐν Ρόμῃ*, 1890, σ.494.  
 Славянский текст — по древнейшей из сохранившихся рукописей декабрьской служебной Минеи (ГИМ. Синодальное собр. № 162. Л. 114 об, 115 об) XII века.
- 28 Follieri E. I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo. Bruxelles, 1980. T.2. P.109.
- 29 Великие Минеи Четьи. Декабрь, дни 6-17. М., 1904. С. 982-983. Ср: Пролог по рукописи Императорской Публичной библиотеки Погодинского древлекранилища № 58. Вып.1. СПб., 1916. С. 230-231.
- 30 Il Menologio di Basilio II. Torino, 1907. Vol.2. Tavole. P.243.
- 31 Amynta. Comaedia pastoralis elegans, nobilissimi Domini Torquatli Tassici Italico In Latinum conversa ab Andrea Hildebrando, Pomerano Medicinæ D. / Ed.2, priore correctior. Frankfurt a.M., 1624.
- 32 Тассо Т. Аминта / Пер. М. Столярова и М. Эйхенгольца. М.;Л. 1937.
- 33 Пушкин А. С. Полное собр. соч. Справочный том. М.;Л., 1959. С. 90,373,419,415.
- 34 Patrologia Latina. P.1856. T.34. C.452.
- 35 Leder H.-G. Arbor Scientiae, die Tradition vom paradiesischen Apfelbaum // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Berlin, 1961. 52.Bd. S.156-189; Flemming J. Baum // Lexikon der christlichen Ikonographie. Frelburg, 1968. 1.Bd. Sp.264.
- 36 Plutarchus. Quaestiones Romanae, 65. Ср.: Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1950. 1.Bd. Sp.493.

- <sup>37</sup> Duchesne-Guillemin J., Dörrie H. Dualismus // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1959. 4.Bd. Sp.334-350.
- <sup>38</sup> Мурьянов М. Ф. Армянское предание в "Гавриилнаде" / Временник Пушкинской комиссии. 1971. Л., 1973. С. 73-80.
- <sup>39</sup> Wörterbuch der Symbolik / Hrsg. von M.Lurker. Stuttgart, 1991. S.122-123.
- <sup>40</sup> Мурьянов М. Ф. Название планеты Венера в зеркале языка. // Историко-астрономические исследования, 1990, М., 1990. С. 136-153.
- <sup>41</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1895. Т. 2. С. 541.
- <sup>42</sup> Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1982. P.1282.
- <sup>43</sup> Engelmann U. Christus am Kreuz, Romanische Kreuzfixe zwischen Bodensee und Donau. Weuron, 1966. S.17.
- <sup>44</sup> Словарь языка Пушкина. М., 1956. Т. 1. С. 286-287.
- <sup>45</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Л., 1979. Т. 10. С. 526,712.
- <sup>46</sup> Le Grand Robert de la langue française. P., 1985. Т. 4. P.429-431.
- <sup>47</sup> Colin J. -P. Dictionnaire des difficultés du français. P., 1985. P.291.
- <sup>48</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 1. С. 316.
- <sup>49</sup> Бартольд В. В. К вопросу о полумесяце как символе Ислама, // Бартольд В. В. Сочинения. М., 1966. Т. 6. С. 489-491. См. теперь: Eitlinghausen R. Hilal.II. In Islamic Art // The Encyclopaedia of Islam. Leiden; L., 1986. V.3. P.379-385.
- <sup>50</sup> Мурьянов М. Ф. Статья Тита Бострского в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г. М., 1977. С. 316.
- <sup>51</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Л., 1977. Т. 2. С. 137,368,400.
- <sup>52</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. Ч. 1. М.;Л., 1947. С. 288; Ч. 2. М.;Л., 1949. С. 800-801,1126.
- <sup>53</sup> Щеголев П. Е. Заметки к тексту Пушкина // Пушкин и его современники. СПб., 1910. вып.XIII. С. 166.
- <sup>54</sup> Там же. С. 169.
- <sup>55</sup> Морозов П. О. Примечания редактора // Сочинения Пушкина. СПб., 1912. Т. 3. С. 240.
- <sup>56</sup> Бонди С. М. О Пушкине. М., 1978. С. 21.
- <sup>57</sup> Nabokov V. Eugene Oegin. A Novel in Verse by Aleksander Pushkin. N.-Y., 1964. Vol. 1-4.
- <sup>58</sup> Speyer W. Gewitter // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1978. 10.Bd. Sp.1141.
- <sup>59</sup> Slovník jazyka staroslověnského, 36. Praha, 1983. S.27.
- <sup>60</sup> Poésies révolutionnaires et contre-révolutionnaires. P., 1821. Т.1. P.28-29.
- <sup>61</sup> Полное собрание русских летописей, т.1. Лаврентьевская летопись. Л., 1926. С. 148.
- <sup>62</sup> Винокур Н. Г. Каган Р. А. Пушкин в музыке. М., 1974. С. 81.
- <sup>63</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М.;Л., 1949. Т. 3. Ч. 2. С. 1055.
- <sup>64</sup> Мурьянов М. Ф. Вопросы интерпретации антологической лирики // Анализ литературного произведения. Л., 1976. С. 190.
- <sup>65</sup> Lexikon der christlichen Ikonographie. Frelburg, 1970. 2.Bd. Sp.334-336.

- 66 Никулин Н. Н. Золотой век нидерландской живописи. М., 1981. Табл.74.
- 67 Gnädinger L. *Hiudan und Petitcreiu. Gestalt und Figur des Hundes in der mittelalterlichen Tristandichtung.* Zürich, 1971.
- 68 Brednich R.W. *Der Edelmann als Hund. Eine Sensationsmeldung des 17. Jahrhunderts und ihr Weg durch die Medien der Zeit.* — *Fabula*, 26. Bd.: В.;N.-Y., 1985. S.29-57; Müller B. *Der sprechende Hund bei A.F.E. Langbein und bei E.T.A. Hofmann. Quellen und Nachwirkungen // Mitteilungen der Hofmann-Gesellschaft. Bamberg, 1984. 30.Bd. S.8-14.*
- 69 Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Л., 1977. Т. 3. С. 413.
- 70 Левкович Я. Л. К датировке перевода Пушкина из "Конрада Валленрода" Мицкевича // *Временник Пушкинской комиссии*, 1980. Л., 1983. С. 122.
- 71 Левкович Я. Л. *Переводы Пушкина из Мицкевича // Пушкин. Исследования и материалы.* Л., 1974. Т. 7. С. 154-156.
- 72 *Словарь Академии Российской.* СПб., 1822. Т. 5. С. 1081.
- 73 *Полное собрание русских летописей.* Л., 1926. Т. 1. Вып.1. С. 91.
- 74 Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Л., 1977. Т. 3. С. 51,496.
- 75 Пушкин А. С. Соч.: в 3 т. М., 1985, Т. 1. С. 2,417.
- 76 Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М.;Л., 1948. Т. 3. Ч. 1. С. 93.
- 77 *Этимологический словарь славянских языков. Вып.6 / Под ред. О. Н. Трубачева.* М., 1979. С. 189, 192.
- 78 Измайлов Н. В. *Очерки творчества Пушкина.* Л., 1975. С. 145.
- 79 Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Л., 1978. Т. 7. С. 95-96.
- 80 *Полное собрание русских летописей, Т. 38. Радзивилловская летопись.* Л., 1989. С. 20. То же — в *Ипатьевском списке (1 четверть XV в.): ПСРЛ, т.2.* СПб., 1908. С. 22.
- 81 Полевой Н. А. *История русского народа.* М., 1829. Т. 1. С. 123. Ср.: Nestor. *Russische Annalen in ihrer slawonischen Grundsprache, verglichen, übersetzt und erklärt von A.L. Schlözer.* Göttingen, 1804. 3.Bd. S.275.
- 82 Карамзин Н. М. *История государства Российского.* Т. 1. Примеч.310.
- 83 Полевой Н. А. *Указ. соч.,* С. 124-125.
- 84 *Словарь русского языка, составленный Вторым отделением Цмп. Академии наук.* СПб., 1910. Т. 4. Вып.4. С. 1124.
- 85 *Памятники литературы древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века.* М., 1978. С. 45.
- 86 *Словарь русского языка XI-XVII вв.* М., 1980. Вып.7. С. 187.
- 87 Müller L. *Helden und Heilige aus russischer Frühzeit.* München, 1984. S.89.
- 88 Срезневский И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка.* СПб., 1893. Т. 1. С. 1233.
- 89 Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* P., 1970. Т.2. P.539.
- 90 Magnien V., Lacroix M. *Dictionnaire grec-français.* P., 1969. P.978.
- 91 *Der kleine Pauly.* Stuttgart, 1969. 3.Bd. Sp.229-230.
- 92 *Полное собрание русских летописей, т.1. Лаврентьевская летопись.* Вып.1. Л., 1926. С. 69, 75-76.
- 93 Там же. С. 64.

- <sup>94</sup> Успенский сборник XII/XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 107.
- <sup>95</sup> Изборник 1076 г. / Под ред. С. И. Коткова. М., 1965. С. 401.
- <sup>96</sup> Этимологический словарь славянских языков. / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1984. Вып.11. С. 217-219.
- <sup>97</sup> Lehmann W.P. A Gothic Etymological Dictionary. Leiden, 1986. P.215-216.
- <sup>98</sup> Stökl G. Die Entstehung des Kosakentums. München, 1953.
- <sup>99</sup> Пудавов В. М. История войска Донского и старобытность начал казначества. Новочеркасск, 1890. С. 6-9.
- <sup>100</sup> Lurker M. Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart, 1991, S.377.
- <sup>101</sup> Calmeyer P. Kessel // Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie. В.; N.-Y., 1980. 5.Bd. S.573-574.
- <sup>102</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка, СПб; М., 1881. Т. 2. С. 178.
- <sup>103</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв., М., 1980. Вып.7. С. 383.
- <sup>104</sup> Kellermann V. Quelle und Baum, Kessel und Horn in ihren glaubensmässigen Beziehungen// Germanien. Leipzig, 1939. 11.Bd. S.399-416; Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. В., 1957. 2.Bd. §583.
- <sup>105</sup> Еганян Ю. М. Пушкин и Армения // "... И назовет меня всяк сущий в ней язык..." Ереван, 1975. С. 23.
- <sup>106</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М.;Л., 1940. Т. 8. Ч. 2. С. 1011.
- <sup>107</sup> Энциклопедический лексикон. СПб., 1838. Т. 15. С. 242.
- <sup>108</sup> Алексеев М. П. Русско-английские литературные связи (XVIII век — первая половина XIX века) // Литературное наследство. М., 1982. Т. 91. С. 280.
- <sup>109</sup> Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Maredsous, 1987. P.129. Ср.: Новосельцев А. П. О местонахождении библейской "горы Арарат" // Восточная Европа в древности и средневековье. Отв. ред. Л. В. Черепнин. М., 1978, С. 61-66.
- <sup>110</sup> Энциклопедический лексикон. СПб., 1835. Т. 3. С. 3.
- <sup>111</sup> Там же.
- <sup>112</sup> Ср.: Messelken H. Die Signifikanz von Rabe und Taube in der mittelalterlichen deutschen Literatur. Dissertation. Köln, 1965.
- <sup>113</sup> Словарь языка Пушкина. М., 1957. Т. 2. С. 276-277.
- <sup>114</sup> Halvorsen E.F. Huginn og Muninn // Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder. København, 1962. 7.Bd. S.36.
- <sup>115</sup> Braunfels S. Rabe // Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg, 1971. 3.Bd. Sp.489-491.
- <sup>116</sup> Patrologia Latina. P., 1844. Т.9. С.874. Ср.: Morembert T. de. Hilaire // Dictionnaire de biographie française. P., 1988. Fasc. 101. С.1196.
- <sup>117</sup> Didyme l'Avcugle. Sur la Genèse, VIII,7 / P.p. P.Nautin, T.2. P., 1978 (= Sources chrétiennes, n° 244). P.128.
- <sup>118</sup> Dictionary of the Bible / Ed. by J.Hastings. N.-Y., 1963.
- <sup>119</sup> Епископ Виссарий. Толкование на пармии. СПб., 1894. Т. 1. С. 110-111.
- <sup>120</sup> Русский текст "Илиады", созданный Гнедичем и донные сохраняющий монопольное положение в нашей культуре, в этом пункте устарел, *δκτανος* — не металл, а минерал, применявшийся в декоративных целях и в медицине, см.: Der kleine Pauly. Stuttgart, 1968. 15.Lfg. Sp.382.

- 121 Изборник 1076 г. / Под ред. С. И. Коткова. М., 1965. С. 199.
- 122 Рода нашего напелы. Избранные песни рунопевческого рода Пертту-  
ненов. Пестрозаводск, 1985. С. 49.
- 123 Там же. С. 172.
- 124 Schroer S. Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische  
Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner  
altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte. —  
Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Freiburg, 1986.  
33.Bd. S.197-225.
- 125 Der kleine Pauly. München, 1974. 24.Lfg. Sp.534.
- 126 Greeven H. *Περὶ πτερὰ* // Theologisches Wörterbuch zum Neuen  
Testament. Stuttgart, 1965. 6.Bd. S.63-65.
- 127 Rech Ph. Inbild des Kosmos. Salzburg, 1966. 1.Bd. S.283.
- 128 Михайлов А. В. Опыт изучения текста Книги Бытия пророка Моисея  
в древнеславянском переводе. Ч. 1: Паримейный текст. Варшава,  
1912. С. 274-278; Slovník jazyka staroslověnského, 8. Praha, 1964.  
P.417.
- 129 Синайский патерик / Под ред. С. И. Коткова. М., 1967. С. 182.
- 130 Greeven H. Указ. соч. С. 71.
- 131 Wörterbuch der Symbolik / Hrsg. von M.Lurker. Stuttgart, 1991. S.219.
- 132 Словарь языка Пушкина. Т. 1. С. 354-355.
- 133 Словарь русского языка XI-XVII вв., М., 1976. Вып.3. С. 28; Словарь  
русского языка XVIII в., Л., 1988. Вып.4. С. 68.
- 134 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 1.  
С. 350.
- 135 Словарь Академии Российской. СПб., 1806. Т. 1. С. 679.
- 136 Raynouard F. Choix de poésies originales des troubadours. P., 1816-  
1821. Т.1-6. Schlegel A. von. Observations sur la langue et la littérature  
provençales. P., 1818; Rochegude H. -P. de. Parnasse occitanien.  
Toulouse, 1819; Diez F. Die Poesie der Troubadours. Zwickau, 1826;  
Diez F. Leben und Werke der Troubadours. Leipzig, 1829. Ср.: Bibli-  
ographie der Troubadours / Von A.Pillet, ergänzt von H.Carstens. N.-Y.,  
1968. Однако надпись Андрея И. Тургенева на "Слове о полку Иго-  
реве", подаренном В. А. Жуковскому: "Песнь древнего барда новому  
трубадуру" датирована 24 ноября 1800 г.! (Слово о полку Игореве.  
Л., 1985. С. XXXV).
- 137 Менендес Пидаль Р. Арабская поэзия и поэзия европейская // Ме-  
нендес Пидаль Р. Избранные произведения. М., 1961. С. 466-509;  
Nykl A.R. Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old  
Provençal Troubadours. Baltimore, 1946; García Gómez E. La Lirica  
hispano-arabe y la aparición de la lirica romanica // Al-Andalus.  
Madrid, 1956. T.21. P.303-338.
- 138 Jauss H.R. Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der  
"Psychomachia" (von Prudentius zum ersten "Romanz de la Rose") //  
Medium aevum vivum. Festschrift für W. Bulst. Heidelberg, 1960. S.179-  
206.
- 139 Cropp G.M. Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque  
classique. Genève, 1975.
- 140 Ziltener W. Studien zur bildungsgeschichtlichen Eigenart der höfischen  
Dichtung. Antike und Christentum in okzitanischen und altfranzösischen  
Vergleichen aus der unbelebten Natur. Bern, 1972; Ziltener W.  
Repertorium der Gleichnisse und bildhaften Vergleiche der okzitanischen  
und der französischen Versliteratur des Mittelalters. Bern, 1972.

- 141 Payen J. -Ch. Genèse et finalités de la pensée allégorique au Moyen Age // Revue de métaphysique et de morale. P., 1973. T.78. P.466-479; Strubel A. Semblance et Senefiance. Etude sur le vocabulaire et les conceptions de l'allégorie au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècle. P., 1981; Strubel A. La littérature allégorique // Précis de littérature française du Moyen Age / Publié sous la direction de D.Poirion. P., 1983. P.236-271; Corps écrit, n° 18. L'Allégorie / p.p. B.Didier. P., 1986.
- 142 Jonek G.A. Allégorie und späthöfische Dichtung in Frankreich. München, 1974; L'Allégorie, du Moyen Age au XVII<sup>e</sup> siècle // Cahiers de l'Association Internationale des études françaises. n° 28. P., 1976. P.5-116, 347-358; Perrin-Naffakh A.-M. Figures allégoriques dans la poésie, la peinture et la gravure françaises au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles // Eidolon. T.24. Bordeaux, 1983. P.51-78.
- 143 Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т. 7. С. 504.
- 144 Biancardi E. La "Carte de Tendre". Eros prezioso e ottica della restrizione // Eros in Francia nel Seicento. Bari, 1987 (= Quaderni del Seicento francese, t.8). P.245-264.
- 145 Энциклопедический лексикон. СПб., 1835. Т. 1. С. 542-543.
- 146 Мурьянов М. Ф. Пушкин и Песнь песней // Временник Пушкинской комиссии, 1972. Л., 1974. С. 47-65.
- 147 Joosen J.C., Waszink J.H. Allegorese // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1950. 1.Bd. Sp.283-293.
- 148 Mōik U. Trobar clus, trobar leu. Studien zur Dichtungstheorie der Trobadors. München, 1968. S.141.
- 149 Словарь Академии Российской. СПб., 1809. Т. 2. С. 1152.
- 150 Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т. 7. С. 451.
- 151 Там же. С. 346.
- 152 Слово о полку Игореве / Сост. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева, О. В. Творогова. Реконструкция древнерусского текста и комментарии Н. А. Мещерского и А. А. Бурыкина. Л., 1985 (Библиотека поэта. Большая серия). С. 22.
- 153 Там же. С. 443.
- 154 Rienecker F. Lexikon zur Bibel. Wuppertal, 1969. Sp.1265.
- 155 Walle B. van de. Schwan // Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1984. 5.Bd. Sp.755-757.
- 156 Leclercq H. Cygne // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. P., 1914. T.3, part 2. С.3212-3213.
- 157 Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg, 1972. 4.Bd. Sp.133-134.
- 158 Гончаров В., Мисевич К. Лебедь. М., 1914. С. 34.
- 159 Там же. С. 37.
- 160 Словарь русского языка XI-XVII вв., М., 1981. Вып.8. С. 183.
- 161 Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968. S.316; Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1972. T.2. S.256.
- 162 Althochdeutsches Wörterbuch // Hrsq. von R.Grosse. B., 1974. 3.(Bd. 4.Lfg. Sp.252.
- 163 Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris, 1985, s.v.
- 164 Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1968. T.1. P.67.
- 165 Vries J. de. „Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden, 1960. 9.Lfg. S.564-565.

- 166 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 1. С. 203. (Имя Боян этимологизируется как производное от *бой!*).
- 167 Heinisch K.J. Das Motiv des Schwanengesangs in der Dichtung// Heinisch K.J. Antike Bildungselemente im frühen deutschen Minnesang. Bonn, 1934. S.73-84.
- 168 Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 2.Reihe, 3.Halbband. Stuttgart, 1921. Sp.788.
- 169 Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg, 1972. 4.Bd. Sp.133-134.
- 170 Bestlaire d'Amours de Richart de Fornival, p.p. C.Segre. Milano-Napoli, 1957.
- 171 Слово о полку Игореве / Комментар. Н. А. Мещерского и А. А. Буркина. Л., 1985. С. 449.
- 172 Schmücker-Breloer M. Zur Rezeption des "Lebed' s periem..." von Joannikij Gallatovskij // Slavistische Forschungen. Köln; Wien, 1983. 40.Bd. S. 465-494.
- 173 Полное собрание русских летописей, Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып.1. Повесть временных лет. Л., 1926. С. 251.
- 174 Laux K. Dirigenten // Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Kassel-Basel, 1954. 3.Bd. S. 509-522.
- 175 Bloch R. Les prodiges dans l'antiquité classique. P., 1963; Thesaurus linguae latinae. Leipzig, 1987. Vol.9,2. Fasc.4.
- 176 Güntert H. Katze // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. B.; Leipzig, 1931/1932. 4.Bd. S. 1107-1108.
- 177 Словарь языка Пушкина. М., 1957. Т. 2.
- 178 Kallensee K. Die Liebe des Vaters. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn in der christlichen Dichtung und bildenden Kunst. B., 1960; Tissot Y. Allégories patristiques de la parabole lucanienne des deux fils, Luc 15, 11-32 // Exegesis. Neuchâtel; P., 1975. P.243-272; Brettschneider W. Die Parabel vom verlorenen Sohn: das biblische Gleichnis in der Entwicklung der europäischen Literatur. B., 1978.
- 179 Kittsteiner H.-D. From Grace to Virtue: Concerning a Change in the Presentation of the Parable of the Prodigal Son // Information sur les Sciences Sociales. P., 1984. T.23. P.955-975.
- 180 Chantrelne P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1977. T.IV/1. P.1085.
- 181 Slovnik jazyka staroslověnského, 3. Praha, 1959. S.120.
- 182 Wessel K. Gleichnisse Christi // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Stuttgart, 1971. 14.Lfg. Sp.866.
- 183 Словарь языка Пушкина. Т. 4. С. 782-783.
- 184 Там же. Т. 3. С. 966-967.
- 185 Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М.;Л., 1949. Т. 3. Ч. 2. С. 776.
- 186 S.Aurelii Augustini Epistula 26,6 // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien, 1895. Vol.34; Klauser Th., Grün S. Becher // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1951. 9.Lfg. Sp.62.
- 187 Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1983. Т. 11. С. 326.
- 188 Grégoire H. Horace et Pouchkine // Les Etudes classiques. Namur, 1937. T.6. P.525-535.
- 189 Алексеев М. П. Пушкин и мировая литература. Л., 1987. С. 56-57.
- 190 Мурьянов М. Ф. Два этюда о словоупотреблении Пушкина. 1: Эпитет *нерукотворный* // Вопр. лит. 1989. № 4. С. 206-214.
- 191 Словарь русского языка XI-XVII вв., М., 1988. Вып.14. С. 138.



- 192 Полное собрание русских летописей, т.1. Лаврентьевская летопись. Вып.1. Повесть временных лет. Л., 1926. С. 23,39.
- 193 Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. В.; N.-Y., 1988.
- 194 Апракос Мстислава Великого / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983. С. 126,239.
- 195 Wessel K. Denkmal. II. Byzanz // Lexikon des Mittelalters. München; Zürich, 1984. 3.Bd. Sp.700-702.
- 196 Сперанский М. Н. Из старинной новгородской литературы XIV века. Л., 1934. С. 50-51.
- 197 Там же. С. 62. Ср.: Badstübner E. Die Justiniansäule und ihre Abbildungen in der russischen Ikonenmalerei // Skulptur des Mittelalters. Funktion und Gestalt. Weimar, 1987. S. 191-198; Papadaki-Oekland S. The Representation of Justinian's Column in a Byzantine Miniature of the Twelfth Century // Byzantinische Zeitschrift. München, 1990. 83.Bd. P.63-71.
- 198 Grégoire H. Указ. соч. С. 530-531.
- 200 Heichelheim F. Sostratos // Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1940. 7.Supplementbd. Sp.1222.
- 201 Grégoire H. Указ. соч. С. 531.
- 202 Алексеев М. П. Пушкин и мировая литература. Л., 1987. С. 60.
- 203 Новиков Л. А. Художественный текст и его анализ. М., 1988. С. 57.
- 204 Grégoire H. Указ. соч. С. 534-535.
- 205 Шанский Н. М. Exegi monumentum // Русский язык в школе. 1989. № 1. С. 70-71.
- 206 Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского университета за сто лет его существования. Юрьев, 1902. Т. 1. С. 109-111,126; Русский биографический словарь. Пг., 1916. Т. 7. С. 325.
- 207 Segelbach Ch.F. Die Vaterlandsliebe. Cantate am Geburtsfest des Kurfürsten Fr.C.Joseph. Erfurt, 1791.
- 208 Segelbach Ch.F. Handbuch zum Unterricht im Christentum, zum Gebrauch für die obern Klassen der deutschen Hauptschule zu St.Petri. St.Petersburg, 1807.
- 209 Segelbach Ch.F. Bemerkungen über das vor Kurzcm erschienene Werk: Kirchenordnung für die Protestanten im Russischen Reiche, entworfen von G.F.Sahlfeldt. Dorpat, 1808.
- 210 Aristophanes. Plutus. Mit Einleitung und Vorrede von Ch.F.Segelbach. Lcipzig, 1832.
- 211 Биографический словарь профессоров и преподавателей. С. 111.
- 212 Странствования Василья Григоровича-Барского по святым местам Востока / Под ред. Н. П. Барсукова. СПб., 1885. Ч. 1. С. 423.
- 213 Пушкин А. С. Полн. собр. соч: В 10 т. Л., 1977. Т. 3. С. 349,470.
- 214 Sourcelle P. L'âme en cage // Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe J.Hirschberger. Frankfurt a.M., 1965. P.103-116.
- 215 Brombert V. La prison romantique. Essai sur l'imaginaire. P., 1975. 4
- 215а Ср: Толстой Н. И. Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам: сеть (мрежа) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 122-129.
- 216 Полное собрание русских летописей. СПб., 1903. Т. 19. С. 178; Словарь русского языка XI-XVII вв., М., 1980. Вып.7. С. 167.

- 217 Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. B.; N.-Y., 1975. S.878.
- 218 Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1983. Вып.10. С. 26-27.
- 219 Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968. S.202.
- 220 Трубачев О. Н. Дополнение в кн.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с немецкого и доп. О. Н. Трубачева. М., 1986. Т. 2. С. 249.
- 221 Schröder H.O. Fatum (Heimarmene) // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1967. 52.Lfg. Sp.534.
- 222 Платон. Сочинения. / Пер. С. П. Маркиша. М., 1970. Т. 2. С. 48.
- 223 Courcelle P. Gefängnis (der Seele) // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1973. 66.Lfg. Sp.297.
- 224 Эпиктет. Беседы / Пер. Г.А.Тароняна // Вестник древней истории. 1976, № 2. С. 198. Ср. Moreau J. Epictète ou le secret de la liberté. — Revue de l'Enseignement philosophique, Aurillac, 1984, t.34. P.3-13.
- 225 Spanneut M. Epiktet // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1961. 37.Lfg. Sp.675-676; Gretenkord J.C. Der Freiheitsbegriff Epiktets. Bochum, 1981.
- 226 Бозций. Об утешении философией. / Пер. и коммент. В. И. Уколовой, пер. стихов М. Н. Цетлина // Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984. С. 62. Ср.: Уколова В. И. "Последний римлянин" Бозций. М., 1987. О символе птицы в клетке см. Galdi M. Saggi boeziani. Pisa, 1938. P.216. Alfonsi L. Studi boeziani // Acvm. Milano, 1945. T.19. P.142-157; Rapisarda E. Poetica e poesia di Boezio // Orpheus. Catania, 1956. T.3. P.23-40.
- 227 Courcelle P. La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce. P., 1967.
- 228 Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. P., 1985. S.v.
- 229 Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. B.; N.-Y., 1975. S.813.
- 230 Slovník jazyka staroslověnského, 11. Praha, 1965. S.627.
- 231 Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur; B.; N.-Y., 1988. Sp. 485-486.
- 232 Бочаров С. Г. Поэтика Пушкина: Очерки. М., 1974. С. 21-24.
- 233 Непомнящий В. С. Двадцать строк // Вopr. лит. 1965. № 4. С. 132.
- 234 Терехина Р. Е. Неизвестная запись Пушкина к "Слову о полку Игореве" // Временник Пушкинской комиссии, 1973. Л., 1975. С. 12-19.
- 235 Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т. 7. С. 349,505,517.
- 236 Murko A.J. Deutsch-slowenisches und slowenisch-deutsches Handwörterbuch. Graz, 1833.
- 237 Мулич М. И. "Конец копия воскрешен..." // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 55-58; Прийма Ф. Я. "А мои ти Куряни свѣдоми къмети..." // Там же. С. 58-64.
- 238 Гаспаров Б. М. Поэтика "Слова о полку Игореве". Wien, 1984. С. 183,205-206.
- 239 Мулич М. И. Указ. соч. С. 57.
- 240 Прийма Ф. Я. Указ. соч. С. 60.

- 241 Лихачев Д. С. Избранные работы в трех томах. Л., 1987. Т. 3. С. 190.
- 242 Дюбуа Ж., Эделин Ф., Клиненберг Ж. -М., Мэнге Ф., Пир Ф., Тринон А. Общая риторика. М., 1986. С. 214. (Французский оригинал — Париж, 1970).
- 243 Vendryès J. -J. -В.М. Langage. P., 1921. P.229.
- 244 Le Grand Robert de la langue française. P., 1985. T.6. P.419.
- 245 Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.;Л., 1952. Т. 7. С. 247-248.
- 246 Jakobson R. Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik // Theorie der Metapher, hrsg. von A.Haverkamp. Darmstadt, 1983. S. 163-174; Kubczak H. Metaphern und Metonymien als sprachwissenschaftliche Untersuchungsgegenstände // Zeitschrift für deutsche Philologie. Berlin, 1986. 105.Bd. S.83-99; Bonhomme M. Linguistique de la métonymie. Bern, 1987.
- 247 Henry A. Métonymie et métaphore. Bruxelles, 1984. P.17.
- 248 Казалось бы, в четком представлении была нужна, поскольку метонимия — не редкость в св. Писании, в которое славяне вчитывались с кирилломефодиевской эпохи. Однако наличие этого термина в одном из греческих первоисточников киевского Изборника 1073 г., в трактате Георгия Хировоска "О поэтических образах", вылилось в славянский аналог такого характера, по поводу которого в мировой медиевистике сложилось неодобрительное название для техники пересвода преувеличенно дословной, но недостаточно вникающей в смысл переводимого: ее называют "славянской" (Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus. München, 1982. S.66.). Вот эта фраза: *отъименем же юсть (μετωνυμία δὲ ἐστίν) югда отъ одръжаштнихъ одръжимамъ отъ имене наричемъ*, см. Изборник 1073 г. М., 1984. Л. 2396. В "Материалах для словаря древнерусского языка" И. И. Срезневского (СПб., 1895. Т. 2. С. 787) дана подправленная орфография — *отъименнѣю*, с неправильным греческим соответствием, существительным *μετωνομασία*. Этот произвол повторили писавшие о трактате Георгия Е. Э. Гранстрем, Л. С. Ковтун, Г.К. Вагнер (Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 105,139-140), а в Словарь русского языка XI-XVII вв. (М., 1988. Вып.14) слово не включено, причем без объяснения причин, обычного в случаях опущения слов, имеющих у И. И. Срезневского.
- 249 Не, получившие распространения русские названия — пупорезка, пупорезница, пуповязница (Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142.
- 250 Kienast В. Hebamme // Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. В.; N.-Y., 1972-1975. 4.Bd. S.242-243.
- 251 Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. В.; N.-Y., 1975. S. 295; Trübner's Deutsches Wörterbuch. В., 1939. 3.Bd. S.367.
- 252 Scharnhorst J. Wicken // Deutsches Wörterbuch, von J.Grimm und W.Grimm. Leipzig, 1960. 14.Bd. Sp.857-858.
- 253 Листова Т. А. Программа сбора материала по обычаям и обрядам, связанным с рождением ребенка // Русские: семейный и общественный быт М., 1989. С. 292-307.
- 254 Binder G. Geburt II (religionsgeschichtlich) // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1973. 66.Lfg. Sp. 115.
- 255 Binder G. Указ. соч. С. 88.

- 256 Pax W. *Circumambulatio* // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart, 1957. 3.Bd. Sp.143-152. Наиболее полную совокупность прокомментированных архаических примеров обрядового движения по кругу см. в кн.: Korvin-Krasinski C. von. *Trina Mundi Machina. Die Signatur des alten Eurasien*. Mainz, 1986. S.298-335.
- 257 *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart, 1940. 7.Supplementband. Sp.895.
- 258 Speyer W. *Gürtel* // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart, 1983. 12.Bd. Sp.1233.
- 259 Даль В. И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. СПб.; М., 1882. Т. 3. С. 143
- 260 Там же.
- 261 Мурьянов М. Ф. *Сила (понятие и слово) // Этимология* 1980. М., 1982. С. 53.
- 262 *Словарь языка Пушкина*. Т. 4. С. 588.
- 263 *Этимологический словарь славянских языков*. М., 1987. Вып.14. С. 102.
- 264 *Trübners Deutsches Wörterbuch*. В., 1943. 4.Bd. S. 349.
- 265 *Словарь-справочник "Слова о полку Игореве"*. Л., 1984. Вып.6. С. 225-226.
- 266 *Словарь языка Пушкина*. Т. 4. С. 980.
- 267 Siebel G. *Harnisch und Helm in den epischen Dichtungen des 12.Jahrhunderts bis zu Hartmanns "Erek"*. Ein Beitrag zur Verwertbarkeit der Dichtung für die Realforschung. Hamburg, 1969.
- 268 *Словарь-справочник "Слова о полку Игореве"*. М.;Л., 1965. Вып.1. С. 126; *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, М., 1975. Вып.2. С. 153.
- 269 Афанасьев А. И. *Поэтические воззрения славян на природу*. М., 1865. Т. 1. С. 33-34; Künssberg E. von. *Messerbräuche. Studie zur Rechtsgeschichte und Volkskunde*. Heidelberg, 1941 (= *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1940-1941. Heft 3*).
- 270 Мулич М. И. *Указ. соч.* С. 58.
- 271 Одинцов Г.Ф. *К истории древнейших русских названий копыя*. — *Этимология* 1977. М., 1979. С. 110-121.
- 272 Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*. М., 1987. Т. 3. С. 493.
- 273 Windckens A.J. van. *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*. Leuven, 1986. P.166. Ср.: Dondelinger E. *Der Obelisk. Ein Steinmal ägyptischer Weltanschauung*. Graz, 1977.

## Глава II

### Из истории южной ссылки

Пребывание Пушкина в южной ссылке исследовалось многими авторами, выявление фактов в основном завершено. Однако искусство расстановки и взаимного освещения фактов еще не исчерпало себя, предстоит потрудиться не одному поколению исследователей, чтобы в реконструируемой картине событий все связи встали на свои места и наступила ясность.

Пока не оценена по достоинству роль кишиневских лет в становлении Пушкина как художника, способного решать творческие задачи по темам древней истории. Становление заключалось не только в том, что юноша мужал и пополнял свои знания, это происходило бы с ним где угодно. В лицейском саду можно было видеть кагульский обелиск, вызывать в воображении кагульский берег и развивать в себе чувство историзма мыслями о том, что на этом театре военных действий

Орлов, Румянцев и Суворов,  
Потомки грозные славян,  
Перуном Зевсовым победу похищали.

(“Воспоминания в Царском Селе”, 1814)

Оказавшись в этих краях, поэт попал в условия, где нельзя было получить и малой части знаний чисто книжного происхождения, какие легко давались в Петербурге. Но зато здесь, приблизившись к Дунаю,— или, как он выразится позже, *ко древнему Дунаю* — поэт ходил собственными ногами по земле прародины славян, его впервые овевало живое дыхание истории тысячелетий. К тому же, возникло захватывающее впечатление сходства своей участи с судьбой сосланного в это же захолустье другого поэта, и ранее хорошо известного, но только по книгам — Овидия Назона.

До этого тема Овидия в пушкинских текстах возникает в безоблачных грезах отроческой чувственности, оставаясь в строгих рамках лицейской филологической выучки:

Мирские забывай печали,  
Играй: тебя младой Назон,  
Эрот и грации венчали,  
А лиру строил Аполлон.

(“К Батюшкову”, 1814)

нарицательность, выраженная множественным числом имени, производит впечатление даже несколько пренебрежительное.

Все круто переменялось ссылкой. В первом же письме Н. И. Гнедичу из Кишинева (24 марта 1821 г.) Пушкин изображает свое переживания в стране, где ... *Овидий мрачны дни влачил*<sup>1</sup>, затем он проявляет напряженный интерес к тому, чтобы выяснить, где именно в этой стране могло бы находиться место ссылки и последнего успокоения Овидия. И сам поэт, и его окружение отдают себе отчет в отсутствии данных для убедительного решения этого знаменитого вопроса, но уйти от него тоже было нельзя. Уже в конце 1821 г. Пушкин сформулировал свой вывод: "Мнение, будто Овидий был сослан в нынешний Аккерман, ни на чем не основано. В своих элегиях он ясно назначает местом своего пребывания город Томи (Томі) при самом устье Дуная"<sup>2</sup>. Это было авторским примечанием в стихотворении "К Овидию", поэт повторил его почти дословно в "Евгении Онегине" по поводу VIII строфы первой главы (1825). Как заключил ученый латинист А. И. Маленин, Пушкин пришел "к вполне правильному взгляду на место ссылки римского поэта"<sup>3</sup>.

Да, взгляд был вполне правильным, но где именно находился античный город Томи — в пушкинское время никто сказать не мог, потому что дельта Дуная имеет площадь 4300 квадратных километров, река впадает в море несколькими рукавами (гирлами), рассредоточенными на полсотни километров морского берега, причем живых или археологических признаков сколько-нибудь значительного населенного пункта здесь нет ни на берегу моря, ни в камышах болотистой дельты. Место, где действительно следовало искать Томи, находилось под властью Блистательной Порты, которой не было никакого дела до нужд европейской археологии. А чего можно достигнуть чисто кабинетными размышлениями о местонахождении города Томи — показывает пример ученейшего голландского латиниста Питера Бурмана, заслугой которого было четырехтомное издание Овидия (1727). В посвящении Бурман обратился с риторической просьбой к фельдмаршалу принцу Евгению Савойскому, отбившему в 1716 г. у турок город Темешвар, поклониться находящейся там могиле Овидия<sup>4</sup>. Этимологическую фантазию ученого не остановили ни 100-километровое расстояние от Темешвара до ближайшей точки Дуная, ни 650 километров до впадения реки в Черное море.

Столь же уверенно, но не более метко высказался наш современник, найдя, что в Кишиневе Пушкин "сравнивает себя с Овидием, в древности где-то поблизости (на самом деле гораздо южнее, в местечке Томи, в дельте Дуная) отбывавшим ссылку"<sup>4а</sup>.

Россия не была безучастной к овидианским проблемам и на государственном уровне. В 1793 г. она превзошла всех, обзаведясь единственным в мире населенным пунктом, имеющим название в честь Овидия. Чудом избежавший дальнейшей кампании по переименованию и доныне существующий Овидиополь — городок на левом берегу днестровского лимана, бывшее турецкое укрепление Хаджи-дере, перешедшее по Ясскому мирному договору 1792 г. во владение России. Переименование произошло в рамках общей смены турецкой топонимики на русскую. Под имя Овидиополь было подведено историческое обоснование: здесь жил и умер Овидий.

Честь русской науки этим не задевается, науку не спрашивали. Она могла бы дать такое заключение, какое высказал петербургский академик П. С. Паллас в своих никогда не публиковавшихся на русском языке “Заметках при путешествии в южные области Российской империи в 1793-1794 гг.”: “Ovid war aller Wahrscheinlichkeit nach nie diesseits der Donaumündungen”, “Овидий по всей вероятности никогда не бывал по эту сторону дунайских гирл”<sup>5</sup>. Впрочем, и на русской бумаге оказалось возможным выразить сомнения в обоснованности нового названия для Хаджи-дере: “В древние времена было тут селение греческое, которое, хотя весьма не основательно, полагают быть местом ссылки стихотворца Овидия, по поводу чего сей город и назван был некоторыми Овидиополем”<sup>6</sup>. Тем не менее Пушкин, прибыв в ссылку, застал в местной среде все признаки живучести днестровской версии, несколько откорректированной в связи с тем, что по Бухарестскому мирному договору 1812 г. к России отошел от Блистательной Порты и правый берег днестровского лимана, с расположенным как раз напротив Овидиополя Аккерманом. Последний и стал склоняться на все лады как место ссылки Овидия — все-таки чуть поближе к Дунаю, а потому правдоподобнее. Сформулировал эту версию в “Письме из Ясс 26 апреля 1820 г.” И. П. Яковенко: “Овидий, толико известный своими сочинениями, находился в заточении на берегу Днестровского устья противу Аккермана. Так думают по поводу найденной каменной доски с надписью, подтверждающею ссылку незабвенного писателя”<sup>7</sup>.

Пушкину, вникавшему во все, связанное с Овидием, это приходилось слышать, он бывал в Аккермане и дал повод к возникновению местного предания о прибрежной Аккерманской башне, “на которой Пушкин провел будто однажды целую ночь, погруженный в созерцание... Эта башня с тех пор называется Овидиевою”<sup>8</sup>.

Судя по конечному выводу, сделанному Пушкиным, он все же отверг днестровскую версию ссылки Овидия. Значит, ее основной аргумент — “каменная доска с надписью” — его не убедил, а это делает честь филологической культуре питомца Лицея. Ведь текст надписи видели все желающие, он повторен во многих вышедших в Западной Европе книгах XVI-XVIII вв.,

соблазн поверить в его подлинность был достаточно велик. Приведем его по последней публикации, предварительно исправив ее грубые орфографические ошибки (которых, разумеется, не было в книгах, доступных Пушкину или его современникам):

Hic situs est Vates, quem divi Caesaris ira  
Augusti Latio cedere iussit humo,  
Saepe miser voluit patris occumbere terris  
Sed frustra: hunc illi fata dedere locum<sup>9</sup>.

Здесь поэт погребен, которому бог прогневленный,  
Август, путь указал прочь из Латинской земли.  
Часто несчастный мечтал в родном успокоиться крае.  
Тщетно: судьба для него место назначила здесь.

(Перевод М. Л. Гаспарова)

В тексте этом нет ничего подозрительного, кроме его превосходной сохранности, практически не встречающейся даже в гораздо более поздних памятниках эпиграфики, по содержанию всегда каких-то случайных, далеких от прямого соответствия вопросам, которые исследователю хотелось бы поставить к заговорившему камню далекой эпохи. В данном случае текст говорит обо всем впопад, как бы забегая вперед, предупреждая желания любознательного читателя из далекого будущего.

Это — только о тексте надписи, о поэзии. А вещественность состоит в том, что камня с этой надписью нет сейчас и не было в пушкинское время, место и время его обнаружения ничем не документированы.

В таких условиях позднейший вывод, предвосхищенный пушкинской пронизательностью, был неотвратим: красивому четверостишию не нашлось места в академическом “Своде античных надписей, найденных в Северном Причерноморье”<sup>10</sup>, стихотворение является образчиком жанра литературной эпитафии, причем не древним и даже не средневековым, поскольку он не зарегистрирован в каталоге латинской поэзии средних веков<sup>11</sup>. Высказана догадка, что эпитафия сочинена в кругу польских латинистов второй половины XVI в. и тогда же реализована в камне<sup>12</sup>. Если так, то это был кенотаф (пустая гробница), воздвигнутый энтузиазмом польского овидианца, возомнившего, что его родина наиболее соответствует поэтическим описаниям природы в произведениях Овидия периода ссылки. Сооружение кенотафов утонувших в море или пропавших без вести дорогих покойников — сакральный обычай, берущий начало в античной культуре, так что в знании дела поклоннику Овидия отказать нельзя. Однако из мемуаристики известно, что начиная с некоторого момента — видимо, с момента достаточно полного ознакомления с подоплекой проблемы — реакцией Пушкина на разговоры об Аккермане как месте ссылки Овидия был смех<sup>13</sup>. Теперь мы знаем, почему он смеялся.



Насколько приблизились Пушкин и его окружение к истине в отыскании местонахождения античных Том? Впоследствии вопрос решился наукой в пользу румынского порта Констанцы<sup>14</sup> (античная эпитафия этого района сейчас издана и, разумеется, никаких надгробных надписей Овидию не содержит<sup>15</sup>), хотя решение это на новизну претендовать не может. Уже антверпенский географ Абрахам Ортелий, свискавший себе имя Птолемея XVI века, сообщил в своем словаре исторической топонимики: "Томы... Город в Нижней Мезии... Называется Констанцией у Черного моря" ("Tomis... Moesiae Inferioris oppidum... Constantia apud Mariam Nigrum vocatur")<sup>16</sup>. Ортелий, немало путешествовавший, в этом регионе не бывал, его сведения основаны на каких-то письменных источниках, не сразу ставших ему доступными, потому что до этого первый в мире атлас Ортелия обозначил на карте Турецкой империи место для города Томы (Томі) при впадении Дуная в море, на южном берегу южного гирла<sup>17</sup>.

В реальность таких (никогда не существовавших) Том верил и повседневный кишиневский собеседник Пушкина подполковник И. П. Липранди<sup>18</sup>. С другой стороны, приятель Пушкина поручик А. Ф. Вельтман, в 1817-1822 гг. участник проводившейся Генеральным штабом топографической съемки Бессарабии, искал Томы вовсе не там и впоследствии выступил в чтениях Общества истории и древностей российских при Московском университете с оригинальной версией ссылки Овидия к устью Дона<sup>19</sup>.

"Одесский альманах на 1831 год" возвестил начало новой веры в тождество современной Констанцы и античных Том: он опубликовал "Томис" ("Вторую Фракийскую элегию") В. Г. Теплякова<sup>20</sup> — молодого поэта с ярким и самобытным дарованием, высланным из Петербурга в 1826 г. за принадлежность к масонству. В стихотворении, законченном 24 марта 1829 г., есть патетический стих:

О степь, богатая Назоной могилой!

Это пояснено письмом, написанным Тепляковым 29 марта 1829 г. в Варне под впечатлением морского путешествия на венецианском бриге "La Perseveranza" мимо Констанцы, носившей тогда отуреченное имя Кюстенджи. Вглядываясь с борта корабля в берег, поэт догадался: могила Овидия "могла таиться (и даже весьма не вдалеке от меня) в окрестностях Кюстенджи, представившейся глазам моим 24 марта 1829 года, во время моего плавания в Варну". И еще: "Смею надеяться, что место Овидиева изгнания, доселе столь ипотетическое, способно возбудить участие всех и каждого"<sup>21</sup>.

Как видим, положение Пушкина, для которого вопрос об Овидии имел в бессарабской ссылке первостепенное значение, было очень трудным. Томы где-то здесь, но где — никто не знает, и не сами поэты призваны решать задачу такого рода,

быть может навсегда неразрешимую. Тем более, что никто этим не собирается заниматься: местная жизнь бурлит под знаком совсем других интересов: население Кишинева за 1821 год многократно увеличилось беженцами из Молдавского княжества, все ждут восстания против турок и готовятся к нему. "Тут был — вспоминает А. Ф. Вельтман — проездом в Италию и господарь Молдавии Михаил Суццо; тут поселилось семейство его, в котором блистала красотой Ралу Суццо"<sup>22</sup>.

И все же Пушкин нашел решение задачи — решение чисто поэтическое, но высочайшего художественного достоинства, называющееся местопребыванием Овидия берега Дуная:

Еще доныне тень Назона  
Дунайских ищет берегов;  
Она летит на сладкий зов  
Питомцев муз и Аполлона,  
И с нею часто при луне  
Брожу вдоль берега крутого.

("Баратынскому", 1822)

Единственно доступный Пушкину северный берег северного (Килийского) гирла Дуная признаком крутизны не обладает, зато правый (южный) берег "крутой во многих местах, до 3 сажень высокой и по причине глинисто-песчаного грунта течением воды подмывается, отсекает, производя напротивной стороне отмели и острова, обрастающие камышом, изредка вербою и лозю"<sup>23</sup>.

Воображение влекло на берег, — видеть его в лунном свете можно было в нечастые поездки из Кишинева к Дунаю — но не в камыши северного берега, который, вероятно, был пустым и в Овидиевы времена. Воображение тянется к местам, имеющим то, что археологи называют культурным слоем, к домашним очагам и лепелищам города. Ближайшим к морю городом на северном берегу Дуная была Килия, внимание Пушкина к этому неизбежно. Возможность рассматривать Килию как Томы допускали кишиневские приятели Пушкина А. И. Корнилович и К. Стамати<sup>24</sup>. Городок разделен рекой на две части — Новую Килию на северном берегу Килийского гирла и Старую Килию на его южном берегу. Новой Килии в Овидиевы времена не существовало, это было ясно современникам Пушкина; основана она в 1479 г. князем Молдавии Стефаном Великим<sup>25</sup>. Старая Килия, археологически неизученная поныне, существовала, как полагают, уже в античности<sup>26</sup>. Она была северо-восточной оконечностью Римской империи на европейском материке<sup>27</sup> и поэтому подходила на роль места ссылки; во всяком случае, Византийская империя ее для этой цели использовала<sup>28</sup>.

Упоминаний Килии в пушкинских текстах южного периода нет (упоминание в позднейшей повести "Кирджали" — не в счет). В мемуарах И. П. Липранди есть однако эпизод, где отмечено огорчение Пушкина от невозможности попасть в Килию

или Вилково во время одной из поездок к Дунаю<sup>29</sup>. Маловероятно, чтобы за все годы ссылки он не нашел случая наверстать упущенное. Вероятнее, что сделал он это не раз. Основания ставить на стенах килийских домов (сейчас все они — молодые пушкинской эпохи) мемориальные доски с надписью *здесь был Пушкин* из этого соображения не возникает, но в историю попыток локализации античных Том<sup>30</sup> засвидетельствованный интерес Пушкина к маленькому городку на Дунае должен быть вписан.

В понятии *берег* — неисчерпаемый поэтический потенциал, которым наливается и бесхитростная народная песня, и самое изысканное произведение ученой лирики. Сам он питается из глубин подсознательного, пробиваясь в вещи сновидения, издревле занимавшие толкователей. Так — уже в старшей книге Ветхого завета (Бытие 41,3.17). При просмотре контекстов пушкинской поэзии, включающих слово *берег*, *брег*, открывается немало увлекательного, но при этом, пожалуй, нет большей загадки, чем эпизод “Бахчисарайского фонтана” — “Татарская песня” невольниц, которой они вдруг огласили весь гарем крымского хана:

1

Дарует небо человеку  
Замену слез и частых бед:  
Блажен факир, узревший Мекку  
На старости печальных лет.

2

Блажен, кто славный брег Дуная  
Своею смертью освятит:  
К нему навстречу дева рая  
С улыбкой страстной полетит.

3

Но тот блаженней, о Зарема,  
Кто, мир и негу возлюбя,  
Как розу, в тишине гарема  
Лелеет, милая, тебя.

Что здесь, в Крыму, поминается далекая Мекка — объяснимо, речь идет о городе в Аравии, являющемся главной святыней ислама, городе, где родился основатель этой мировой религии. Но почему блаженство — мусульманский рай и дева, несказанно прекрасная гурия, летящая в супружеские объятия — ждет человека только за то, что местом его смерти стал *берег Дуная*? Неужели крымских ханов связывали с *берегом Дуная* настолько непреходящие интересы, что в них стала ощущаться сакральность, да еще с такой силой? Насколько нам известно, мусульманских святынь на Дунае нет, откуда это?

Хода пушкинской мысли нельзя понять без обращения к черновому автографу, где “Татарская песня” имеет подзаголовок “С турецкого” и вторую строфу совсем другого содержания:

Блажен, кто, русских поражая,  
Собой умножит падших ряд,  
К нему на встречу деды да  
Толпою страстной полетят<sup>31</sup>.

Ясно, что тема строфы — священная война мусульман против русских; для павшего за веру на поле брани, действительно, по мусульманским представлениям уготован рай и столько прекрасных гурий, сколько дней он постился в рамадан и сколько сделал добрых дел<sup>32</sup>.

Печатать такую строфу на русской бумаге в 1824 г., в промежутке между русско-турецкими войнами, как бы для сведения крымских татар, находившихся лишь с 1792 г. под юрисдикцией России, было еще менее удобно, чем в наше время, когда ее избегают включать в аппарат даже академического полного собрания сочинений Пушкина, где “текст проверен и примечания составлены проф. Б. В. Томашевским”<sup>33</sup>. Пушкин, работавший над “Бахчисарайским фонтаном” с весны 1821 г. по 1823 г., считался с предстоявшими цензурными трудностями, и если произведение пребывающего в ссылке поэта все же увидело свет 10 марта 1824 г. в столице, то только потому, что события поэмы нарочито отделены от исторического времени, а текст “Татарской песни” приведен в приемлемое для цензоров состояние. Недопустимая строфа была изъята, а брешь заделана; использованный для этого художественный образ навеян не фактами истории крымского ханства, а овидианскими переживаниями автора, при этом в третьей строфе римская тень Овидия,

наука страсти нежной,  
Которую воспел Назон

(“Евгений Онегин” I.VIII, 1823)

наложилась на утонченную эротику в ориентальном вкусе. Результат является бесспорным достоянием русской поэзии: в нем столько чистой красоты, такая — как это ни парадоксально — целомудренность, что здесь ни к чему не могла бы придаться самая аскетическая, самая недоброжелательная цензура.

Овидианское у Пушкина призрачно. Оно и названо, что мы видели в послании “Баратынскому”, тенью при лунном свете. Такая освещенность придает видению особенный, нереалистичский характер, в духе распространенных в эту эпоху, принимавшихся очень серьезно представлений о лунатизме<sup>34</sup>.

Смертный умирает не полностью, некоторая невесомая часть его я бессмертна. Она остается причастной к делам живых поколений и обладает способностью возникать в любом месте, когда ей это понадобится, оставаясь неуловимой. Имея образ того человека, частью которого она была при его жизни, она смутно различима, а то и невидима. Имя ее — тень. Так обозначается понятие латинское<sup>35</sup>, но настолько нерусское, что

этого слова нет в памятниках древнерусского языка, на что давно обратили внимание лингвисты. Попытки выявить его происхождение не увенчались единодушием этимологов, оно "обычно объясняется из \*tєpъ и связывается с \*tьша, \*tьшьпъ"<sup>36</sup>. Так думал и Пушкин, чему существует доказательство — его горестные размышления в кишиневской ссылке о будущей собственной тени, которая может оказаться смертной:

Безвестен буду я для новых поколений,  
И, жертва темная, умрет мой слабый гений  
С печальной жизнью, с минутною молвой!..

(“К Овидию”, 1821)

Но если будущность окажется иной и *потомок поздний мой придет искать близ праха славного* (т.е. Овидиева.- М. М.) *мой след уединенный* —

Брегов забвения оставя хладну сень,  
К нсму слетит моя признательная тень,  
И будет мило мне его воспоминанье.

(Там же)

Такова дань Пушкина книжной традиции, известной ему с детства (оссианическое стихотворение “Осгар”, 1814) и подробно изложенной в южной лирике — стихотворениях 1822 г. “Таврида” и “Люблю ваш сумрак неизвестный”. В последнем это выглядит так:

Вы нас уверили, поэты,  
Что тени легкою толпой  
От берегов холодной Леты  
Слетаются на брег земной  
И невидимо навещают  
Места, где было все милей,  
И в сновиденьях утешают  
Сердца покинутых друзей.

Праха и тень — не все, что есть от Овидия на берегах Дуная. Ведь тень держит в руках лиру — главный струнный инструмент античности, причем как раз фракийского происхождения, давший имя лирике. Лирой посвящают в поэты<sup>37</sup>, она — символ поэзии, сознающей свою преемственность от средиземноморской культуры. Под знаком лиры прошла вся жизнь Пушкина, начиная с поступления в лицей:

Но дай лишь мне твою златую лиру,  
Я буду с ней всему известен миру

(“Монах”, 1813)

и до предсмертного пророчества на грядущие века в стихотворении “Я памятник себе воздвиг нерукотворный” (1836):

Нет, весь я не умру — душа в заветной лире  
Мой прах переживет и тленья убежит —  
И славен буду я, доколь в подлунном мире  
Жив будет хоть один пиит.

Символ лиры утратил свое значение лишь в XX в., с этого времени русская поэзия развивается и достигает своих вершин под другими знаками, хотя и сохраняет название лирики. Примечательно, что перед началом конца старой традиции один большой поэт еще назвал другого лирником — в стихотворении, ритмико-мелодический рисунок которого в нужном нам месте не допускает расчленения на строфы и строки, его нужно видеть целиком:

Ты царским поездом назвал  
Заката огненное диво.  
Еще костер не отпылал,  
И розы жалят: сердце живо.

Еще в венце моем горю.  
Ты ж, Феба список снежноликий,  
Куда летишь, с такой музыкой,  
С такими кликами?.. Смотрю

На легкий поезд твой — с испугом  
Восторга! Лирник-чародей,  
Ты повернул к родимым выюгам  
Гиперборейских лебедей!

(Вячеслав Иванов. “Александрю Блоку”, 1912)

Находясь в южной ссылке, Пушкин свою лиру мыслил как принятую из рук Овидия — так по крайней мере в тот момент, когда в апреле 1821 г. творил строки стихотворения “Кто видел край”, не вошедшие в окончательный текст:

В моих руках Овидиева лира,  
Счастливая певица красоты,  
Певица нег, изгнанья и разлуки,  
Найдет ли вновь свои живые звуки?

Мысль возникла практически одновременно со строками послания старшему другу:

В стране, где я забыл тревоги прежних лет,  
Где прах Овидиев пустынный мой сосед.

(“Чаадаеву”, 1821).

Сама по себе идея поэтического сравнения своего я с Овидием не была оригинальной, в европейской художественной традиции она прослежена Куртом Смолаком от элегии флорентийского профессора античной литературы Анджело Полициано "Об изгнании и смерти Овидия" (1493) до элегии современника Пушкина венского поэта Франца Гриллпарцера "К Овидию" (1813). В этот ряд исследователем поставлен и Пушкин, которому пребыванием в Придунавье "был дан внешний повод (ein äußerer Anlass) для идентификации с Овидием"<sup>38</sup>. Ничего себе внешний повод! Ни один из выявленных при этом предшественников Пушкина не имел статуса ссыльного, никто из них не жил в местах ссылки Овидия, оба признака были налицо у одного лишь Пушкина. Это и должно быть отправной точкой при анализе пушкинского стихотворения "К Овидию", законченного 26 декабря 1821 г.

Имеются данные о том, что два предшествующих дня Пушкин, вернувшийся в Кишинев в 9 часов вечера 23 декабря из поездки на Дунай, интенсивно работал над этим стихотворением, сводя воедино черновые фрагменты, подготовленные ранее<sup>39</sup>. А это значит, что в условиях провинциального города, где все люди друг у друга на виду, рождественский сочельник и праздник Рождества Христова поэт провел в пренебрежении своими церковными обязанностями и этикетом общества, к которому принадлежал: религиозные чувства христиан, подогретые зверствами турок, распявших на Пасху 1821 г. в Константинополе вселенского патриарха Григория V, звали в храмы на праздничные богослужения, а Пушкин в это время увлеченно занимался отделкой развернутой прямой речи к языческому современнику Христа, словно к старшему собрату по искусству слова:

Овидий, я живу близ тихих берегов,  
Которым изгнанных отеческих богов  
Ты некогда принес и пепел свой оставил.

Впоследствии он дорожил этими стихами настолько, что в письме брату Льву 30 января 1823 г. определил их место в своем творчестве так: "всё дрянь в сравнении с ними"<sup>40</sup>.

По мнению Б. В. Томашевского, "данное послание было первым опытом воссоздания образа прошлого на основании исторических источников. Это было первое историческое произведение Пушкина"<sup>41</sup>.

С этим не согласился Б. П. Городецкий, склоняясь к тому, что "едва ли не первым пушкинским произведением, написанным в результате изучения подлинного исторического материала", является созданная в Кишиневе "Песнь о вещем Олеге", тогда как "стихотворение "К Овидию" написано на основе литературных источников"<sup>42</sup>.

С обеих позиций, занятых выдающимися пушкинистами, не виден фактор, с нашей точки зрения решающий — эффект того,

что Пушкин остро сознавал себя живущим в мстах изгнания Овидия. Для документального источниковедения это — ничто и даже хуже, потому что означает оторванность от культурных центров пушкинской эпохи. Но в художественном мышлении такие вещи — на ученой латыни нового времени они называются *imponderabilia* (“невесомости”) — оказывают реальное воздействие на конечный результат творческого акта. Не будь пространственного сближения — не было бы и повода академику В. В. Виноградову писать, что для Пушкина “тьнь Овидия — лирический “двойник””<sup>43</sup>. Ведь до бессарабской ссылки Пушкин ничем не выделял Овидия из всего ряда классиков литературы, а вскоре после отъезда на северную родину попрощался с тенью Овидия, на передний план у него выступили иные литературные интересы. Прощальный зов из Михайловского прозвучал как заклинание:

Издравле сладостный союз  
Поэтов меж собой связует:  
Они жрецы единых муз;  
Единый пламень их волнует;  
Друг другу чужды по судьбе,  
Они родня по вдохновенью.  
Клянусь Овидиевой тенью:  
Языков, близок я тебе.

(“К Языкову”, 1824)

Главное значение овидианской темы в творчестве Пушкина — в том, что она стала фоном, на котором интерес поэта к далекому прошлому впервые проявил качественно новый признак. Поэт видит себя не столько читателем или исследователем, сколько собеседником древнего автора, и, представляясь ему, делает это с внутренним достоинством человека, имеющего родословную на всю глубину русской истории, до ее смыкающегося с латинской античностью праславянского пласта; он — не вне этого пласта, а ощущает себя его естественным продолжением, принадлежит ему. Разновременность преодолена, единство всего сущего дает возможность обратиться к Овидию слова живого сочувствия его страданиям изгнанника:

Суровый славянин, я слез не проливал,  
Но понимаю их.

(“К Овидию”)

Таким образом, в этих внешних условиях, в этом внутреннем состоянии души Пушкин задал нам начальную точку отсчета для прослеживания все еще не ставившейся в литературоведении темы *Пушкин и древняя Русь*. Очень скоро, уже к весне 1822 г., тема реализовалась в первом произведении молодого поэта, потребовавшем кропотливого предварительного осмысления истори-



ческих источников. Это была “Песнь о вещем Олеге”, относящаяся к начальному, дохристианскому периоду истории Руси. Пути походов исторического Олега тоже пролегали через нижнее Подунавье, эти исконные ворота для вторжений на Балканы. Так было и во времена Овидия.

В кругу кишиневских напоминаний об Овидии непосредственно касается Пушкина одно обстоятельство, имеющее, быть может, меньшее значение для творческой биографии поэта, нежели одинокие ночные прогулки по дунайскому берегу, но в любом случае не настолько малое, чтобы всегда сбрасывать со счетов, как это делается доньше. 4 мая 1821 г. состоялось “принятие Пушкина в масонскую ложу “Овидий””<sup>44</sup>. Е. М. Двойченко-Маркова подала мысль: “Название ложи могло быть подсказано Пушкиным”<sup>45</sup>. Попытаемся оценить, могло ли это быть.

Кратчайшим путем к установлению истины было бы обращение к документации ложи. Местонахождение ее архива неизвестно, никакие следы к нему не ведут — что, вообще говоря, и следовало ожидать при существующей степени изученности русского масонского движения и органически присущей ему конспиративности, которая и стала причиной запрещения масонства в 1822 г., когда правительство увидело, что деятельность масонов становится уж слишком скрытной и события выходят из-под контроля. В конце января 1826 г. Пушкин писал В. А. Жуковскому из Михайловского в Петербург: “Я был масон в Кишиневской ложе, т.е. в той, за которую уничтожены в России все ложи. Я наконец был в связи с большою частью нынешних заговорщиков”<sup>46</sup>. Вот единственное, что сейчас известно о бумагах кишиневской ложи: “После закрытия... ложи “Овидий” казначей этой ложи и приятель Пушкина Н. С. Алексеев подарил поэту не менее трех тетрадей, предназначенных для бухгалтерских записей”. Они — “в кожаном переплете, на передней крышке которого оттиснут масонский знак Оу (остальное соскоблено) в треугольнике”<sup>47</sup>. Это и есть так называемые первая, вторая и третья масонские тетради Пушкина, которые он использовал как чистую бумагу для творческих записей. Тетради хранятся в рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН под шифрами ПД NN 834, 835, 836.

При отсутствии документов вопрос о том, чьей инициативе обязано название кишиневской ложи, может в какой-то степени проясниться и косвенно — путем определения того, насколько название “Овидий” типично, как оно выглядит в общей системе названий лож, кто входил в кишиневскую ложу и были ли среди ее членов лица, которые по характеру своих интересов годились бы в авторы названия “Овидий”.

В придумывании названий лож масоны были изобретательны. Характерный пример — ложа “Озирис к Пламенеющей Звезде” в тихом, провинциальном Каменец-Подольске. Не менее любопытно многозначное название великой ложи в Петербурге, по отношению к которой кишиневская ложа была дочерней — “Ас-

трея". Это и имя последней богини, покинувшей землю с наступлением железного века (Овидий, "Метаморфозы" I, 149-150), и имя главной героини рыцарско-буколического романа Гоноре д'Юрфе "Астрея" (1607-1627), известного Пушкину еще в лицейском отрочестве, когда он называл себя Селадоном, по имени воздыхателя Астреи ("К Наталье", 1813), и даже зоологический термин — название "каменистого морского полипа, поверхность которого усеяна звездами"<sup>48</sup>. В этой россыпи разнообразия — своя поэтика со своими закономерностями, вряд ли кем-либо изучавшимися. Для наших целей достаточно, впрочем, одного негативного наблюдения: ни одного случая, когда названием ложи служило бы имя поэта, ни в русских, ни в западноевропейских перечнях лож нет, кишиневский "Овидий" — единственный факт такого рода.

Кишиневская ложа образовалась в бытность Пушкина в Кишиневе — а в деле выбора названия это не то же самое, что заставить уже функционирующую организацию. Принятие Пушкина — 4 мая, но лишь 7 июля 1821 г. кишиневские масоны обратились с письменной просьбой в "Астрею" даровать их ложе конституцию<sup>49</sup>. Чрезвычайное собрание "Астреи" по этому поводу состоялось 17 сентября, уведомление великого секретаря "Астреи" Вевеля (H.W.Wevell) о положительном решении и высылке в Кишинев диплома, датированного седьмым днем октября 1821 г., было подписано 10 октября<sup>50</sup>. Дело решалось не беспретятственно: наместный мастер "Астреи" сенатор Е. А. Кушелев был против поспешного признания кишиневской ложи и, предлагая "подробно узнать о просителях, имеют ли они требуемые масонством отличные качества", отказался участвовать в подписании диплома<sup>51</sup>.

Между тем, подробностями о просителях заинтересовалось правительство. Александру I докладывалось, что в Кишиневе учреждается ложа, занимается этим прибывший из Ясс господарь Молдавии князь М. Г. Суццо, а при нем состоит Пушкин<sup>52</sup>. Последовало указание в Кишинев генерал-лейтенанту И. Н. Инзову, в канцелярии которого служил Пушкин, донести государю, "в чем состоят и состояли занятия" Пушкина "со времени определения его" в канцелярию, "как он вел себя" и почему не было обращено внимание на занятие его "по масонским ложам". 1 декабря 1821 г. Инзов отвечал, что Пушкин "ведет себя изрядно", "масоном же быть не может, хотя бы и желал, так как ложа не открыта"<sup>53</sup>. Между тем, к государю поступили и прямо противоположные сведения: 4 декабря тайный агент "стал добиваться приема в ложу; ему ответили, что это невозможно, так как кандидатов слишком много и потому-де больше не принимают. Вместе с тем он узнал, что уже три недели ложа не имела собраний"<sup>54</sup>. В ночь с 4 на 5 декабря состоялось то, что тайному агенту выведать не удалось — "последнее заседание и закрытие кишиневской масонской ложи "Овидий"<sup>55</sup>. Глава ложи генерал-майор П. С. Пушин "поторопился ликвида-

цией дел. 9 декабря ночью все принадлежности ложи были перенесены на его квартиру, а дом, где помещалась ложа, решено было сдать<sup>56</sup>. Здание существует поныне<sup>57</sup>: ложа была устроена в доме грека М. Кацки, занимаемом масоном дивизионным врачом Ф. М. Шулером — эльзасцем, попавшим в русский плен в 1812 г.

Причина противоречивости донесений в Петербург известна: И. Н. Инзов был масоном, членом гамбургской ложи “К Золотому Шару” (“Zug Goldenen Kugel”), поэтому он был заинтересован в маскировании деятельности кишиневских масонов, прежде всего своего собрата по “Золотому Шару” П. С. Пушина. В Петербурге не удовлетворились полученными объяснениями, 28 марта 1822 г. генерал-майор П. С. Пущин был неожиданно для самого себя уволен в отставку, а царским рескриптом от 1 августа 1822 г. все тайные общества в России объявлены упраздненными.

“Можно считать, — резюмировал в свое время В. Э. Вацура — что в советском литературоведении получил разрешение чрезвычайно важный вопрос — об организационных формах участия Пушкина в тайном обществе”<sup>58</sup>. Этот вопрос хорошо бы поставить заново. Ведь неясно, почему в должном Петербургу списке учредителей ложи “Овидий”<sup>59</sup> нет ни князя М. Г. Суццо, ни Пушкина, ни И. Н. Инзова. Неизвестно, каково было их участие в создании “Овидия”, в кишиневской масонской деятельности, и каково содержание этой деятельности. Узнав содержание дела, можно будет строить обоснованные предположения “об организационных формах участия Пушкина” в этом деле. А пока остается воздать должное осведомленности начальника Главного штаба при государе относительно занятий Пушкина “по масонским ложам”, во множественном числе: сейчас предстоит опубликование документальных данных о том, что Пушкин прибыл в южную ссылку уже масоном, членом петербургской “Ложы Трех Добродетелей”, чей протокол о приеме Пушкина недавно обнаружен в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (любезное сообщение В. И. Лосева). Это обстоятельство придавало ему бесспорный вес в кишиневской масонской среде, а тем самым — авторитетность его мнению как художника слова в выборе названия для ложи, чего не было бы, будь он посторонний или новичок. По молодости лет Пушкин не мог быть главным действующим лицом, “для права учреждать ложи надо иметь высокую степень” в масонской иерархии<sup>60</sup>. Эту роль, надо полагать, выполнил князь М. Г. Суццо, человек греческой культуры (*Σοῦτσος* или *Σοῦτζος*), который английским генеральным консулом в Бухаресте Вильямом Вилкинсоном характеризовался как “муж умный и просвещенный”<sup>61</sup>. Впоследствии он сделал дипломатическую карьеру и продолжил знакомство с Пушкиным, будучи аккредитованным при русском дворе. В дневниковой записи Пушкина 24 ноября 1833 г. отмечена тонкость Суццо, причем в связи с событиями 1821 г.<sup>62</sup> Декаб-

рист М. П. Бестужев-Рюмин дал такие показания следственной комиссии, из которых получается, что именно князь М. Суццо в 1818 г. положил начало тайному обществу, которое после нескольких преобразований оформилось в 1823 г. как “Общество соединенных славян”, объединившееся осенью 1825 г. с “Южным обществом” декабристов<sup>63</sup>. Тем не менее князь М. Суццо ускользает из поля зрения исследователей декабризма<sup>64</sup>, их кисть не создала ни общей картины деятельности князя, ни его индивидуального портрета. Трудно было бы предположить, что этот политик жил латынью и в частности Овидием, интересы людей его круга были поглощены греческим национально-освободительным движением, греческим возрождением. Насколько можно судить по конечному результату, Суццо не стал противиться идее наречения ложи именем Овидия, отнесся к этому с пониманием — но и только.

По масонским правилам ложа должна иметь своего витию, он имеет наибольшее отношение к словесности. В “Овидии” витией был Иван Бранкович, следов в овидианской тематике не оставивший. Это же относится к церемониймейстеру ложи, им был Рафаэль Гирлянда, доктор медицины.

Естественно предположить, что при выборе имени для ложи масоны считались с мнением главы ложи, в данном случае — генерал-майора П. С. Пущина. Это был профессиональный военный, питомец Пажеского корпуса. Когда Пушкину понадобилось написать в его честь стихотворение, — это произошло в первой половине июня 1821 г. — то уже название вещи выразило самую суть героя: “Генералу Пущину”. Генералам, понятно, мало свойственны переживания в духе ностальгических элегий Овидия. Текстом стихотворения это первое впечатление подтверждается вполне:

В дыму, в крови, сквозь тучи стрел  
Теперь твоя дорога;  
Но ты предвидишь свой удел,  
Грядущий наш Квируга!  
И скоро, скоро смолкнет брань  
Средь рабского народа,  
Ты молоток возьмешь во длань  
И воззовешь: свобода!  
Хвалю тебя, о верный брат!  
О каменщик почтенный!  
О Кишинев, о темный град!  
Ликуй, им просвещенный!

Специфически масонская символика изображения собрата по ложе в виде каменщика с молотком, занимающегося “умным делом” — это еще куда ни шло по условиям 1821 г., пока масонство не попало под запрет. Но Квируга как идеал, к которому как бы призывается стремиться Пущин — это уж слишком смело, поэтому первые четыре строки стихотворения были опубликованы лишь в 1912 г., после цензурной реформы.

Мятежом 5-тысячного войска 1 января 1820 г. началась Вторая испанская революция. Командование революционной армией осуществлял Антонио Кирога (Quiroga, 1784-1841), ровесник Пушкина, тоже участник наполеоновской эпопеи, сидевший в тюрьмах за попытки ограничить абсолютизм конституцией 1812 г.

События развивались так, что король Фердинанд VII был вынужден ввести в действие конституцию, в 1821 г. Кирога стал депутатом кортесов, где выступал как представитель левого крыла (эксальтадос). Об Испании говорила вся Европа. 21 августа 1821 г. Пушкин жаловался в письме из Кишинева С. И. Тургеневу: "Я сам в карантине, и смотритель Инзов не выпускает меня, как зараженного какою-то либеральной чумою"<sup>65</sup>.

Вторая испанская революция закончилась 30 сентября 1823 г. капитуляцией конституционного правительства. Пушкин, переселившись в Одессу, в письме 14 июля 1824 г. А. И. Тургеневу вспомнил: "Старичок Инзов сажал меня под арест всякий раз, как мне случалось побить молдавского боярина. Правда — но зато добрый мистик в то же время приходил меня навестить и беседовать со мною об гишпанской революции"<sup>66</sup>.

Русская заинтересованность в испанских событиях предопределялась ведущей ролью России в посленаполеоновской Европе, в Священном союзе<sup>67</sup>. В эти годы, как отметил даже Карл Маркс, не питавший симпатий к России, "русский посол, г-н Татищев, был, несомненно, наиболее выдающейся личностью при мадридском дворе, негласным главой камарильи"<sup>68</sup>.

В Кишиневе, конечно, не знали и малой части того, что знал об испанских событиях действительный тайный советник Дмитрий Павлович Татищев, посол в Мадриде (1815-1821), но свой канал связи с Испанией у кишиневских масонов все же был: мастером ложи "Овидий" состоял испанец — бывший полковник барон Луи Треска (Tresca), имевший степень мастера ложи "Испанский Великий Восток" (Gran Oriente de España). В революционном Мадриде масоны и их лидер Алькала Гальяно были открытой политической силой, входившей в левую партию эксальтадос.

Итак, более или менее ясно, куда ведет образ Кироги, которому в будущем должен уподобиться П. С. Пущин. При несомненной перспективности углубления всего известного о Пущине, вряд ли можно надеяться, что инициатива присвоения имени Овидия кишиневской ложе исходила от него, главы ложи.

Числился в кишиневской ложе еще один генерал-майор, в важной должности казначая (aushbnier); он значится среди подписавших прошение в "Астрюю" о даровании конституции кишиневским масонам. Это был С. А. Тучков. Ему Пушкин не адресовал подтрунивающих стихотворений, как "Генералу Пущину"; в пушкинских текстах имени Тучкова вообще нет. Пушкиноведаческая мемуаристика упоминает его лишь однажды — в связи с общением Пушкина и Тучкова в Измаиле 20 декабря 1821 г., то есть уже после ликвидации ложи. Пушкин прибыл в Измаил

вместе с И. П. Липранди, имевшим служебное поручение по какому-то следственному делу в расквартированный здесь 31-й егерский полк. Липранди вспоминает, что произошло, когда Тучков узнал о приезде Пушкина:

“Почтенный старец этот, тогда еще в сильной опале, неотменно пожелал видеть Пушкина и просил сказать Славичу, что и он будет к нему на щи. Все уже собрались, но Пушкин и его два спутника пришли к самому обеду. Пушкин был очарован умом и любезностью Сергея Алексеевича Тучкова, который обещал что-то ему показать, и отправился с ним после обеда к нему. Пушкин возвратился только в 10 часов, но видно было, что он был как-то не в духе. После ужина, когда мы вошли к себе, я его спросил о причине его пасмурности; но он отвечал неудовлетворительно, заметив, что если бы можно, то он остался бы здесь на месяц, чтобы просмотреть все то, что ему показывал генерал. “У него все классики и выписки из них”, — сказал мне Пушкин”<sup>69</sup>.

Кто же такой генерал Тучков, что у него в измаильском захолустье оказалось самое мирное сокровище, которого не найти и в столичных частных собраниях — все классики, причем не как мертвый капитал (верным признаком систематической работы хозяина со своими книгами были выписки из них)? С.А.Тучков (1767-1839) происходил из боярского рода, детство провел в семье отца-генерала и получил домашнее образование, то есть не он посещал учебные заведения, а учителя ходили к нему домой. Ярко выраженные гуманитарные наклонности мальчика пришли в противоречие с отцовской волей к военной карьере сыновей. У молодого человека хватило душевных сил на то и другое вместе<sup>70</sup>. Два родных брата Сергея пали в Бородинском бою; один из них, генерал-майор Александр Тучков 4-й, имел славную, редчайшую участь быть убитым с полковым знаменем в руках<sup>71</sup>. На этом месте Бородинского поля вдова героя Маргарита Тучкова выстроила храм Нерукотворенного Спаса, освященный в 1819 г.

К Овидию С. А. Тучков имел отношение более близкое, чем мог сам подозревать: в 1809 г. он участвовал во взятии Константицы (Кюстенджи), когда еще не было принято думать, что это и есть античные Томи. Кроме того, не каждый мог похвалиться, что помянул Овидия в печати, как это сделал Тучков в своем рассуждении лексикографа о допустимости иноязычных заимствований: “Цицерон, Катон, Гораций, Виргилий, Овидий и прочие знаменитые римские писатели и стихотворцы не стыдились почерпать многие красоты из греческих сочинителей и вместе вводить их слова в свой язык”<sup>72</sup>.

Литературные интересы Тучкова простирались на античность, он был автором трагедий “Агамемнон”, “Александр Великий”, “Митридат”, с молодых лет публиковал и свои поэтические опыты<sup>73</sup>. По приискам могущественного графа Аракчеева он был в конце 1812 г. отстранен от должности и считался находящимся

под судом по делу о разграблении его войском имения князя Радзивилла. Оправдательный приговор был вынесен сразу после смены власти в Петербурге, в 1826 г. Все эти годы он жил на берегу Дуная, в Измаиле, как частное лицо и состоял в трех масонских ложах — “Избранного Михаила” в Петербурге, “Северного Светильника” в Минске и “Овидия” в Кишиневе.

В связи с последним обстоятельством встреча Пушкина с Тучковым 20 декабря 1821 г. не была первой. У обоих собеседников, при всей разнице возраста и темперамента, было одно объединяющее их чувство, неприязнь к Александру I. Немного найдется мемуаристов в генеральском звании, которые писали о своей убежденности в причастности Александра I к отцеубийству и характеризовали его как человека недалекого ума, жестокого и злопамятного: “Еще при самом вступлении его на престол из некоторых его поступков виден был дух неограниченного самовластья, мщения, злопамятности, недоверчивости, непостоянства в обещаниях, обманов и желания наказывать выше законов”. “Эти качества его простирались даже на таких людей, которых он вовсе не знал и которые ни в чем пред ним не были виновны. А также нужно упомянуть и об особой его склонности и внутреннем удовольствии продолжать, сколько можно, несчастья человека”<sup>74</sup>.

Такие умонастроения, питаемые не только чувством справедливости, но и личной обиженностью, даже самые осторожные люди не в состоянии держать в себе годами и десятилетиями, никому не поверяя, не пытаясь находить единомышленников. Формой общения единомышленников, внушавшей наибольшее взаимное доверие, и была принадлежность к масонской ложе. Ее члены доверяли друг другу, располагая гарантиями от вероломства, выработанными вековой масонской практикой круговой поруки и конспирации. Именно такое доверие сплотило декабристов, когда они обсуждали в своем кругу смертельно опасные планы политического переустройства русского общества. Конспирация декабристы учились у масонов, ведь они и сами были масонами.

Многочасовая беседа Тучкова с Пушкиным — это беседа масона с масоном. Поэтому, когда посторонний Липранди стал допытываться у Пушкина о ее содержании, то “он отвечал неудовлетворительно”, не скрывая только того, что для продолжения охотно “остался бы здесь на месяц”. Не будет большой натяжкой предположение, что именно в этих беседах и советах рождались идеи такого рода как оригинальное название для кишиневской ложи. Кому как не Тучкову, в глубине души тоже ощущавшему сходство собственной судьбы литератора с судьбой Овидия, было понять и поддержать идею весом своего авторитета.

Под этим же углом зрения видится и привязанность Пушкина к собрату по перу и по кишиневской ложе майору В. Ф. Раев-

скому, за которым в историографии закрепилось звание первого декабриста, вопреки очевидному алиби — всдь он был посажен в тюрьму уже 6 февраля 1822 г., до того, как разразилась трагедия 14 декабря 1825 г., давшая имя декабристам. Знакомство Пушкина и Раевского началось в Кишиневе весной 1821 г. и развилось в тесную дружбу, не кто другой как Раевский называл Пушкина племянником Овидия<sup>75</sup>.

В собственном творчестве Раевского классическая образованность налицо, Благородный пансион при Московском университете давал своим питомцам превосходную выучку. Имя Овидия Раевский знал не понаслышке и однажды упомянул его, без особенных выделений или предпочтений — в стихотворении “Смеюсь и плачу (Подражание Вольтеру)”, написанном по всей вероятности в Бессарабии, около 1820 г.:

Взирая, как Сократ, Овидий и Сенека,  
Лукреций, Тасс, Колумб, Камознс, Галилей  
Погибли жертвою предассуждений века,  
Интриг и зависти иль жертвою страстей,  
.....  
Я слезы лью.

Не о сравнениях с Овидием думалось Раевскому, когда он в поэтическом послании из Тираспольской тюрьмы “К друзьям в Кишинев” (28 марта 1822 г.) обратился к своему ближайшему другу Пушкину, но называя его иносказаниями, чтобы не поставить под удар:

Но пусть счастливейший певец,  
Питомец муз и Аполлона,  
Страстей и бурной думы жрец,  
Сей берег страшный Флегетона,  
Сей новый Тартар воспост:  
Сковала грудь мою, как лед,  
Уже темничная зараза.  
Холодный узник отдает  
Тебе сей лавр, певец Кавказа;  
Коснись струнам, и Аполлон,  
Остави берег Альбиона,  
Тебя, о юный Амфион,  
Украсит лаврами Бейрона.  
Оставь другим певцам любовь!  
Любовь ли петь, где брызжет кровь.

Итак, не Овидий, а Амфион — шифр для творческой индивидуальности Пушкина. Как объяснять имена такого рода в предельно лаконичном примечании, где есть место не для всей совокупности сведений о персонаже, а только для той грани, которая участвует в игре аллюзий комментируемого стихотворения? В томике Раевского “Библиотеки поэта” читаем: “Юный Амфион — обращение к А. С. Пушкину; Амфион (греч. миф.) поэт и музыкант, который звуками своей лиры заставлял дви-



гаться камни”<sup>76</sup>. Как будто правильно, однако нет чувства меры в выборе грани: к весне 1822 г. Пушкин еще не занял на русском Парнасе место, которое давало бы право на такую мощь в обозначении действительности слова, в восприятии окружающих приписывание пушкинскому слову таких качеств выглядело бы насмешкой или в лучшем случае двусмысленностью. В образе Амфиона Раевскому виделось то, что уже древние, начиная с Еврипида (трагедия “Антиопа”), а вслед за ними вся литературная традиция находили в противопоставлении близнецов Амфиона и Зета — контраст теоретического и практического складов ума, созерцательной и деятельной жизни. Так единым словом-шифром Раевский сумел достоверно выразить то, что издавна подозревается историками декабризма и биографами Пушкина, пытающимися объяснить непричастность Пушкина к практической деятельности тайных обществ, оправдавшую его даже в глазах все выведавшего, ничего и никому не простившего Николая I: масоны и будущие декабристы, зная художественную безалаберность Пушкина, остерегались вовлечь его в конспиративные действия. Подобно Зету на строительстве фиванской стены, эти “вольные каменщики” трудились в поте лица, предоставляя единоутробному брату Амфиону помогать им игрой на лире.

Можно представить себе живую, не фиксировавшуюся протоколом процедуру принятия решения о названии кишиневской ложи так, что если и были альтернативные варианты, то при обсуждении они отпали, когда за название “Овидий” высказались три русских поэта — Пушкин, Раевский и Тучков, поддержанные главой ложи Пуциным и находившимся где-то в тени князем Суццо. Прочим членам ложи, к литературному творчеству непричастным, подобало согласиться с предложением литературного крыла — тем более что римское имя импонировало романской половине ложи, из-за которой рабочим языком ложи в ее конституцию был записан французский язык. Сюда входили надзиратели барон Шарль Шамбоньо (Chambonneau), Луи Венсан Тардан (Tardent), секретарь Пьер Флери (Fleury), мастера полковник Я. И. Бароцци (Barozzi), подполковник П. Кюрто (Curto), барон Луи Треска, боярин Мануэль Бернардо и, пожалуй, Ф. М. Шулер, который хотя и носил звучащую на немецкий лад фамилию, что в условиях его эльзасской родины не является решающим этническим признаком — по масонским связям тяготел к Парижу, поскольку состоял членом “Ложы Совершенного Союза” (de la Parfaite Union), входившей во “Французский Великий Восток” (Le Grand Orient de France). За мнение русских поэтов бесспорно голосовал Н. С. Алексеев, настолько близкий к Пушкину, что ему была посвящена предназначенная для самого узкого круга друзей и дорого обошедшаяся Пушкину поэма “Гавриилиада”, написанная в апреле 1821 г.

Перечисленные имена составляют большинство в две трети голосов за название “Овидий”; вероятно присоединение к этому большинству и аптекаря Майглера, профессионально не чуждого

латинскому языку. Как голосовали неизвестные нам по ориентации прочие члены ложи, — майор Михаил Максимович (член гамбургской ложи “К Золотому шару”), купец Матвей Драгушевич, швейцарец Миттергофер и брат-служитель (лакей) Иосиф Розенберг — уже не имело решающего значения. Таким образом, анализ ситуации привел нас к тому, что предположение Е.М. Двойченко-Марковой — “название ложи могло быть подсказано Пушкиным” — правдоподобно и сформулировано корректно. Закончим словами О. Н. Трубачева: “Что касается предполагаемой связи между наречением масонской ложи “Овидий” и пушкинским культом Овидия, то можно осторожно заметить, что осознание латинских, романских корней молдавнорумынского языка и этноса как раз к началу XIX века (эпоха возрождения балканских народов) предуготовляло свой собственный локальный культ Овидия, жившего здесь в ссылке (ср. наличие личного имени Ovidiu в румынской антропонимии). Пушкин мог эти настроения попросту *застать*”.

Признаков причастности Пушкина к масонству после ликвидации ложи “Овидий” не обнаружено. В конце 1820-х годов складывалось оставшееся фрагментарным “Путешествие Онегина”; о появлении Онегина в Москве здесь сказано:

Замечен он. Об нем толкует  
Разноречивая молва,  
Им занимается Москва,  
Его шпионом именует,  
Слагает в честь его стихи  
И производит в женихи.

В черновике стояло не *шпионом*, а *масоном*<sup>77</sup>, что в общественном мнении тех лет было примерно одно и то же. Впрочем, и в собственном мнении Пушкина масонское звание уже не в радость, как видно из опущенных строк “Путешествия Онегина”:

Несносно, согласитесь в том,  
Между людей благоразумных  
Прослыть притворным чудаком,  
Каким-то квакером, масоном  
Иль доморощенным Байроном<sup>78</sup>.

Итоги были подведены в последней, XVII строфе десятой главы “Евгения Онегина”, сожженной 19 октября 1830 г.:

Сначала эти заговоры  
Между Лафитом и Кликко  
Лишь были дружеские споры,  
И не входила глубоко  
В сердца мятежная наука,

Все это было только скука,  
 Безделье молодых умов,  
 Забавы взрослых шалунов,  
 Казалось.....  
 Узлы к узлам.....  
 И постепенно сетью тайной  
 Россия.....  
 Наш царь дремал.....  
 .....<sup>79</sup>

Между Лафитом и Клико — это значит в лучших домах, где подавались французские вина дорогих марок: “Лафит — сухос вино, которым начинают обед, Клико — шампанское, которым заключают его”<sup>80</sup>.

Ю. М. Лотман видит здесь начало истории декабризма, “от момента зарождения движения, которое Пушкин метко определил как “дружеские споры” “между Лафитом и Клико”<sup>81</sup>. Думается однако, что начало истории собственно декабризма, отсчитывать ли его с февраля 1816 г. (“Союз спасения”) или двумя годами позже (“Союз благоденствия”) никак не могло получить у Пушкина такие определения как скука, безделье, забавы — ни в момент учреждения тайных Союзов, ни к 1830 г., когда он узнал многое такое, о чем в 1816-1818 гг. и не подозревал. Как заметил Б. В. Томашевский о последних шести стихах XVII строфы, “слишком отрывочны и недоговорены отдельные моменты этой “славной хроники”<sup>82</sup>, но все же они являют собой отнюдь не картину зарождения конспиративного заговора для свержения самодержавия, тайная сеть величиной во всю Россию для этого не требуется.

На что отрывочные, недоговоренные строки XVII строфы действительно похожи, так это на картину развертывавшегося после Отечественной войны русского масонского движения — картину, известную Пушкину не понаслышке, а по личному участию в Петербурге и Кишиневе. Она и в самом деле могла казаться для молодежи забавой, игрой в таинственные ритуалы, порождающей элитарное чувство принадлежности к исконной европейской культурной традиции (на самом деле масонство не старше эпохи Просвещения). Декабристская развязка заставила всех знавших ее подоплеку увидеть историческую трагедию масонства глубже, чем это можно было ожидать до 14 декабря 1825 г. Наши возможности догадок о взглядах зрелого Пушкина обрываются вместе с недосказанной XVII строфой десятой главы романа “Евгений Онегин”.

#### Примечания

<sup>1</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Л., 1979. Т.10. С.24.

<sup>2</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1977. Т.2. С.344-345.

<sup>3</sup> Малени А.И. Пушкин и Овидий // Пушкин и его современники. Пг., 1916. Вып.IV. С.63.

- <sup>4</sup> Publii Ovidii Nasonis Opera Omnia, IV voluminibus comprehensa, cura et studio Petri Burmanni. Amstelodami, 1727.
- <sup>4а</sup> Кулешов В.И. Жизнь и творчество А.С.Пушкина. М., 1987. С.90.
- <sup>5</sup> Pallas P.S. Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthalterschaften des Russischen Reichs in den Jahren 1793 und 1794. Leipzig, 1801. 2.Bd. S.306.
- <sup>6</sup> Вахсель Л. Изображение разных памятников древности, найденных на берегах Черного моря, принадлежащих Российской империи. СПб., 1801. С.5. Ближайшим к этому месту (точнее: там, где сейчас городище у с.Роксоланы) был греческий город Никоний, см.: Археология Украинской ССР. Т.2: Скифо-сарматская и античная археология. Киев, 1986. С.329-338.
- <sup>7</sup> Яковенко И.П. Нынешнее состояние турецких княжеств Молдавии и Валахии и Российской Бессарабской области. СПб., 1828. С.5.
- <sup>8</sup> Надеждин Н.И. Прогулка по Бессарабии // Одесский альманах на 1840 год. Одесса, 1839. С.332.
- <sup>9</sup> Формозов А.А. Пушкин и древности. Наблюдения археолога. М., 1979. С.46.
- <sup>10</sup> Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae / ed. В.Latyshev. Петроград, 1916.
- <sup>11</sup> Walther H. Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris Latinorum. Göttingen, 1959.
- <sup>12</sup> Формозов А.А. Указ. соч. С.46.
- <sup>13</sup> Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1985. Т.1. С.321.
- <sup>14</sup> Подосинов А.В. Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья. М., 1985.
- <sup>15</sup> Inscriptiile din Scythia Minor grecești și latine. vol. 2: Tomis și teritoriul său. București, 1987.
- <sup>16</sup> Ortelius A. Synonymia geographica. Antwerpen, 1578. P.328.
- <sup>17</sup> Ortelius A. Theatrum orbis terrarum. Antwerpen, 1570 (= Reprint Lausanne, 1964), f.50.
- <sup>18</sup> Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1985. Т.1. С.321.
- <sup>19</sup> Вельтман А.Ф. Дон. I. Место ссылки Овидия Назона. М., 1866.
- <sup>20</sup> Поэты 1820 - 1830-х годов. Л., 1972. Т.1. (Библиотека поэта, большая серия). С.611-617.
- <sup>21</sup> Тепляков В.Г. Письма из Болгарии (писаны во время кампании 1829 года). М., 1833. С.15-16.
- <sup>22</sup> Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1985. Т.1. С.286.
- <sup>23</sup> Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака, с приложением генерального плана его края, составленного при гражданской съемке Бессарабии, производившей по высочайшему повелению размежевание земель оной на участки с 1822 по 1828 г. Аккерман, 1899. С.33.
- <sup>24</sup> Двойченко-Маркова Е.М. Пушкин в Молдавии и Валахии. М., 1979. С.84. О.Н.Трубачев мне возразил, что "Килия не может рассматриваться как место античных Том по той причине, что Килия - это тюркизация античного *Ἀχιλλεία*. Ср. весьма популярный в Северо-Западном Причерноморье культ Ахилла и его отголоски (на острове Левка, Змеиный, в названии *Ἀχιλλεύς δρόμος*, теперь - остров Тендра)". Однако традиционная героическая этимология не подтвердилась ни древними текстами, ни археологически, в регионе не обнаружен ни один геройон (*ἥρωον*) или ахиллсион (*Ἀχίλλειον*).
- <sup>25</sup> Lexikon des Mittelalters. München;-Zürich, 1983. 2.Bd. Sp.1820.

- <sup>26</sup> Todorova E. Au sujet de la géographie historique du delta Danubien // Etudes balcaniques. Sofia, 1986. T.22. p.61.
- <sup>27</sup> Klirsten E. Die Donauprovinzen // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1959. 4.Bd. Sp.149-150.
- <sup>28</sup> *Ἐγκυκλοπαίδειον Λεξικὸν Ἐλευθερουδάκη*, τ.9. Ἐν Ἀθήναις, 1929, σ.605.
- <sup>29</sup> Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1985. Т.1. С.323-324.
- <sup>30</sup> Trapp J.B. Ovid's tomb: The growth of a legend from Eusebius to Laurence Sterne, Chateaubriand and George Richmond. // Journal of the Warburg and Courtauld Institute. L.1973. Vol.36. P.35-76; Формозов А.А. Легенда о гробнице Овидия в русской литературе // Вестник древней истории. 1976. № 4. С.122-130.
- <sup>31</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М., 1937. Т.4. С.402.
- <sup>32</sup> Macdonald J. Paradise // Islamic Studies. Karachi, t.5. 1966. P.331-383.
- <sup>33</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т.4. Л., 1977.
- <sup>34</sup> Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Leipzig, 1934. 6.Bd. Sp.503-506; Cumont F. Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains. P. 1942.
- <sup>35</sup> Hölzer V. Umbra: Vorstellung und Symbol im Leben der Römer. Marburg, 1955.
- <sup>36</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т.4. С.43.
- <sup>37</sup> Kambylls A. Zum "Dichterweihe" des Archilochos // Hermes. Wiesbaden, 1963. 91. Bd. S.142-146.
- <sup>38</sup> Smolak K. Der verbannte Dichter. Identifizierungen mit Ovid im Mittelalter und Neuzelt // Wiener Studien. Wien, 1980. 14. Bd. S.174. Ср.: Opelt I. Puškin und die klassische Antike // Archiv für Kulturgeschichte. Köln, 1986. 68.Bd. S.185-215.
- <sup>39</sup> Цявловский М.А. Летопись жизни и творчества А.С.Пушкина. М., 1951. С.321; Городецкий Б.П. Лирика Пушкина. М.;Л., 1962. С.229-230.
- <sup>40</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1979. Т.10. С.45.
- <sup>41</sup> Томашевский Б.В. Пушкин. М.;Л., 1956. Т.1. С.540.
- <sup>42</sup> Городецкий Б.П. Лирика Пушкина. М.;Л., 1962. С.267.
- <sup>43</sup> Виноградов В.В. Стиль Пушкина. М., 1941. С.443.
- <sup>44</sup> Цявловский М.А. Указ. соч. С.296.
- <sup>45</sup> Двойченко-Маркова Е.М. Пушкин в Молдавии и Валахии. М., 1979. С.14.
- <sup>46</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч., Л., 1979, Т.10. С.154.
- <sup>47</sup> Фомичев С.А. Рабочая тетрадь Пушкина ПД № 835 // Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1983. Т.11. С.28.
- <sup>48</sup> Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, par R.Robert. P., 1985. Т.1. P.638.
- <sup>49</sup> Пыпин А.Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX в. Пг., 1916. С.531-532.
- <sup>50</sup> Кульман Н.К. К истории масонства в России. Кишиневская ложа. ЖМНП. 1907. № 10.
- <sup>51</sup> Семевский В. Декабристы-масоны // Минувшие годы. СПб., 1908. Т.1. № 3. С.163-164. Ср.: Семевский В.И. Политические и общественные идеи декабристов. СПб., 1909. С.313-321.
- <sup>52</sup> Письмо 19 ноября 1821 г. начальника Главного штаба при государе князя П.П.Волконского (Кульман Н.К. Указ. соч. С.343).
- <sup>53</sup> Семевский В. Указ. соч. С.165-166.
- <sup>54</sup> Кульман Н.К. Указ. соч. С.352.

- <sup>55</sup> Лернер Н.О. Труды и дни Пушкина. СПб., 1910. С.71.
- <sup>56</sup> Кульман Н.К. Указ. соч. С.352-353.
- <sup>57</sup> Трубецкой Б.А. Молдавия // Здесь жил Пушкин. Пушкинские места Советского Союза. Л., 1963. С.212-213; Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1985. Т.1. С.310.
- <sup>58</sup> Вацуру В.Э. Пушкин и деятельность тайных обществ // Пушкин. Итоги и проблемы изучения. М.;Л., 1966. С.175.
- <sup>59</sup> Кульман Н.К. Указ. соч. С.348-349.
- <sup>60</sup> Соколовская Т.О. Капитул Феникса. Высшее тайное масонское правление в России (1778-1822). Пг., 1916. С.58.
- <sup>61</sup> Wilkinson W. Tableau historique, géographique et politique de la Moldavie et de la Valachie. P. 1821. P.111.
- <sup>62</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т.8. С.23.
- <sup>63</sup> Трубецкой Б.А. Кишиневские знакомые Пушкина (новые архивные материалы) // Пушкин на юге. Труды пушкинских конференций Кишинева и Одессы. Кишинев, 1958. С.57-60. Ср.: Трубецкой Б.А. Пушкин в Молдавии. Кишинев, 1990. С.349-387.
- <sup>64</sup> Орлик О.В. Декабристы и внешняя политика России. М., 1984. С.99; Немировский И.В. Кишиневский кружок декабристов // Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1989. Т.13. С.213-221.
- <sup>65</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1979, Т.10. С.27.
- <sup>66</sup> Там же. С.77.
- <sup>67</sup> Подробнее см.: Додолев М.А. Россия и Испания, 1808-1823 гг. М., 1984.
- <sup>68</sup> Маркс К. Революционная Испания (1854) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1958. Т.10. С.478.
- <sup>69</sup> Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1985. Т.1. С.325.
- <sup>70</sup> Коломойцов П.Т. Генерал-лейтенант Сергей Алексеевич Тучков, основатель нынешнего города Измаила (Биографический очерк). Одесса, 1908.
- <sup>71</sup> Мурьянов М.Ф. На Бородинском поле // Русская речь. 1987. № 4. С.28.
- <sup>72</sup> Тучков С.А. Военный словарь, заключающий наименования или термины, в Российском сухопутном войске употребляемые, с показанием рода науки, к которому принадлежат, из какого языка взяты, как могут быть переведены на российской, какое оных употреблены и к чему служат. М., 1818. С.XIV.
- <sup>73</sup> Тучков С.А. Сочинения и переводы. СПб. 1816-1817. Ч.1-4.
- <sup>74</sup> Тучков С.А. Записки. СПб., 1908. С.217-219,260,271.
- <sup>75</sup> Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1985. Т.1. С.343.
- <sup>76</sup> Раевский В.Ф. Полное собрание стихотворений / Подгот. текста и примеч. В.Г.Базанова. М.;Л., 1967. С.241.
- <sup>77</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М.;Л., 1937. Т.6. С.479.
- <sup>78</sup> Там же. С.494-495.
- <sup>79</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т.5. С.183-184.
- <sup>80</sup> Лотман Ю.М. Роман А.С.Пушкина "Евгений Онегин". Л., 1983. С.411.
- <sup>81</sup> Лотман Ю.М. В школе поэтического слова. Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М., 1988. С.163.
- <sup>82</sup> Томашевский Б.В. Пушкин М.:Л., 1961. Т.2. С.243.

## Глава III

### Крымский ноктюрн в “Евгении Онегине”

Восьмая глава романа “Евгений Онегин” начинается эпизодом таинственного общения поэта со своей музой, не покидавшей его в годы вынужденных странствий. Обратимся к событиям крымским:

Как часто по берегам Тавриды  
Она меня во мгле ночной  
Водила слушать шум морской,  
Немолчный шепот Нереиды,  
Глубокий, вечный хор валов,  
Хвалебный гимн отцу миров. (IV, 9-14)

По поводу Тавриды академический “Словарь языка Пушкина” пояснил: “Древнегреческое название Крыма, употреблявшееся как его официальное название после завоевания Крыма князем Г. А. Потемкиным и широко распространенное в поэзии начала XIX в.”<sup>1</sup>

В это определение вкрались три неточности. Во-первых, Крым не завоевывался, его взяли чисто дипломатическими средствами. Во-вторых, “в официальных документах полуостров продолжал называться Крымом”<sup>2</sup>. В-третьих, Таврида не была древнегреческим названием Крыма. Древние называли Крым Херсонесом Таврическим (как и город, на нем находящийся) — *Chersonesus Taurica*, ἡ Ταυρικὴ Χερσόνησος. У Геродота он назван короче — *Ταυρικῆ*, в морфологически корректной русской транскрипции это выглядит как Таврика<sup>3</sup>, по имени местного племени тавров (*Ταῦροι*), которые, возможно, были киммерийцами<sup>4</sup>; сюда можно добавить и современную версию, что это были индоарийцы, иначе — праиндийцы<sup>5</sup>.

Название *Таврида* (*Ταυρίς*, охутопоп третьего склонения, с основой на *δ*) в античности принадлежало одному островку в южной Адриатике<sup>6</sup>, к Крыму оно прикрепило такой же фантазией придворных Екатерины II, как и в случае “возвращения” населенному пункту Хаджибей античного названия *Одесса*. Город продолжает носить это имя, хотя истинная античная Одесса находится в нынешней Болгарии и называется Варна.

Уровень развития исторической топонимики и исторической географии сильно отставал в Петербурге от нужд актуальной политики освоения приобретаемых территорий. Конечной целью этих переименований было не только обогащение русской поэзии красивыми словами. Стилизация на греческий лад так же символизировала грекороссийскую преемственность, как и выбор в

1779 г. имени для новорожденного внука Екатерины II великого князя Константина Павловича. Оно совпало с именем последнего византийского императора Константина XII Палеолога; по екатерининскому “Греческому проекту”, Константин Павловича надлежало после вытеснения турок из Европы возвести на восстановленный константинопольский престол. Для этого его первой кормилицей назначили гречанку Елену (опять же совпадение с тем, что Еленой была мать Константина Великого, которым начинается хронологический список византийских императоров) и обучили его греческому языку, которым он овладел в совершенстве<sup>7</sup>.

Г. Р. Державин в “Оде на присоединение без военных действий к Российской державе таврических и кавказских областей или на учиненный договорами с Оттоманскою Портою мир 1784 г.” констатирует, что

Россия наложила руку  
На Тавр, Кавказ и Херсонес

и предвкусает дальнейшее развитие событий:

Магмет, от ужаса бледнея,  
Заносит из Европы ногу,  
И возрастает (вариант: воцарился) Константин!<sup>8</sup>

История распорядилась иначе, Константину Павловичу его греческие познания не понадобились. Историческая реальность отразилась и в выборе слов: неовизантийская *Таврида* осталась достоянием языка русской поэзии, в прозе удержал свои позиции тюркский *Крым*. Пушкин придерживался этого правила, хотя делал исключения — там, где стиху нужно было придать ориентальный колорит:

Любили Крым сыны Саади.

(“В прохладе сладостной фонтанов”, 1827)

Подоплека этого раздвоения названий превосходно понималась современниками Пушкина, ведь все происходило на памяти стариков, раздражавших молодежь консерватизмом своих суждений, раз навсегда почерпнутых из газет

Времен Очакова и покоренья Крыма.

(А. С. Грибоедов. “Горе от ума”, 1824)

Соль пушкинской иронии по адресу Екатерины II:

Мы Прагой ей одолжены,  
И Просвещеньем, и Тавридой,  
И посярмлением Луны

(Мне жаль великия жены”, 1824)



— в том, что Таврида здесь имеет двойкий смысл: Россия обязана императрице и собственно полуостровом, и его поэтическим названием.

Замысел окончательного посрамления мусульманской эмблемы полумесяца не был оставлен, он находил сочувствие в русском обществе прежде всего по религиозным причинам. Карамзинская “История государства Российского” напомнила, где находилась исходная точка процесса крещения Руси: прежде чем оно состоялось в Киеве, князь Владимир Святославич сам крестился в одном из херсонесских храмов. С началом правления Николая I, ознаменовавшимся рождением неовизантийского стиля в русском церковном зодчестве, это первенство Херсонеса оказалось настолько актуальным, а отыскание и восстановление святыни настолько желанным, что хотя средневековый город представлял собой пустыню развалин, а никакого археологического опыта Россия не имела, ждать не стали. Главный командир Черноморского флота и портов вице-адмирал А. С. Грейг, отличавшийся блестящими инженерными и организаторскими способностями и великолепными связями в столице (он был крестником Екатерины II), положил в 1827 г. начало археологической разведке территории Херсонеса. Ему принадлежит идея “построения храма на развалинах Херсонеса в память крещения св. Владимира”<sup>9</sup>; в дальнейшем ученым удалось уточнить задачу, мемориальный храм был воздвигнут с высокой степенью вероятности на месте того, в котором состоялось крещение нашего князя.

Для поэтического чутья русских читателей, увидевших в начале 1831 г. только что опубликованную восьмую главу “Евгения Онегина”, имя *Таврида* вместо альтернативного *Крым* имело глубокий исторический фон — сквозь всю историю Руси и далее до предания о священномученике Клименте, казненном в Херсонесе на исходе I в. и чествуемом ежегодно церковнославянской службой (25 ноября), а поэтому известном каждому. Умозрение самого Пушкина достигало еще более далекого горизонта, простиравшегося дальше греческой античности. Это он сумел выразить в стихотворении “Чаадаеву. С морского берега Тавриды” (1824). Здесь поэт видит себя на развалинах храма, где была жрица, возвестившая собой грядущему, что этой земле предстоит называться Тавридой:

К чему холодные сомненья?  
Я верю: здесь был грозный храм,  
Где крови жаждущим богам  
Дымилась жертвоприношенья;  
Здесь успокоена была  
Вражда свирепой Эвмениды:  
Здесь провозвестница Тавриды  
На брата руку занесла.

Этих слов достаточно, чтобы опознать в провозвестнице Ифигению, дочь Агамемнона, доисторического микенского царя. Кстати, сюжет об Ифигении в европейских литературах наводит нас на след, где найти источник фантазии екатерининского двора,

назначившего Крыму имя Тавриды, а не Таврики. Опера Глюка называлась “Iphigénie en Tauroïde” (текст Гийяра, премьера — Париж, 1779), драма Гете — “Iphigenie auf Tauris” (1779-1787).

Есть в пушкинском ноكتюрне еще одно имя, придающее ему греческий колорит — Нереида. Будучи нарицательным, оно пишется в данном контексте с большой буквы, это дает слову приращение смысла: в единичной нереиде, прекрасной дочери морского бога Нерея, происходит аккумуляция достоинств всего множества сестер-нереид. Древние греки различали нереид, за несколькими исключениями (Амфитрита, Фетида, Галатя), разве лишь по именам, потому что иных функций, кроме как хороводы на волнах и катание на дельфинах, беззаботные нереиды, олицетворение девичества, не имели. Но уж в именах нереид, если проэтимологизировать хотя бы последовательность их гомеровского каталога (“Илиада” 18, 39-51), видна избирательность греческой поэтики в изображении капризных свойств морской стихии — ее красоты, нежности, стремительности, силы. Пушкинское понимание предмета видно по стихотворению “Нереида” (1820), из числа “Эпиграмм во вкусе древних”:

Среди зеленых волн, лобзающих Тавриду,  
На утренней заре я видел нереиду.  
Сокрытый меж дерев, едва я смел дохнуть:  
Над ясной влагою полубогиня грудь  
Младую, белую как лебедь, воздымала  
И пену из власов струею выжимала.

Здесь нереида — со строчной буквы, по условиям контекста: речь идет об одной из особей (если бы стихотворение писалось на французском языке, к слову понадобился бы неопределенный артикль). Нереида названа *полубогиней*, на этом стоит задержать внимание. Слово это — редчайшее, Пушкин его не употреблял ни в предшествующих, ни в последующих произведениях, а в “Словаре Академии Российской” (Ч. 4. СПб., 1822) его вообще нет. Примерно так же обстоит дело в древних языках. В латыни эквивалент *semidea* — слово овидианское, причем Овидий, первый поэтический авторитет для Пушкина в период южной ссылки, употребил его лишь однажды: *semideae Dryades Fauniquae bicornes*, “полубогини дриады и двурогие фавны” (“Героини” 4, 49). В древнегреческой литературе такая же уникальность у эквивалента  $\eta \eta \mu \dot{\iota} \delta \epsilon \eta$ . Его употребил, тоже только один раз, единственный автор — александрийский поэт III в. до н.э. Каллимах:  $\chi \rho \upsilon \sigma \omicron \upsilon \varsigma \delta' \epsilon \upsilon \beta \upsilon \lambda \omicron \varsigma \eta \mu \dot{\iota} \delta \epsilon \eta \varsigma$ , “и Евпил, сын полубогини Хрисо” (“Причины” 3, 75, 71)<sup>10</sup>. Гапаксом является и поздний синоним  $\eta \eta \mu \dot{\iota} \delta \epsilon \alpha \iota \nu \alpha$  “полубогиня” в датируемой примерно 215 г. н.э. “Книге об охоте” (3, 245) Оппиана Апамейского<sup>11</sup>. Самым древним был синоним  $\eta \eta \mu \dot{\iota} \delta \epsilon \alpha$ , документированный архаическим мифом о Молпадии, дочери первооткрывателя вина Стафила. При попытке самоубийства спасенная Аполлоном, Молпадия оказа-

лась в Кастабе, где ей воздавались культовые почести; нарицательное Полубогиня (*Νηιδέα*) стало ее личным именем. Аналогично именовалась дочь Кикна Колонского, внука Посейдона, современница Троянской войны<sup>12</sup>.

Пушкин в дни созревания замысла “Нереиды” находился не в таких жизненных обстоятельствах и не в том месте, где возможно было бы наводить ученые справки по классической филологии. Художники слова, его предшественники и современники в мировой литературе нового времени, творили, как правило, в более благоприятных для филологических штудий условиях — но, как это ни поразительно, ни у кого из них не возникло потребности в понятии *полубогиня* для введения в художественную ткань стиха. В прозе это эффектно сделал только Гете, коснувшись картины И. Г. Тишбейна на как раз тот мифологический сюжет, где по слову Пушкина,

провозвещница Тавриды  
На брата руку занесла.

Гете высказался так: “Ифигения была очень удавшимся портретом леди Гамильтон, которая тогда блистала на самой высокой вершине красоты и престижа. Также и одна из фурий была облагорожена сходством с ней, поскольку она вообще должна была цениться как прообраз для всех героинь, муз и полубогинь (*für alle Heroinen, Musen und Halbgöttinnen*)” (“Второе пребывание в Риме, от июня 1787 до апреля 1788”). Здесь с тонким налетом иронии охарактеризована леди Эмма Гамильтон (1761-1815), авантюристка из низов, высоко вознесенная чарами физической красоты и искусства пластической мимики во введенных ею в моду *живых картинах*. К пушкинскому времени она умерла в нищете.

Французская словесность не дает ни одного литературного примера на слово *demidéesse*, “полубогиня”. Знаменательно, что когда понадобилось перевести на французский язык ныне прочно забытый роман Анны Хьюс “Генри и Изабелла” (1788), где по данным Оксфордского словаря находится единственный в английской литературе случай употребления слова *demigoddess* “полубогиня”<sup>13</sup>, то переводчик А. С. Кантвелл уклонился от букввальности: если в оригинале леди Метленд напоминает *a nymph or demy goddess*, “нимфу или полубогиню”, то в переводе она походит на *une Nymphe ou à une Déesse*, “нимфу или богиню”<sup>14</sup>.

Таким образом, Пушкин принимал свое художественное решение самостоятельно, рискуя ошибиться против классической филологии — и не ошибся. Риск заключался в том, что понятие *полубогиня* имело в сакральной иерархии древних какой-то неясный статус. Греки не ощущали никакой потребности в строго регламентированном богословии, их система представлений о божествах была весьма приблизительной, а в богах — бессмертных, блаженных, могучих (но не безгранично!) — было удивительно много человеческого. Типичной последовательностью был

ряд *боги* (богини) — *герои* (героини) — *люди*, где *герои* (героини) считались потомками бога и смертной женщины, либо богини и смертного мужа, а потому наделенные лучшими человеческими качествами в большей мере, нежели люди, но не бессмертные. Их жизнь самые древние греческие авторы относили к далекому прошлому, так уже у Гесиода (VIII-VII вв. до н.э.) упомянут

Славных героев божественный род. Называют их люди  
Полубогами: они на земле обитали пред нами.

(“Работы и дни”, 159-160)

В оригинале: *ἀνδρῶν ἡρώων θεῶν γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι*. В древнерусском языке слово *полобогъ* “полубог” было применено для передачи и греческого *ἡμίθεος* “полубог”, и *ἥρωας* “герой”<sup>15</sup>. В слове *полубогиня* надобность если и возникала, то значительно реже — настолько, что в дошедших до нас древнерусских текстах его нет. Можно догадываться, почему: мы видели выше, что поэтика нового времени применяла это слово для возвеличения только таких женских качеств, которые для древнерусских авторов были совершенно неприемлемы. Точно так же слово *прелесть*, сейчас кажущееся очень привлекательным, на Руси служило пугалом, ведь был жив его изначальный смысл — “обман”.

Боги и богини древнегреческого пантеона выстраивались иерархически. На вершине Олимпа — Зевс и его супруга Гера, в самом низу — ведающие силами природы и возглавляемые дочерью Зевса Артемидой юные нимфы, в том числе орады — горные, дриады — лесные, наяды — состоящие при родниках и потоках, nereиды и океаниды — морские. Мужские соответствия нимф — сатиры и силены на суше, тритоны в море. Для последних Пушкин позже нашел неожиданное сравнение в ландшафте Петербурга, затопленного наводнением:

И всплыл Петрополь, как тритон,  
По пояс в воду погружен.

(“Медный всадник”, 1833)

Разница между вершиной и низом иерархии божеств была столь велика, что иногда греческое сознание ощущало потребность в дополнительной градации триады *боги* — *герои* — *люди*. В этих случаях возникало членение *боги* — *духи природных стихий* — *герои* (*θεοί* — *δαίμονες* — *ἥρωες*), нимфы были здесь духами, обладающими могуществом значительно меньшим, “нежели — по выражению ученого современника Пушкина — первостатейные боги”<sup>16</sup>. Это еще не давало основания назвать нимфу nereиду полубогиней, можно было бы доказывать, что она — богиня. Но единственный доступный в 1820 г. Пушкину античный источник, Овидий, назвал нимф дриад полубогинями,

эта нарочитая художественная неточность и была мастерски сварьирована Пушкиным, чья эпиграмма “Нереида” отразила, по мнению сторонников биографического метода истолкования стихотворений, не только философию божественно прескрасного, но и реальную жизненную ситуацию “нечаянного” подсматривания за одной из дочерей Н. Н. Раевского. По поводу наброска

Там на берегу, где дремлет лес священный,  
Твое я имя повторял

Б. В. Томашевский отметил: “Священный лес” — это, конечно, оливковая роща на берегу моря, неподалеку от домика Ришелье, в котором поселилось семейство Расвских. Остатки этой рощи существуют и ныне. Та же оливковая роща упоминается в стихотворении “Нереида”. В рукописи три первые стиха читаются:

Среди зеленых волн, лобзающих Тавриду,  
На утренней заре я видел нереиду.  
Скрытый меж олив, едва я смел дохнуть...”<sup>17</sup>

О Нереиде ноктюрна в “Евгении Онегине” уже нельзя было бы сказать, что это — полубогиня. Здесь она олицетворяет то дремлющий, то пробуждающийся потенциал нечеловечески могучей морской стихии, чьи звуки слышатся поэту сквозь занавес непроницаемой мглы ночной как чередующиеся немолчный шепот и вечный хор. Море предстает в чисто акустических образах, зрение выключено.

Древние греки, священнодействуя в мистериях, закрывали глаза, чтобы усилить в себе ощущение причастности к тайне. Поэт закрыл себе глаза не опусканием век, а веществом мглы. Он знал еще один способ внимать стихии: “Я любил, проснувшись ночью, слушать шум моря — и заслушивался целые часы” (“Отрывок из письма к Д.”, 1824). В такие часы в глубинах подсознания готовился творческий акт:

В гармонии соперник мой  
Был шум лесов, иль вихорь буйный,  
Иль иволги напев живой,  
Иль ночью моря гул глухой,  
Иль шепот речки тихоструйной.

(“Разговор книгопродавца с поэтом”, 1824)

Море так велико, что может быть образом неумопостигаемой бесконечности. Физический человек по сравнению с ним — исчезающе малая точка. Но пространство души, помещающейся внутри этой точки, беспредельно, между морем и душой человека существует двусторонняя связь. Эмоциональное состояние человека называют *волнением* — словом, в основе которого

находится образ волны. Но и море отзывается на душевные движения обращенного к нему человека:

Как я любил твои отзывы,  
Глухие звуки, бездны глас...!

(“К морю”, 1824)

Что такое *бездны глас*, все, в том числе и те, кто моря никогда не видел, знали по жуткому стиху Псалтыри, первого учебника русской грамоты: *Бездна безднѣ призываетъ во гласѣ хлбѣи твоихъ: вса высоты твоа и волны твоа на мнѣ преидоша* (Пс 42,8). Стих понимали, впрочем, по-разному, чаще всего неправильно, как показывает пример одного из переводчиков:

Се бездна бездну призывает  
Из горних с шумом недр Твоих,  
И волн громада покрывает  
Меня всей тяжести их.<sup>18</sup>

Пушкин этим переводчиком интересовался, к письму брату в феврале 1825 г. из Михайловского в Петербург он сделал приписку: “P.S. Слепой поп перевел Сираха (смотр. “Инвалид” № какой-то), издает по подписке — подпишись на несколько экз.” В данном стихе переводчик был дезориентирован выражением *вса высоты твоа* (в современном русском переводе Библии — *все воды Твои*), которое привело его фантазию к ложному, отсутствующему в оригинале образу горних недр. На самом деле псалмопевец сравнивает состояние своей души с тем, что он видит в живой природе, древнееврейское слово *тѣбѣгскѣ* означает высокую заламывающуюся волну<sup>19</sup>, что доставило хлопот древним переводчикам стиха на греческий язык: у Оригена записано *πάντες ὁμειρωρισμοί σου*, у Аквилы — *πάντες ὁσυντριμοί σου*, у Симмаха — *πᾶσαι αἱ καταϊδές σου*<sup>20</sup>.

Септуагинта следует Оригену. Латинские попытки передать образ тоже разноречивы, раннему *omnes fractiones (fluctus) tuae*<sup>21</sup> противостоит Вульгата: *omnia excelsa tua*. Поразительно, что древнейший славянский перевод обнаруживает лучшее понимание поэзии и языка, нежели официальный позднеецарковнославянский и нынешний русский переводы, это доказывает *боурѣ твоѣ* в рукописи XI в.<sup>22</sup>

Море зовет, море страшит. В черновике ноктюрна был

Призывный шепот Нереиды<sup>23</sup>.

но при отделке чем-то нужно было пожертвовать, и оказалось важнее сказать, что шепот — немолчный, хотя, казалось бы, будет помехой, что о вечности сказано в ближайшем следующем стихе. Двойкость выражения разными словами одного и того же понятия помогла возникнуть тончайшему художественному эф-

фекту колеблющегося чередования, эффекту волны — если можно назвать волной очередной переход от затишья (немолчный шепот) к шторму (вечный хор).

Поведение морской стихии — константа, его можно было бы назвать мировой постоянной, как в математике называют число  $\pi$ , отношение длины окружности к ее диаметру. На море никогда ничего не менялось, в отличие от суши, где происходят вековые изменения гор, рек, почв, флоры, фауны, человеческих популяций, держав, культур, внутреннего содержания отдельно взятого человека. С вечностью ближайшим образом связано удивительное состояние психики: «святые именовали это созерцанием, мистики — экстазом, а современные психологи ввели термин «океаническое чувство». Человек, охваченный «океаническим чувством», отрешался от своего индивидуального бытия и, растворяясь в общечеловеческом сознании, как кристаллик соли в мировом океане, одновременно вмещал в себе весь мир, подобно тому как в кристаллике соли воплощен безбрежный мировой океан. Растворенный кристалл нельзя локализовать в пространстве и времени»<sup>24</sup>. Последние секунды жизни отдаются «океаническому чувству», причем вовсе не обязательно это должно быть вблизи физического моря. Вот художественно достоверное изображение казни в застенке:

«Он дернулся от сокрушительного удара в ухо. На мгновение тьма сделалась безмолвной. Потом послышался плеск океана. Набежавшая волна — тихий вздох вечности — подняла его и неспешно покатила дальше»<sup>25</sup>.

Пушкин был современником и участником романтического движения в мировой литературе, имеющего немалые заслуги в художественном освоении темы моря. Вклад Пушкина в это движение был таким, что много обещавшая, но оставшаяся незавершенной лермонтовская поэма «Моряк» (1832) писалась сконструированной Пушкиным онегинской строфой — и это при феноменальной изобретательности Лермонтова в строфике и при его нелюбви к повторениям. Надо полагать, впечатление от поэтической новинки января 1832 г. — крымского ноктюрна в «Евгении Онегине» сыграло не последнюю роль в принятии Лермонтовым решения писать свою поэму онегинской строфой:

Все чувства тайной мукой полны;  
И всякий плакал, кто любил:  
Любил ли он морские волны  
Иль сердце женщинам дарил!  
Покрывшись пеною рядами,  
Как серебром и жемчугами,  
Несется гордая волна,  
Толпою слуг окружена;  
Так точно дева молодая,  
Идет гордась между рабов,  
Их скромных просьб, их нежных слов  
Не слушая, не понимая!  
Но вянут девы в тишине,  
А волны, волны всё одни.

Волны *все́* *одне*, но поэты, их созерцающие или воображающие — неизбежно разные, содержание их стихов о волнах оказывается индивидуальным творческим результатом. Таков и пушкинский стих:

Глубокий, вечный хор валов.

Как раз перед ним исчерпался текст систематического комментария к роману<sup>26</sup>, здесь же осекся Г. П. Макогоненко, не скупясь писавший об этой строфе<sup>27</sup>. Немое восхищение?

Надвигающиеся валы, то есть особенно крупные волны, Пушкина интересовали еще в его отроческих опытах:

Гряди во мрак лесов дремучих,  
Где Крона катит черный вал.

(“Кольна”, 1814)

Позже, в лирическом описании воображаемой Италии:

Где пел Торквато величавый,  
Где и теперь во мгле ночной  
Адриатической волной  
Повторены его октавы

(“Кто знает край, где небо блещет”, 1828)

или, в другом варианте на ту же тему:

Далече звонкою скалою  
Повторены пловца октавы

(“Когда порой воспоминашь”, 1830)

поэт пересчитывает волны строфически, октавами, то есть по восемь — а за этим кроется русская вера в девятый вал как самый страшный, о чем живописал еще С. Бобров:

Девятый вал хребтом горы  
Напыщившись, валит из бездны,  
И прочи зевом поглощает.

(“Херсонида”, 1804)

Морякам гибелью грозит в таких ситуациях не столько открытое море, сколько подход к берегу, но Пушкин с веселым бесстрашием относится и к хребтам:

Не удалось навек оставить  
Мне скучный, неподвижный брег,  
Тебя восторгами поздравить  
И по хребтам твоим направить  
Мой поэтический побег.

(“К морю”, 1824),



и к прохождению через полыхающий пожар штормового прибора:

Пора: перо покоя просит;  
Я девять песен написал;  
На берег радостный выносит  
Мою ладью девятый вал —  
Хвала вам, девяти камням, и проч.

(“Евгений Онегин”)

В этом Пушкин — вполне русский человек, потому что на родине Торквато Тассо волны издревле считают не октавами, страх на итальянцев и древних римлян наводит не девятый, а десятый вал, именуемый *onda decimana*<sup>28</sup>. Грекам бурное волнение виделось состоящим из сюит по три вала в каждой (*τρίκυμα*, из византийской гимнографии слово перекочевало к славянам как *треволнение*<sup>29</sup>), из которых последний — самый сильный. Откуда взялись эти числа и чем объяснить их живучесть, не имевшую никаких оснований в опыте? Море, *древний душегубец*, как назвал его однажды Пушкин (“К Вяземскому”, 1828), навязывает человеку счет не тех валов, которые швыряют его ладью, а других, возникающих при этом внутри души человека. Здесь всегда возьмет верх суеверная символика чисел, свойственная родному этносу, сверхъестественную силу грек найдет в третьем вале, итальянец — в десятом, русский — в девятом<sup>30</sup>. Годится, впрочем, и единственное число, как это блестяще доказал друг Пушкина поэт Н. М. Языков:

Смело, братья! Туча грядет,  
Закипит громада вод,  
Выше вал сердитый встанет,  
Глубже бездна упадет!

(“Пловец”, 1829)

В крымском ноктюрне “Евгения Онегина” строфика валов обозначена не простым числом, а сложнейшей системой соразмерностей, выраженной однако с предельной лаконичностью: *хор валов*. Это — художественное открытие Пушкина, ни в одном из известных ему древних и новых языков слово *хор* в таком применении не отмечено лексикографами. Оно способно на неожиданности, как в стихе “Бахчисарайского фонтана” (1823)

За хором звезд луна восходит;

позже у Лермонтова в “Демоне” (1838)

Тихо плавают в тумане  
Хоры стройные светил.

Эти применения во всяком случае объяснимы: была гипотеза Пифагора о небесной музыке сфер, исходящей от планет (блуждающих звезд) и недоступной слуху смертных, поэтому хоры такого рода и встречаются у художников слова, начиная с Еврипида. Но что может значить беспрецедентный хор валов?

В "Словаре языка Пушкина" это употребление классифицировано как переносное в той рубрике статьи "Хор", которая определена следующим образом: "Музыкальная пьеса, исполняемая группой лиц; хоровое пение"<sup>31</sup>. Античность этим отсекается, для нее дана иная рубрика: "В древнегреческой драме — группа, выступавшая в представлении с пением и плясками". Итак, при получении эстетического удовольствия от пушкинской метафоры исходное понятие в его высшем виде — филармонический хор, величаво неподвижные мужчины во фраках и женщины в платьях до пят, чьи слаженные голоса послушны движению холеных рук бурно жестикулирующего дирижера. Возможность заманчивая, но безоглядно воспользоваться ею препятствует одна особенность хора в пушкинском ноктюрне. Это — *глубокий* хор. Такого эпитета хорам не дают, и хотя он завораживающе хорош, умножения примеров не произошло. Мысль, заложенная Пушкиным в этот эпитет, остается неразгаданной, нельзя же счесть объяснением то, что сказано по этому поводу в "Словаре языка Пушкина": "имеющий большое протяжение от края поверхности до дна, имеющий большую глубину. *Перен.*"<sup>32</sup>.

Есть, пожалуй, единственный путь к непротиворечивому пониманию главного смысла выражения *глубокий хор*. Это — хор древнегреческой драмы, поражающий человека нового времени тем, что он стоит над схваткой противоборствующих сил и произносит слова глубокой философской медитации, полные сострадательной любви к человеку. Если принять это допущение — перестает существовать вопрос, почему музыкальная критика, всегда тратившая уйму интеллектуальной энергии на изощрение способов словесно выразить неизреченное, не подхватила пушкинский эпитет: он принадлежит хору, не относящемуся к ее компетенции (музыкальное сопровождение античной драматургии утрачено, ее сценические воплощения нового времени ограничиваются декламацией текстов).

Наряду с главным компонентом в значении эпитета *глубокий* есть и смысловые обертоны. В их числе — "тайный, мистериальный, доступный лишь посвященным". В глубоком небе и непроницаемой пучине посвященные наблюдают

И горний ангелов полет,  
И гад морских подводный ход.

("Пророк", 1826)

Наше прочтение исходит из ответственного допущения, что Пушкин обладал соответствующими познаниями в древнегреческой драматургии. Риска в таком допущении нет, в древних трагиках он был не только начитан, но и умел видеть в их

произведениях пружины драматического действия ("О народной драме и драме "Марфа Посадница", 1830).

Общей для всех поэтов эпохи особенностью художественного осмысления феномена глубины было то, что она не казалась пустой бесконечностью, против которой предостерегал большой знаток греческой античности и тончайший лирик Ф. Гельдерлин<sup>33</sup>. Во славу пустой бесконечности незачем было бы петь хвалебный гимн. Чем ее заполнить — это зависит от мировоззрения поэта. Тот из известных Пушкину русских поэтов, который более всех был сведущ в морской тематике, а именно президент Академии Российской адмирал А. С. Шишков, выразил свои чувства и мысли так:

Возри на глубину, как там, смятенья полны,  
Теснятся, мечутся, друг друга дают волны,  
Уподобляясь то бездне, то горам,  
Из пропасти корабль хидают к облакам.

.....  
Мы погибаем все. — Но кто сей буре темной  
Изити повелел из храмины подземной?  
Кто тяжкие ея оковы разрешил?  
Царь неба и земли, властитель горних сил.  
Тебе ль, живущему среди надежды, страха,  
Тебе ль, о червь! им созданный из праха,  
Тебе ли, человек, дела его судить?  
Твой долг есть ниц лежать, святую волю чтить,  
И зря на чудное подсолнечной строенье,  
Премудрость познавать и почерпать смирение;  
Твой разум дан тебе от щедрого Творца  
На то, чтоб ты в нем зрел и Бога и отца.

(“Буря”, до 1816)

Конечно, А. С. Шишков ничем не рисковал, излагая эти благонамеренные взгляды. Труднее оказалось положение Е. А. Баратынского после стихотворения под таким же названием:

Кто, возмутив природы чин,  
Горами влажными на землю гонит море?  
Не тот ли злобный дух, геенны властелин,  
Что по вселенной розлил горе,  
Что человека подчинил  
Желаньям, немощи, страстям и разрушенью  
И на творенье ополчил  
Все силы, данные творенью?\*

(“Буря”, 1824)

29 марта 1825 г. Баратынский писал Н. В. Путьате: “Буре шуметь не позволено. Неисповедимы судьбы твои, о цензура русская!”<sup>34</sup>

Золотую середину пытался избрать для выражения своего чувства святыни П. А. Вяземский, кстати вспомнивший греческий миф о рождении Афродиты из морских волн:

Так! Древности постиг теперь  
Я баснословную святиню:  
О волны! Красоты богиню  
Я признаю за вашу дочь!

(“Море”, 1826)

И еще одно поэтическое видение непустой бесконечности было памятно Пушкину уже во время его пребывания в южной ссылке, когда он “сходил с ума по Байрону”:

Thou glorious mirror, where the Almighty's form  
Glasses itself in tempests; in all time,  
Calm or convulsed — in breeze, or gale, or storm —  
Icing the Pole, or in the torrid clime  
Dark-heaving — boundless, endless, and sublime —  
The image of Eternity — the throne  
Of the Invisible; even from out thy slime  
The monsters of the deep are made — each Zone  
Obeys thee — thou goest forth, dread, fathomless, alone.  
“Childe Harold”, canto IV, stanza CLXXXIII (1818)

К моменту создания крымского ноктюрна “Евгения Онегина” слепой И. И. Козлов перевел эти строки и надписал к ним посвящение — “А. С. Пушкину”:

Ты зеркалом Всесильному сияешь,  
Он зрит в тебе при бурях образ свой.  
Струишься ль ты, бунтуешь иль играешь,  
Где твердый лед, и там, где пылкий зной,  
Ты, океан, чудесен красотой,  
Таинственный, бездонный, бесконечный!  
Незримого престол, как небо вечный,  
Времен, пространств заветный властелин,  
Течешь ты, страшный всем, глубокий и один.

(“К морю”, 1828)

Не была пустой бесконечность и в мироощущении Н. М. Языкова, его цитировавшееся выше стихотворение “Пловец” продолжится словами недвусмысленно эсхатологического содержания:

Там, за далью непогоды,  
Есть блаженная страна:  
Не темнеют неба своды,  
Не проходит тишина.

Этот, вероятно, неполный обзор того, что могло быть известно Пушкину из словесно выраженных впечатлений от морского волнения, подобает завершить опять на адмиральской ноте — сверить хвalebный гимн пушкинского *глубокого хора* с физической картиной 10-балльного шторма по уже существовавшей шкале главного гидрографа Британского королевского флота Ф. Бофорта: “Поверхность моря белая от пены. Сильный грохот волн подобен ударам. Видимость плохая”.

Остается прочесть последнюю строку ноктюрна — о хвалебном гимне. К кому может быть обращена торжественная хвала воображаемого песнопения могучей стихии, кто или что покажется не ничтожным, достойным такого гимна? Первый вариант найденного масштабного решения сохранился в автографе:

Хвалебный гимн красе миров<sup>35</sup>.

Это в конечном счете не удовлетворило поэта. *Краса* здесь — категория философская, но нельзя отмахнуться от определения в “Словаре Академии Российской”: “соединение многих внешних качеств, производящих приятность для зрения”<sup>36</sup>. Зрение во мгле ночной — это проблематично, безукоризненным такое художественное решение назвать нельзя было бы. Расстаться с ним нельзя без сожалений, идея ведь очень сильная, блеснувшая с редкой чистотой.

В переводе на язык философии текст пушкинского черновика представляет собой несостоявшуюся постановку проблемы, имя которой — красота в природе. Вечный студент Дерптского университета Н. М. Языков относился к немецкому языку, по его собственным словам, как к “истинному алмазному ключу ко всему прекрасному и высокому”<sup>37</sup> и воспользовался бы здесь, надо полагать, термином *die Naturschönheit*, “красота в природе”, выражающим противоположность к понятию *die Kunstschönheit*, “красота в искусстве”; обоими терминами пользовался и Гете. Немецкая культура проявила взаимность, она признала за русским языком его способность выразить на тему красоты нечто такое, для чего в западноевропейских языках нет слов. Философ-неотомист Иозеф Пипер нашел следующее: “Русский язык ... имеет слово *lubovatsja*, которое означает что-то вроде “любить глазами” — любовь, реализующуюся в созерцании. Перспективы, которые здесь внезапно раскрываются, идут в необозримое. Если истинно, например, утверждение Платона и всех производных толкователей бытия, что качество, посредством которого вообще что-либо становится объектом возможной любви, — это красота (“любимым становится только прекрасное”; “мы способны любить ничто иное как прекрасное” — это два тезиса Августина); далее, если правильно то, о чем говорится в старом определении *pulchrum est quod visu placet*, “быть красивым значит нравиться при созерцании” — то, очевидно, не может быть никакой истинной любви без некоего соглашающегося созерцания, которое вовсе не требует “иметь”. Суметь выразить вот этот элемент феномена “любовь” собственным обозначением — это и есть достижение русского слова “любить глазами”, которое само достойно любви”<sup>38</sup>.

При всей архаичности корня, *любоваться* (как и польское *lubować się*, украинское *любуватися*, белорусское *любавацца*) — глагол не древний, -ся в нем наблюдается лишь в текстах начиная с XVIII в., а в диалектах оно может отсутствовать и поныне<sup>39</sup>. Пушкин пользуется глаголом широко — например, в

картине созерцания Невы, напружившейся перед катастрофическим наводнением:

Поутру над ее брегами  
Теснился кучами народ,  
Любуясь брызгами, горами  
И пеной разъяренных вод.

(“Медный всадник”, 1833)

Он применим к акту созерцания произведения искусства:

...блещут истуканы  
И, мнится, живы; Фидий сам,  
Питомец Феба и Паллады,  
Любуясь ими, наконец,  
Свой очарованный резец  
Из рук бы выронил с досады.

(“Руслан и Людмила”, 1820)

и возможен в устах цыгана, вспоминающего свою молодость:

Между красавиц молодых  
Одна была ... и долго ею,  
Как солнцем, любовался я  
и наконец назвал моею.

(“Цыганы”, 1824)

Казалось бы, бессарабский цыган, чья молодость приходится на годы, когда Дунаю не угрожал еще москаль — не тот персонаж, от которого надо ждать искусного пользования новациями русской литературной речи, но какое дивное прозрение будущих этимологических открытий заключено здесь в неожиданном сочетании с образом солнца! Сейчас О. Н. Трубачевым установлено, что “отношения \*kḡasa — \*krēsati/\*kresiti вполне укладываются в известные индоевропейские и славянские закономерности”<sup>40</sup>, а значит, что уже на самой ранней стадии, документированной только палсонтологией философии — семантикой слов, обозначающих понятия, из которых впоследствии складывалась философия, \*kḡasa находилась в ближайшей родственной связи с понятиями сверкания, блеска и в равной степени ассоциировалась с понятием оживления, воскресения. То же — и в зените поэтической культуры, когда созерцается гений чистой красоты:

И сердце бьется в упоенье,  
И для него воскресли вновь  
И божество, и вдохновенье,  
И жизнь, и слезы, и любовь.

(“Я помню чудное мгновенье”, 1825)

Все эти возможности поэтических ассоциаций были перечеркнуты авторской волей, преобразовавшей последний стих крымского ноктурна в

Хвалебный гимн отцу миров.

Не забудем воздать должное филологическому мужеству эдтора канонического текста Б. В. Томашевского, в ленинградской атмосфере 1937 г. устоявшего перед соблазном вернуться к красе миров!

*Отец миров* — понятие космогонического масштаба, оно обнимает все пространство и время Вселенной. Бог — единственный, кто может подразумеваться в таком иносказании. Это по-своему признал “Словарь языка Пушкина”, где для строки “отец миров (о боге, создателе)” отведено место в разделе “родоначальник, основоположник” той рубрики словарной статьи “Отец”, которая носит название “мужчина по отношению к своим детям”; этот “мужчина” не имеет отношения к рубрике “О боге-отце, первом лице троицы у христиан”<sup>41</sup>. Из какой же религии происходит пушкинский *отец миров*?

На довольно ранней стадии развития ищущая мысль человека пришла к понятию о верховном существе — творце мироздания, относящемся к своим творениям как любящий отец. Основание для этого было подготовлено постепенным одухотворением отношений между родителями и детьми в человеческом обществе. Эпиклезис *отец* (*πατήρ*) был у верховного существа уже в индоевропейскую эпоху: у индийцев *Dyaus pita*, у иллирийцев *Deilaturog*, у римлян *Iuppiter*. Греческое *πατήρ* — слово с юридическим значением, в противоположность экспрессивному обращению детей к своему родителю — *πάτερ*<sup>42</sup>. С последним сопоставляют название понятия *отец* в других языках — праславянское *отць*, готское *atta*, баскское *aita*, шумерское *adda*, хеттское *attas* и имеющее противоположное значение древнеиндийское *aita* “мать”<sup>43</sup>.

Для Платона бог — отец мира (“Тимей” 28с, 41а), так же считалось и в стоической философии (знаменитый “Гимн Зевсу” Клеанфа).

В этом пункте позволим себе не согласиться с превосходным переводом С. С. Аверинцева, содержащим русское *родитель* в качестве эквивалента к греческому *πατήρ*: “Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать”, что сопровождается сноской: “Творец (греч. *poietes*) и родитель (*pater*) — наименования, характерные для античного мышления, начиная с грубой архаической мифологии и кончая утонченными формами поздней философии”<sup>44</sup> (примечание А. А. Тахо-Годи, редактор перевода — С. Я. Шейнман-Топштейн).

Родитель или отец — далеко не одно и то же, имя *родитель* практически не допускает переносного употребления, его применимость ограничена биологической сферой, которая в данном

случае (“Тимей” 28с) как раз не подразумевается. Кстати, когда в “Ригведе” речь идет о двуполом творце (Tvastṛ), он может называться pitṛ “отец” или janitṛ “родитель”<sup>45</sup>, произвольная перестановка этих наименований сделала бы правильное понимание контекста невозможным.

В отличие от греческой античности, широко использующей в своей теогонии понятие отцовства<sup>46</sup>, религия Ветхого завета очень сдержанна в применении к своему единственному Богу наименования “отец” даже по отношению к людям (исключение сделано для царя Давида, который по плоти был сыном Иессея), и тем более по отношению к природе. Едва ли не единственное исключение — слово Господа о самом себе кто есть дождю отецъ (Иов 38, 28). Есть еще неявный случай, без слова *отец*. Имшем в виду исходящее из уст Бога обращение к самому себе (рече господь господеву моему): из чрева прежде денницы родишь та (Пс 109, 1-3). Так читалось в пушкинскую эпоху и продолжает читаться по церковнославянской Псалтыри; появившийся впоследствии русский синодальный перевод совершил насилие над грамматикой: *из чрева прежде денницы подобно росе рождение твое*. Как будто и не было аориста I лица в славянском и греческом текстах (*ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑσπερίου ἐξῆγεν ἡ τοῦ αἵ*). Впрочем, древнееврейский оригинал непохож ни на древние, ни на новый переводы, в его образности есть великолепный по красоте космизм: *из чрева утренней розовой зари (нисходит) тебе роса юной возмужалости твоей*. Роса — потому что она обильна, свежа и бодряща, а ее рождение из зари внезапно и чудесно<sup>47</sup>. Что бы ни стояло в оригинале, славянская культура строилась на знании греческого и славянского текстов (латинский им не противоречит: *ex utero ante luciferum genui te*), а в них подразумевается отцовство ветхозаветного Бога, состоявшееся неуопостижимым образом из отцовского чрева. Христианская традиция толковала это как указание на предвечность Христа, собезначального Богу-отцу, стих Пс 109,3 издревле пелся в качестве прокимна службы Рождества Христова и придавал медитации молящихся космическую масштабность. В какой-то — пусть самой малой — степени это знание вероятно и в художественном мышлении Пушкина. Тогда в подоплеке крымского ноктюрна акценты смещаются ближе к отождествлению отца миров с троичным Богом-отцом — отождествлению, против которого столь решительно выступил “Словарь языка Пушкина”.

Приверженцы точки зрения, выраженной в “Словаре”, могли бы возразить аргументом, что троичного Бога-отца не принято называть отцом миров, что о множественности миров нет ничего в священном Писании и в церковном учении и она берет свое начало в умозрительных догадках древнегреческого философа Демокрита, отца материализма.

Все это так. И все же к материализму рассматриваемый нами стих отношения не имеет. Ни отец материализма, ни его сыновья всех поколений об отце миров не писали, он в их картину мироздания никак не укладывается. Если *красе миров черновика*



пришлось уступить место *отцу миров*, то это не из материалистических побуждений.

Верно, что в языке религии более чем где-либо имеет значение неподвижность системы наименований верховного существа, здесь очень считаются с тем, как принято и как не принято его называть; нарушения коробят, они изгоняются как профанация святости, как выходка не умеющего себя вести чужака. И все же ни одна неподвижная система наименований верховного существа не возникла вдруг и сама по себе, она творилась людьми, и ни одному поколению не дано подвести черту и завершить работу мысли, закрыть ее на будущие времена — при всем предпочтении старого новому, характерном для мировых религий. Право предлагать неологизмы в системе наименований Бога, видимо, брали себе только очень большие художники слова, наделенные величайшей чуткостью художники слова, в каком бы облике они ни выступали — то ли как верховные жрецы, то ли как грешные строптивцы. Последние скажут такое слово, которое не войдет в язык культа, но оно найдет себе место за воротами храма, в языке поэзии. Туда его выпустит цензурный устав — в данном случае подготовленный адмиралом А. С. Шишковым устав 1828 г., прозванный впоследствии чугуным. Его третий параграф гласит: “Произведения словесности, наук и искусств подвергаются запрещению цензуры, когда в оных содержится что-либо клонящееся к поколебанию учения православной грекороссийской Церкви, ее преданий и обрядов, или вообще истин и догматов христианской веры”<sup>48</sup>. Цензурное разрешение на восьмую главу “Евгения Онегина” подписал 16 ноября 1831 г. Никита Иванович Бутырский<sup>49</sup> — ординарный профессор поэзии Петербургского университета и поэт, получивший образование в духовной семинарии, Петербургском главном педагогическом институте и в Западной Европе.

Возможно, что при менее знаменитом авторе и другом цензоре участь последнего стиха ноктюрна была бы иной, ведь он противоречит церковному представлению о геоцентричности мироздания. Когда в 1836 г. Пушкин печатал в “Современнике” подборку тютчевских “Стихотворений, присланных из Германии”, по одному из них прошелся цензурский карандаш и двух строф не стало; Пушкину удалось настоять только на том, чтобы места изъятия были отмечены точками и на автора не падало подозрение в неумении строить композицию. Не исключено, что вычеркнутое содержало какие-то мысли о множественности миров, продолженные в последующей строфе:

Они не видят и не слышат,  
Живут в сем мире, как впотьмах,  
Для них и солнца, зная, не дышат,  
И жизни нет в морских волнах.

(“Не то, что мните вы, природа”, 1836)

Примерно в это же время писалась лермонтовская поэма "Сашка", об опубликовании которой в николаевскую эпоху не могло быть речи:

И все исчезнет. Верить я готов,  
Что наш безлучный мир — лишь прах могильный  
Другого, — горсть земли, в борьбе веков  
Случайно уцелевшая и сильно  
Заброшенная в вечный круг миров.  
Светили ей двоюродные братья,  
Хоть носят шлейфы огненного платья,  
И по сродству имеют в добрый час  
Влиянье благотворное на нас...  
А дай сойтись, так заварится каша, —  
В кулачки, и ... прощай, планета наша.

(строфа 47)

В эпоху Просвещения к этим умозрительным теориям относились либерально. В России все началось с ознакомления с Фонтенелем<sup>50</sup>, находившимся в воображаемой библиотеке Евгения Онегина (черновик XXII строфы седьмой главы, XXXV строфа восьмой главы) и в реальной библиотеке Пушкина<sup>51</sup>. На тему множественности миров мог беспрепятственно рассуждать Ломоносов в лучшем из своих стихотворений — "Вечернем размышлении о Божием величестве при случае великого северного сияния" (1743):

Открылась бездна, звезд полна;  
Звездам числа нет, бездне — дна.  
.....  
Уста премудрых нам гласят:  
"Там разных множество светов,  
Несчетны солнца там горят,  
Народы там и круг веков".

Не чужда идея множественности миров А. Н. Радищеву:

Первенственны семена, олочив в тишине,  
Действия чужды и жизни восторга лежали,  
Времени круга миры когда не измеряли.

(Творение мира", 1779-1780).

Отдал ей свою дань и Г. Р. Державин:

Миры умножа миллионом  
Стократ других миров, — и то,  
Когда дерзну сравнить с Тобою,  
Лишь будет точкою одною,  
А я перед Тобой — ничто.

("Бог", 1784)

Особенно интересно высказался К. Н. Батюшков:

Сей старец, что всегда летает,  
Всегда приходит, отъезжает,  
Везде живет — и здесь и там,  
С собою водит дни и веки,  
Съедает горы, сушит реки,  
И нову жизнь дает мирам,  
Сей старец, смертных злое время,  
Желанный всеми, страшный всем,  
Крылатый, легкий, словом — время.

(1811)

Это — строки из письма Н. И. Гнедичу к именинам, дню Николы зимнего. Подарок грецисту удался, стихи выразили греческий подход к феномену времени. Конечно, сегодня можно возразить, что Хронос как божество не играет роли в традиционной мифологии в духе Гесиода, что оно выдвигается на первый план лишь в поздних вариациях орфизма (I-II века н.э.), но в александровскую эпоху это еще не было общеизвестным, для изящества высказываний Батюшкова было достаточно совпадений с Пиндаром (*δ πάντων πατήρ*, “отец всех” — Ода II, 19) и Софоклом (*εὐμαρῆς θεός*, “резвый бог” — “Электра”, 179), а стих *С собою водит дни и веки* удачен еще и потому, что по греческим представлениям день — это дочь Хроноса и ночи, а Эон (*Αἰών*, “век”) и богини судьбы Мойры — тоже его дети. Чувство времени в стихотворении Батюшкова настолько же греческое, насколько русским предстает *лихой ямщик, седое время* в пушкинской “Телеге жизни” (1823), которого беспечные молодые седоки поначалу сами нетерпеливо понукают, но под конец пути он страшен как поторапливающая смерть с кошой: жить бы и жить,

А время гонит лошадей.

Менее чем через год Батюшков еще раз затронул идею множественности миров — в ироническом контексте отзыва о “Вольном обществе любителей словесности, наук и художеств” в письме Д. В. Дашкову: “Члены все подобны Горацисву мудрецу или праведнику, все спокойны и пишут при разрушении миров.

Гремит повсюду страшный гром,  
Горами к небу вздуто море,  
Стихии яростные в споре,  
И тухнет дальний солнцев дом,  
И звезды падают рядами.”

(1812)

Здесь разрушение миров — светопреставление Отечественной войны (менее чем через месяц была сдана Москва), догрешностей против правой веры в таких гиперболах цензоры не ищут, тем более если этот текст — частное письмо.

Пушкин писал текст иного назначения, с философской подоплекой. Она намечена уже в "Тавриде" (1822):

Конечно, дух бессмертен мой,  
Но, улетев в миры иные,  
Ужели с ризой гробовой  
Все чувства брошу я земные  
И чужд мне будет мир земной?

Объяснение, что в таких случаях мир — "отдельная часть мироздания"<sup>52</sup>, мало что объясняет. С середины 1820-х годов Пушкина занимала космогоническая тема, сохранившийся набросок какого-то поэтического замысла, при всей оригинальности его образов, найдется в рамках библейской концепции<sup>53</sup>. В условиях наметившихся изменений обстановки в России и личного поведения Пушкина гимн отцу миров означал ли еще одно впадение в ересь? Чем можно доказать, что отцу миров есть место в рамках православного учения?

Необходимое и достаточное условие богословской реабилитации этого словосочетания — если множественное число существительного *мир* в пространственном значении этого слова обнаружится в тех текстах христианского вероучения, которые находятся вне подозрений в отношении правильности. Покажем, что такие тексты есть.

Обратимся прежде всего к священному Писанию — верховному авторитету в делах веры. В Новом завете есть Соборное послание апостола Иакова, а в нем — стих 1,17: *Всако дааніе благо, и всакъ даръ совершенъ свыше есть, сходай шть отца свѣтовъ* (*ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φῶτων*). В дореволюционной России он был хорошо известен даже тем, кто не умел читать, потому что он возглашался в заамвонной молитве после литургии — следовательно, каждый слышал его на протяжении жизни сотни, если не тысячи раз, и невозможно было бы доказать, что все и всегда не задумывались над его содержанием, пропускали эти слова мимо ушей. Ясно и то, что не все понимали правильно смысл наименования *отца свѣтовъ*. Реалистичным будет допущение, что имели место и филологически правильное понимание, и заблуждения. По счастливой случайности славянам было проще приблизиться к филологической истине, нежели их учителям грекам, потому что *свѣтъ* — это не только противоположность тьме, но издревле еще и синоним слова *мир* в его пространственном значении, а такой особенностью не обладает ни греческое имя *τὸ φῶς*, ни употребленный в Вульгате латинский эквивалент *lumen*. Апостол Иаков хотел сказать, что Бог — создатель (отец) звезд, редкостное значение *τὸ φῶς* "звезда" доказано для этого случая убедительными параллелями<sup>54</sup>. Звездное небо для его современников было отнюдь не скоплением светящихся точек такой же величины, какой они кажутся глазу. Человечество давно догадалось о грандиозности размеров мироздания, а "смеющийся философ" Демокрит, "которого — по взвешенному замечанию отца церкви IV в. Амвросия Медиоланско-

го — древность считала самым авторитетным из всех естествоиспытателей” (“Нехаетегон” I, 1, 2), вызвал своим учением слишком большие последствия, чтобы его можно было игнорировать. Представления Демокрита о множественности миров дошли до нас наиболее полно в опровергающем изложении отца церкви Ипполита Римского, писавшего после 222 г., чему за шесть веков до него учил Демокрит: “Миры бесконечны по числу и отличаются друг от друга по величине. В одних из них нет ни солнца, ни луны, в других — солнце и луна большие, чем у нас, в третьих — их не по одному, а несколько. Расстояния между мирами не одинаковы; кроме того, в одном месте миров больше, в другом — меньше. Одни миры увеличиваются, другие достигли полного расцвета, третьи уже уменьшаются. В одном месте миры возникают, в другом — идут на убыль. Уничтожаются же они, сталкиваясь друг с другом. Некоторые же из миров лишены животных, растений и какой бы то ни было влаги” (“Refutatio omnium haeresium” I, 13, 2-3). И, наконец, в середине V в. церковный писатель Феодорит Киррский уточняет, что Демокрит не был единственным: “Левкипп и Демокрит и Эпикур считали, что миров много, даже бесконечное число” (“Graecarum affectionum curatio” IV, 15).<sup>55</sup>

Апостол Иаков ничем не проявил своего отношения к этой концепции, но, живая в сознании современников, она помогла его словам об *отце светов* стать величавыми. Осмысленно совершаемая заамвонная молитва, включающая в себя стих Иак I,17, придает обществу богослужению еще большую масштабность духа, нежели та, которую византолог Г.-У. фон Бальтазар выразил впечатляющим названием “космическая литургия”<sup>56</sup>. Замечено, что именно в литургии апостола Иакова (IV в.) впервые встречается космически понимаемая хвала Богу — с перечислением неба, неба небес, солнца, луны, хора звезд, земли и моря<sup>57</sup>. Бог как *отец* всего этого — тема, находящаяся в литургической гимнодии на своем естественном месте<sup>58</sup>.

Новый завет дает еще один подход к пониманию множественного числа имени *мир* — через представление об зоне. Имя  $\delta\alpha\lambda\omega\nu$  многозначно, наиболее часто встречающиеся значения — временные, в этих случаях славяне переводили его как *вѣкъ*. Есть однако и случаи, когда  $\delta\alpha\lambda\omega\nu$  имеет пространственное значение и является синонимом для  $\delta\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  “мир”. Это — специфическая особенность греческого понимания пространства и времени, допускающая и такое употребление  $\alpha\lambda\omega\nu$ , когда в нем присутствуют оба значения, пространственное и временное (замечание О. Н. Трубачева: “я бы выразился осторожнее, указав еще на германские названия *мира* как *века* *человеческого* — немецкое Welt wer-alt, сюда же английское world”). Более того: в нем возможно и третье значение, личностное, относящееся к божеству<sup>59</sup>. В  $\delta\alpha\lambda\omega\nu$  вкладывали пространственное значение Климент Римский (конец I в.) и Юстин Философ (середина II в.), когда они употребляли выражение

πατήρ τῶν αἰώνων “отец веков (т.е. миров)”<sup>60</sup>. В греческом оригинале Нового завета и у отцов церкви все варианты значений для αἰών имеются, они опознаны библейской филологией и представлены на свои места. Однако в пушкинское время это еще не было сделано, а в славянском переводе Библии даже в 1900 г. протоиерей Г. Дьяченко не видел никаких значений для вѣкъ кроме временного<sup>61</sup>. Есть ли при таких обстоятельствах основание для сближений между ходом пушкинской мысли и скрытой в то время линией исторического развития слова на греческом языке, которого Пушкин никогда не изучал?

Основание существует, им является эзотерическая традиция в европейской культуре, продолжавшаяся от еретиков-гностиков античности, у которых учение об эонах стояло на первом плане<sup>62</sup>, и до нового времени. “В немецкий язык слово эон введено в XIX в. усилиями Гете и романтиков. В философии оно встречается у Шеллинга, который возвращается к представлению об эоне, имевшемуся в христианской традиции, когда в теории творения мировых эпох (in der Schöpfungstheorie der Weltalter) и в поздней философии он обрисовывает теогоническо-космогонический процесс”<sup>63</sup>.

Сближающим фактором было то, что и Гете, и Пушкин были членами таинственного международного сообщества масонов, отлученного от церкви в 1738 г. папой Климентом XII по не до конца объявленным мотивам. В масонских ритуалах Бог обычно именовался Le Suprême Grand Architecte de l'Univers, “Верховный Великий Архитектор Вселенной” (для русских масонов переводить, впрочем, не было надобности, подавляющее большинство русских лож работало на французском языке, гораздо меньшее количество — на немецком), но было ли это наименование единственным? Как пишут в открытой печати сами масоны, для них гносис — “характерное знание каждого ума, сумевшего проникнуть в мистерии Инициации. Они представляют ту особенность, что они строжайшим образом несообщаемы: чтобы ими владеть, нужно их открыть самому... Гносис не приобретается иначе как в силу личных медитаций”<sup>64</sup>. В этих условиях не может быть полной уверенности, что уникальное пушкинское словосочетание *отец миров* было плодом собственных раздумий поэта, а не следствием бывлой причастности к эзотерическим кругам.

Если, наконец, попробовать подойти к объяснению множественного числа миров кратчайшим путем, минуя звездные инсказання и эзотерические изыски, то надо начать с констатации, что в реальных текстах *мир* чаще всего соответствует греческому ὁ κόσμος — древнему слову, употреблявшемуся уже Пифагором; оно производно от глагола κομίζω “заботиться, окружать вниманием, делая”<sup>65</sup> и легко могло ставиться в форму множественного числа, чего нельзя сказать о современном русском имени *космос* (в пушкинскую эпоху еще не употреблявшемся; Пушкин употребил однажды только производное *космополит* — в восьмой главе “Евгения Онегина”).

В грекоязычной церковной литературе конца I в. есть выразительный пример множественного числа *οἱ κόσμοι* “миры”, как раз по поводу созерцания водной стихии. В своем Послании к коринфянам Климент Римский, упоминаясь выше как один из тех, кто употреблял выражение *ὁ πατήρ τῶν αἰώνων*, предается размышлениям о гармонии мироздания и творческом искусстве Бога в устроении морей: стихия “не пересекает границ, которыми она окружена, но ведет себя соответственно полученным ею повелениям. Ибо Бог ей сказал: “Доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел надменным волнам твоим” (Иов 38, 11; в церковнославянском иначе: до сегѡ дойдѣши, и не прейдѣши, но въ тебѣ сокрѣшатсѧ волны твоѧ, что соответствует Септуагинте: *ἀλλ' ἐν σελαντῇ συντριβήσεται σου τὰ κύματα*). Далее Климент менее понятен: “Океан, бесконечный для людей, и миры, которые за ним, управляются одними и теми же повелениями Владыки” (*Ὁκεανὸς ἀπέραντος ἀνθρώπου καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι ταῖς αὐταῖς ταχαῖς τοῦ δεσπότην διευδύνονται*). Это не получило объяснения, намек на Атлантиду, который здесь допускается со знаком вопроса издателем<sup>66</sup>, был бы совершенно неуместен. Загадки Атлантиды — мифического острова или материка в Атлантическом океане, затонувшего вследствие геологической катастрофы за много тысяч лет до нашей эры — не тема для отцов церкви.

Послание Климента не оставило следов в древнерусской литературе, хотя она имела причины интересоваться всем, что связано с этим святым, по преданию принявшим мученическую смерть в Херсонесе Таврическом<sup>67</sup> — на том же берегу, где вдохновлялся ночным морем Пушкин. Поэт, ничего не зная о мыслях Климента, выразил в своем ноктюрне нечто весьма похожее. Причина совпадения кроется глубже чем в море, она — в общности христианского мировоззрения.

Академик М. П. Алексеев детальнейшим образом исследовал “астрономические познания и представления Пушкина” и пришел к заключению, что, “в особенности с середины 20-х годов, мы встречаемся в его творчестве с отзвуками новейших научно-космогонических теорий”<sup>68</sup> (“Разговоры о множественности миров” Фонтенеля не ускользнули от внимания ученого<sup>69</sup>). Этих теорий было к тому времени, как известно, всего две — Канта (1755) и Лапласа (1796); ни одного их отзвука нет ни в исследовании М. П. Алексеева, ни в творчестве Пушкина. Приписывали Пушкину и мадригал княжне С. А. Урусовой (не ранее 1827), начинающийся словами

Не веровал я Троице доньше:  
Мне Бог тройной казался все мудрен.<sup>70</sup>

В построениях с такой направленностью, естественно, не мог найти себе места, игнорировался

Хвалебный гимн отцу миров.

Ведь именно по нему ясно, кем был поэт в глубине души, в состояниях полной отключенности от мирской суеты, когда достигается высшая точка художественного прозрения. Тогда человек, по блаженному Августину (и по адмиралу Шишкову!), реализует свое высшее предназначение — хвалит Бога<sup>71</sup>, причем хвала, осуществляемая с чувством обращенной к нему радости, является прославлением его могущества, величия и совершенства. Обычное имя этой хвалы — гимн, ее самое концентрированное выражение на языке псалмодии и Апокалипсиса — *Аллилуйя* (Hallelu-Yah, “хвалите Иегову”)<sup>72</sup>.

На фоне этого расхождение множественности миров с важным для богословия принципом геоцентричности Вселенной и единственности человечества — вопрос второстепенный. Временами и местами он мог выходить на первый план, тогда Джордано Бруно вели на костер инквизиции, трактат Фонтенеля попал в “Индекс запрещенных книг” на своей католической родине, имея свободное хождение в гораздо более несвободной России<sup>73</sup>. Времена меняются, и в самом Ватикане функционирует нормальная обсерватория. В конце концов, все понимали, что мироздание священнослужителя, мироздание простолудина, или утонченного философа, или поэта из приходской паствы этого священнослужителя не могут быть абсолютно одинаковыми, каждому дано понимать Бога и мироздание в меру своего разумения и быть при этом христианином не только формально.

Как раз в 1830-е годы николаевская Россия и ужесточала православную церковную дисциплину, и воздвигала Пулковскую обсерваторию, и продолжала почитать вольтеровского “Кандида”, откуда берет начало бессмертная максима оптимистов *tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes*, “все к лучшему в этом лучшем из миров”.

Пушкинский контекст мог бы дать повод для сомнений в правильности определения *отца миров* как христианского Бога только в одном отношении: ведь речь идет и о музе. Музы — богини искусств в древнегреческой мифологии, предводительствуемые богом Аполлоном, один из эпитетов которого на это прямо указывал: Аполлон Мусагет (*ὁ Μουσαγέτης*), буквально “предводитель муз”. Однако у поэтов пушкинской поры муза — понятие из области не религии, а искусства; самыми придирчивыми ревнителями чистоты православия не оспаривалась преемственность от античности в образах и словах, с помощью которых надо обозначать прекрасное, возвышенное:

Издравле сладостный союз  
Поэтов меж собой связует:  
Они жрецы единых муз;  
Единый пламень их волнует.

(“К Языкову”, 1824)

На переломе между язычеством и христианством, в начале VI в. латинское “Утешение Философией” Боэция примечательно



разыгранной в лицах сценой изгнания муз Философией, и это не считается аргументом в решении дискуссионного вопроса, был ли Бозций христианином<sup>74</sup>, но греческий отец церкви Климент Александрийский (конец II — начало III в.) наделил эпитетом *Musaget* самого Господа<sup>75</sup>. В поэзии нового времени музы уже не были фигурами в непременно греческом языческом стиле, круг чтения Татьяны Лариной Пушкин характеризует строками

Британской музы небыллицы  
Тревожат сон отроковицы,

а о поборнике ограждения русской словесности от иноземных влияний адмирале Шишкове он уважительно отметил:

Один в толпе вельмож он русских муз любил.

(“Второе послание цензору”, 1824)

Той музе, которая вдохновляла Пушкина и была тоже русской, случилось и оказываться в маске из страшной немецкой баллады:

Она Ленорой, при луне,  
Со мной скакала на коне!

(“Евгений Онегин”)

и придавать себе библейскую внешность в духе “Гавриилиады”, что обозначено в черновом посвящении поэмы неназванному другу:

Не удивляйся, милый мой,  
Ее израильскому платью.

(“Вот муза, резвая болтуня”, 1821)

Выполнила пушкинская муза свою миссию и в ситуации крымского ноктюрна. Есть высокий поэтический смысл в ее присутствии. Неразделенная радость самого острого восхищения красотой и величием природы способна едва ли не полностью перечеркнуться психологическими последствиями пребывания в одиночестве жестоком (“Евгений Онегин” — VII, 14), одиночество здесь может обернуться сильнейшим страданием, которое тоже имеет художественную значимость<sup>76</sup> — но в совсем другой тональности. Надо быть Лермонтовым, чтобы высказать такое совершенно не пушкинское отношение к тому, что рядом нет сопереживающего человека:

Я к одиночеству привык,  
Я б не умел ужиться с другом;  
Я б с ним препровожденный миг  
Почел потерянным досугом.

(“Стансы”, 1830)

Ноктюрн сопереживается больше чем другом — музой-наставницей, которая водила. О чувстве, которое она вызывает в сердце поэта, говорит замена эпитета у шепота прекрасной Нериды: в черновике он был *призывный* и вовремя перестал им быть, во всяком случае им казаться.

В заключение есть необходимость остановиться на одной целостной особенности проанализированного пушкинского текста, его краткости — не в том смысле этого слова, который подразумевает малую протяженность безотносительно к содержанию, а в том, который французы вкладывают в существительное *concision*, “умение заключить мысль в наименьшее возможное количество слов”<sup>77</sup>. Античность находила, что писать можно аттически (*attice*), сжато, или азианически (*asiane*), пышно; последнее свойство признавалось за стилем прозы Цицерона. Древнерусской поэтике достался не самый удачный в этом отношении учитель — византийское многоглаголание. Оно находилось в жестких рамках литургического ритуала: гимны должны заполнить отведенные ритуалом часы даже и в те дни календарного расписания, когда тема не имела достаточно содержательной основы для того, чтобы гимны получились аттически сжатыми. Русским одописцам времен Ломоносова и Державина приходилось тоже прибегать к разжижению мыслей словами, ведь поводы для обширных од бывали просто ничтожными, но придворный этикет требовал пространности витиеватых декламаций.

Пушкинская эпоха ознаменовалась лаконизацией поэтической речи. Характерен урок, преподанный Пушкиным своему старшему другу князю П. А. Вяземскому, когда тот опубликовал в “Северных цветах на 1825 год” подписанное инициалом К. В. стихотворение:

### Простосердечный ответ

С подагрой в груди супруг седой,  
Предчувствуя уж запах близкий ели,  
В последний час, на роковой постели,  
Прощаясь с молоденькой женой,  
Ей говорил сквозь кашель и сквозь слезы:  
Вдовой тебя оставить больно мне!  
Но, ах! еще мучительней вдвойне  
Мне страх, что год пройдет и снова розы,  
Моим в гробу ругаясь крепким сном,  
Блеснут тебе пред брачным олтарем...  
Другой супруг... за гробом ревность мучит —  
Ты молода... вдоветь тебе соскучит...  
— Ох, нет! жена в ответ ему... клянусь,  
Голубчик мой, что твой поклеп обиден!  
Дай овдоветь: вдовства я не боюсь,  
Мне жребий вдов был завсегда завиден!

В письме из Михайловского 25 января 1825 г. Пушкин сообщает Вяземскому свое мнение: “Чистосердечный ответ” растянут: рифмы *слезы*, *розы* завели тебя. Краткость одно из достоинств сказки эпиграмматической. *Сквозь кашель и сквозь слезы* очень забавно, но вся мужнина речь до *за гробом*

ревность мучит растянута и натянута. Еще мучительней вдвойне едва ли не плеоназм. Вот тебе критика длиннее твоей пиесы”.

Здесь конкретными замечаниями подкрепляется, иллюстрируется тезис: “Краткость одно из достоинств сказки эпиграмматической”. При его осмыслении снова удивит “Словарь языка Пушкина”, объясняющий прилагательное *эпиграмматический* как “колкий, язвительный” и встречающийся у Пушкина якобы только один раз, причем не в этот раз<sup>78</sup>.

На самом деле здесь у Пушкина несомненен тот оттенок значения интернационального слова, который правильно объясняется немецкими лексикографами: *epigrammatisch* — *kurz und treffend*, “эпиграмматический — краткий и меткий”<sup>79</sup>, он может быть проиллюстрирован на отзыве Гете о Лессинге: *Lessing wurde nach und nach epigrammatisch in Gedichten, knapp in der Minna, lakonisch in Emilia Galotti*, “Лессинг становился все более и более эпиграмматическим в своих стихотворениях, сжатым в “Минне фон Барнхельм”, лаконичным в “Эмилии Галотти”<sup>80</sup>. Не имеет значения, что в Михайловском не было под рукой томика Гете, в чародействе слова Пушкин был не исследователем, как авторы “Словаря языка Пушкина”, а непревзойденным угадчиком.

Эпиграмматическое, по исходному смыслу слова, близкому к тому, какой в него вкладывали Гете и Пушкин — это лапидарное, то есть свойственное по своим стилистическим и композиционным признакам надписям на камне. Выработанная уже в античности надпись как литературный жанр имеет два основных признака, это — метрически организованная сжатость и величавость. Сам материал камня, самого прочного вещества для нанесения письмен, соответствовал потребности в увековечении. Надпись нетленна, она должна донести свое содержание далеким потомкам, сквозь все невзгоды и разрушения в мире, где все зыбко и неустойчиво, кроме сакрального и обращенной к сакральному надписи. Тема надписей — посвящения; наиболее часто встречающееся место нанесения надписи — надгробный камень. Поэтому еще до того, как надпись стала называться *надписью* (*τὸ ἐπίγραμμα*), ее называли *элегейон* (*τὸ ἐλεγείον*). Это слово несло в себе смысл жалобности, траура, оно дало имя поэтическому жанру *элегии*. Пушкин метил (или случайно попал?) в самую сердцевину, применив определение эпиграмматичности к сюжету “Простосердечного ответа”, который, будь он реализован лаконичнее, мог бы стать мудрой надписью на надгробии ревниво любившего свою молоденькую жену старика.

В своем дальнейшем развитии эпиграмма оторвалась от камня и превратилась в подчеркнuto сжатое стихотворение, способное выражать и вполне земное, она была обязательно остроумной, часто шутивной, могла иметь присущие сатире черты колкости, язвительности. Все это есть в поэзии Лессинга, о которой говорил Гете, это же предполагается и в светских экспромтах Онегина, умевшего

Хранить молчанье в важном споре  
И возбуждать улыбку дам  
Огнем нежданных эпиграмм.

Тем не менее исходный смысл эпиграмматичности, сжатость сакральной надписи, продолжает жить. Можно ли назвать эпиграмматическими язык и стиль крымского ноктюрна в "Евгении Онегине"?

Роман в стихах, как обозначил поэт свое творение — это, конечно, вещь крупномасштабная, ее архитектурника ставит перед творцом совсем иные задачи, нежели забота о том, чтобы в начертании надписи, высекаемой на скрижали, количество букв было минимальным, а объем смысла оказался максимальным.

Этим отнюдь не исключается, чтобы в величественном зодческом решении была композиционным вкраплением скрижалю с немногими, воистину эпиграмматическими словами, сконцентрировавшими в себе философию поэтического переживания на берегу Тавриды, связи человека и мироздания, микрокосма и макрокосма:

Немолчный шепот Нереиды,  
Глубокий, вечный хор валов,  
Хвалебный гимн отцу миров.

В ближайшие месяцы после опубликования этих строк Гоголь пишет "Несколько слов о Пушкине": "Если должно сказать о тех достоинствах, которые составляют принадлежность Пушкина, отличающую его от других поэтов, то они заключаются в чрезвычайной быстроте описания и в необыкновенном искусстве немногими чертами означить весь предмет. Его эпитет так отчетлив и смел, что иногда один заменяет целое описание". И еще: "Всё лаконизм, каким всегда бывает чистая поэзия. Слов немного, но они так точны, что обозначают всё. В каждом слове бездна пространства; каждое слово необъятно, как поэт"<sup>81</sup>.

Последнее сказано, впрочем, о малых формах — коротких лирических стихотворениях, где поэт волен выбирать не только слова, но и строфику. Заданность онегинской строфы, одинаковой на протяжении всего романа, ограничивает в отделке свободу действий. Не обошлось без издержки, словосочетание *хвалебный гимн* — едва ли не плеоназм, гимн и сам по себе является хвалебной песнью.

Давно замечено, что в структуре онегинской строфы функция именно последнего двуступища, или коды, по существу эпиграмматична. Уже Л. П. Гроссман выявил "многочисленные полуфилософские изречения, разбросанные по концам онегинских строф"<sup>82</sup>. Хорошо зная Черное море как одессит, он не придал особенного значения крымскому ноктюрну, поставив его концовку в ряд других, после которых перечислены "и более картинные". Приведем полный контекст: "Помимо афоризма и эпиграммы, онегинская *pointe* отмечена подчас признаком усиленной

картинности, образной или звуковой живописности, зрительного или мелодического эффекта, который удачно срезает строфу. Такие гармонически организованные строки как “язык Петрарки и любви”, или “Напев Торкватовых октав”, “Как на лугу ваш легкий след”, “Хвалебный гимн отцу миров” — служат таким же естественным финалом, как и более картинные, часто конкретно-живописные:

Меж сыром лимбургским живым  
И ананасом золотым.

(1, 16)

Сюда гусары отпускные  
Спешат явиться, прогмечеть,  
Блеснуть, пленить и улететь.

(VII, 51)<sup>83</sup>.

Суждения Л. П. Гроссмана одобрительно цитировал академик В. В. Виноградов<sup>84</sup>. Б. В. Томашевский объяснил, почему в последнем примере даны три, а не два стиха; его объяснение может быть отнесено и к ноктюруну. По замечанию ученого, в онегинской строфе конечное двустипшие “обладает внутренней спаянностью. Обыкновенно стихи эти составляют внутреннее единство, не разделенное паузой”.<sup>85</sup> И далее: “Встречаются, хотя и редко, случаи, когда в заключительную сентенцию вовлекается и третий от конца стих. Стилистически это сохраняет характер строфы, но ритмически нарушает привычный ход:

Начнете плакать: ваши слезы  
Не тронут сердца моего,  
А будут лишь бесить его.  
Судите ж вы, какие розы  
Нам заготовит Гименей  
И, может быть, на много дней.

(IV, 14)<sup>86</sup>

И, наконец, М. Л. Гаспаров лаконично сформулировал то качество коды в “царице русских строф” — онегинской строфе, благодаря которому завершение ноктюрна годится в надпись на камне. По его определению, структура 14-стишия АБАБ — ВВгг — ДееД — жж “дает легко уследимый и в то же время достаточно богатый ритм: умеренная сложность — простота — усиленная сложность — предельная простота”<sup>87</sup>.

#### Примечания

<sup>1</sup> Словарь языка Пушкина. М., 1961. Т.4. С.456.

<sup>2</sup> Советская историческая энциклопедия. М., 1973. Т.14. С.20

<sup>3</sup> Геродот. История, IV, 99-100. Л., 1972. С.212.

<sup>4</sup> Der kleine Pauly. München, 1975. 5.Bd. Sp.544.

- 5 Подробнее см.: Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.
- 6 *Der kleine Pauly*. München, 1975. 5.Bd. Sp.541.
- 7 Русский биографический словарь. СПб., 1903. Т.9. С.156.
- 8 Державин Г.Р. Соч. СПб., 1864. Т.1. С.185.
- 9 Асланбегов А. Адмирал Алексей Самуилович Грейг. Биографический очерк. СПб., 1873. С.3, 44.
- 10 Callimachus / Text, translation and notes by C.A.Trypanis. Cambridge (Mass.) L., 1975. P.60.
- 11 *Oppianus. Synepetica*. Cambridge (Mass.); 1963.
- 12 Cook J.M., Plummer W.H. The Sanctuary of Hemithea at Kastabos. Cambridge, 1966; *Der kleine Pauly*. München, 1974. 24.Lfg. Sp. 586-587.
- 13 *The Oxford English Dictionary*. Oxford, 1978. V.3. P.180.
- 14 Hughes A. Isabella et Henri. P., 1789. Т.1. P.68.
- 15 *La prise de Jérusalem de Josèphe le Juif / Texte vieux-russe* p.p. V.Istria. P., 1938. Т.2. P.269.
- 16 *Словарь Академии Российской*. СПб., 1822. Ч.4. С.1450-1451.
- 17 Томашевский Б.В. Пушкин. М.;Л., 1956. Т.1. С.487. Ср.: Городецкий Б.П. Лирика Пушкина. М.;Л., 1962. С.218-219,382.
- 18 Пакатский Г. Псалтырь в стихах. СПб., 1818. С.128.
- 19 Edel R.-F. *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*. Marburg, 1966. S.61.
- 20 Field F. *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Oxford, 1875. Т.2. P.156.
- 21 Там же.
- 22 Погорелов В. Чудовская Псалтырь XI в. СПб., 1910. С.20.
- 23 Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1937. Т.6. С.622.
- 24 Кестлер А. Слепящая тьма // *Нева*. 1988. № 8. С.144.
- 25 Там же. С.147.
- 26 Лотман Ю.М. Роман А.С.Пушкина "Евгений Онегин". Комментарий. Л., 1983. С.344.
- 27 Макогоненко Г.П. Избр. работы. Л., 1987. С.419.
- 28 Battaglia S. *Grande dizionario della lingua italiana*. Torino, 1966. Т.4. P.105.
- 29 Ягич И.В. служебные Миней. СПб., 1886. С.43.
- 30 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hg. von E.Hoffmann-Krauer und H.Bächtold-Stäubli*. 3./4.Lfg. B.,1938. 9 Bd. Sp.471.
- 31 *Словарь языка Пушкина*. М., 1961. Т.4. С.831.
- 32 *Словарь языка Пушкина*. М., 1956. Т.1. С.483-485.
- 33 Rehm W. *Tiefe und Abgrund in Hölderlins Dichtung // Rehm W. Begegnungen und Probleme*. Bern, 1975. S.89-154. Ср.: Doppler A. *Der Abgrund. Studien zur Bedeutungsgeschichte eines Motivs*. Köln, 1968.
- 34 Баратынский Е.А. Полн. собр. стихотворений. Л., 1957. С.347.
- 35 Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1937. Т.6. С.622.
- 36 *Словарь Академии Российской*. СПб., 1814. Ч.3. С.375.
- 37 Русский биографический словарь. СПб., 1913. Т.25. С.42.
- 38 Pieper J. *Über die Liebe*. München, 1972. S.35-36.
- 39 *Словарь русских народных говоров*. Л., 1981. Т.17. С.237.
- 40 *Этимологический словарь славянских языков*. М., 1985. Т.12. С.97.

- 41 Словарь языка Пушкина. М., 1959. Т.3. С.204.
- 42 Chantaine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1968. T.1. P.135.
- 43 Lehmann W.P. A Gothic etymological Dictionary. Leiden, 1986. P.46.
- 44 Платон. Соч. М., 1971. Т.3. Ч.1. С.469,666.
- 45 Olcrud A.L.'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon. Etude de mythologie comparée. Uppsala, 1951. P.128.
- 46 Kerényi K. Zeus und Hera. Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau. Leiden, 1972.
- 47 Edel R.-F. Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen. Marburg, 1966. S.150.
- 48 Устав о цензуре. СПб., 1828.
- 49 Лернер Н.О. Труды и дни Пушкина. СПб., 1910. С.200; Русский биографический словарь. СПб., 1908. Т.3. С.559.
- 50 Разговоры о множестве миров господина Фонтенела Парижской Академии наук секретаря / С французского перевел и потребными примечаниями изъяснил князь Антиох Кантемир в Москве в 1730 г. СПб., 1740.
- 51 Модзалевский Б.Л. Библиотека А.С.Пушкина. СПб., 1910. С.111,234.
- 52 Словарь языка Пушкина. М., 1957. Т.2. С.589.
- 53 Мурьянов М.Ф. Пушкинское "Сотворение мира" // Die Welt der Slaven. Wiesbaden, 1971. 16.Bd. S.242-250.
- 54 Der Jakobusbrief. Auslegung von F.Mussner. Freiburg; Basel; Wien, 1987. S.91.
- 55 Лурье С.Я. Демокрит. Л., 1970. №№ 349,357,358.
- 56 Balthasar H.-U. von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Einsiedeln, 1961.
- 57 Blankenburg W. Chor // Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Kassel-Basel, 1952. 2. Bd. Sp.1235.
- 58 Schindler A. Gott als Vater in Theologie und Liturgie // Das Vaterbild im Abendland. Stuttgart, 1978. 1.Bd.
- 59 Schlerse F.J. Aion, Aionenlehre // Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1957. 1.Bd. Sp.680-683.
- 60 Bauer W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. B.; N.-Y., 1988. Sp.55.
- 61 Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1900. С.113-114.
- 62 Sasse H. Aion // Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. von Th.Klauser. Stuttgart, 1950. 1.Bd. S.201-202.
- 63 Wieland W. Aion // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J.Ritter. Stuttgart, 1971. 1.Bd. Sp.118.
- 64 Dictionnaire de la Franc-maçonnerie, sous la direction de D.Ligou. P., 1987. P.508-509.
- 65 Windekens A.J. van. Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque. Leuven, 1986. P.129.
- 66 Clément de Rome. Epître aux Corinthiens, p.p. A.Jaubert. P., 1971 (= Sources Chrétiennes. n° 167). Cap.20,6-8.
- 67 Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus. München, 1982. P.249-251.
- 68 Алексеев М.П. Пушкин. Сравнительно-исторические исследования. Л., 1972. С.45.

- <sup>69</sup> Там же. С.33.
- <sup>70</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1977. Т.3. С.371.
- <sup>71</sup> Enarrationes in psalmos, 44,9 // Aurelii Augustini Opera. Corpus Christianorum. Series Latina / Curaverunt E.Dekkers et J.Fraipont. Turnhout, 1956. Т.38. P.500.
- <sup>72</sup> Historisches Wörterbuch der Philosophie. Stuttgart, 1980. 5 Bd. S.345.
- <sup>73</sup> Guthke K.S. Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction. Bern; München, 1983; Визгин В.П. Идея множественности миров. Очерки истории. М., 1988; Crowe M.J. Extraterrestrial Life Debats 1750-1900. The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell. Cambridge University, 1986.
- <sup>74</sup> Bandmann G. Melancholie und Musik. Ikonographische Studien. Köln; Opladen, 1960. S.47-50,147.
- <sup>75</sup> Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1982. P.886.
- <sup>76</sup> Kübel G. Über die Einsamkeit. Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebens. München, 1960; Macpherson J. The Spirit of Solitude. New Haven, 1982.
- <sup>77</sup> Le Grand Robert. P., 1985. Т.2. P.786.
- <sup>78</sup> Словарь языка Пушкина. М., 1961. Т.4. С.1007. Здесь же, в статье "сказка" (С.133-134), определения не дают места случаю со сказкой эпиграмматической.
- <sup>79</sup> Duden. Mannheim; Wien; Zürich, 1976. 2 Bd. S.716.
- <sup>80</sup> Deutsches Wörterbuch, von J.Grimm und W.Grimm. Leipzig, 1873. 5 Bd. Sp.1339.
- <sup>81</sup> Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. Л., 1952. Т.8. С.51-52,55.
- <sup>82</sup> Гроссман Л.П. Онегинская строфа // Пушкин. Сб.1 / Под ред.Н.К.Пиксанова. М., 1924. С.122.
- <sup>83</sup> Там же. С.124-125.
- <sup>84</sup> Виноградов В.В. Стиль Пушкина. М., 1941. С.380.
- <sup>85</sup> Томашевский Б.В. Стих и язык. М.;Л., 1959. С.304.
- <sup>86</sup> Там же. С.313.
- <sup>87</sup> Гаспаров М.Л. Очерк истории русского стиха. М., 1984. С.153.



## Глава IV

### У истоков пушкинской философии времени

В 1823 г. из-под пера Пушкина вышло следующее стихотворение:

#### Телега жизни

Хоть тяжело подчас в ней бремя,  
Телега на ходу легка;  
Ямщик лихой, седое время,  
Вевет, не слезет с облучка.

С утра садимся мы в телегу;  
Мы рады голову сломать  
И, презирая лень и негу,  
Кричим: пошел, ебена мать!

Но в полдень нет уж той отваги;  
Порастрясло нас; нам страшной  
И косогоры и овраги;  
Кричим: полегче, дуралей!

Катит по-прежнему телега;  
Под вечер мы привыкли к ней  
И дремля едем до ночлега,  
А время гонит лошадей.

Б. В. Томашевский был склонен отнести стихотворение к одесскому периоду ссылки поэта<sup>1</sup>; если так, то оно может быть датировано точнее, нежели в автографе — второй половиной года. К этому периоду относятся слова Пушкина, так или иначе проясняющие его творческое состояние.

25 августа 1823 г. Пушкин пишет брату в Петербург: "Жить пером мне невозможно при нынешней цензуре; ремеслу же столлярному я не обучался". А князю П. А. Вяземскому он сообщает в Москву 14 октября: "Я никогда не мог поправить раз мною написанное". Мысли поэта заняты "Евгением Онегиным", 4 ноября он пишет первое уведомление Вяземскому: "Я теперь пишу не роман, а роман в стихах — дьявольская разница. Вроде "Дон Жуана" — о печати и думать нечего; пишу спустя рукава".

Встречное письмо Вяземского Пушкину из Москвы в Михайловское год спустя, 6 ноября 1824 г.: "Вообще в Москве печатать лучше, вернее, дешевле. Петербургская литература так огадилась, так ищельмовалась, что стыдно иметь с нею дело... В Москве готовится новый журнал: Полевой и Раич главные издатели. Они люди честные и благонамеренные. Дай им что-нибудь на зубок. Они подносят тебе билет на свой журнал, который буду пересылать"<sup>2</sup>.

Пушкин ответил на это в постскриптуме письма от 29 ноября словами, которые сегодня можно истолковать в том смысле, что он, когда-то лустив по рукам друзей "Телегу жизни", теперь уже не в состоянии был выяснить, кому она известна, кому — нет: "Знаешь ли ты мою "Телегу жизни"? (следует полный текст стихотворения). Можно напечатать, пропустив русский титул". В том же письме он сообщает Вяземскому: "Брат увез "Онегина" в Петербург и там его напечатает. Не сердись, милый".

Вяземский дал ход "Телеге жизни", она опубликована в первом номере "Московского Телеграфа". Цензурное разрешение подписал 22 декабря 1824 г. математик и астроном Д. М. Перевощиков, ставший вскоре профессором Московского университета. С "русским титулом" журнал обошелся не так, как просил Пушкин, предвидевший необходимость заменить в восьмом стихе два последних слова точками (как это делается в каноническом тексте академических изданий), а путем преобразования строфы, которая приобрела следующий вид:

С утра садимся мы в телегу,  
Мы погоняем с ямщиком,  
И презирая лень и негу,  
Кричим: "валяй по всем, по трем!"<sup>3</sup>

С автором это преобразование не согласовывали, 25 января 1825 г. он спрашивает в письме Вяземскому из Михайловского в Москву: "Прочел я в "Инвалиде" объявление о "Телеграфе". Что там моего? "Море" или "Телега"?" 28 января он обращается к Вяземскому из Тригорского: "Пришлите же мне ваш "Телеграф"". Слухи о журнале до него дошли, 19 февраля он опять взывает к Вяземскому из Михайловского: "Что же "Телеграф" обетованный? Ты в самом деле напечатал "Телегу", проказник? Прочие журналы все получаю". Лишь 27 марта он сообщает брату в Петербург: "Я "Телеграфом" очень доволен — и мыслю или мыслю поддержать его. Скажи это и Жуковскому". Смысл последних слов станет ясным, если сопоставить их с тем, что прочел Пушкин почти одновременно с приглашением в "Московский Телеграф" в письме Жуковского от 12(?) ноября 1824 г.: "Ты рожден быть великим поэтом; будь же этого достоин. В этой фразе вся твоя мораль, все твое возможное счастье и все вознаграждения... Я стою на пустом берегу, вижу в волнах силача и знаю, что он не утонет, если употребит свою силу, и только показываю ему лучший берег, к которому он непременно доплывет, если захочет сам. Плыви, силач"<sup>4</sup>.

Итак, если судить по уцелевшей части переписки, Пушкин легко простил журналу его бесцеремонность, но горький литературный опыт накапливался, чтобы потом излиться в "Опыте отражения некоторых нелитературных обвинений" (1830):

Б. Что значат эти точки?

А. Ах! я спрашивал — тут были ругательства ужасные, да цензор не пропустил.

Б. (отдавая журнал) Жаль, в этих ругательствах может быть был смысл, а в строках печатных его нет.

Не часто так бывает: еще до того как поэту удалось увидеть свое стихотворение напечатанным, появился печатный отклик на него. В журнале "Благонамеренный" шла с продолжениями статья "Дело от безделья, или краткие замечания на современные журналы", где находится рецензия: "*Телега жизни*, стихи А. Пушкина. — Хорошо! но я думаю, что не время гонит лошадей, а страсти наши сильно об этом хлопочут: страсти скорее времени приближают к ночлегу!"<sup>5</sup> Не отсюда ли Пушкин узнал о выходе в свет "*Телеги жизни*"? Рецензент лаконично обещал назваться в конце статьи, пока прикрывшись словами "*Имя вперед*"<sup>6</sup>, но обещание выполнил оригинально: когда статья завершилась в XIII тетради журнала, читатели увидели подпись следующего содержания: "Сельцо Соколово. Февраля 24 дня 1825 года"<sup>7</sup>. Надо полагать, избранная часть читателей была осведомлена, имени кого из публицистов находится по этому адресу, но сегодня разыскание затруднено тем, что русская историческая топонимика насчитывает 121 село под названием Соколово<sup>8</sup>, без сведений о фамилиях помещиков.

Осенью 1830 г. лейпцигские "Листки для литературного развлечения" опубликовали немецкий перевод "*Телеги жизни*"<sup>9</sup>.

30 октября 1833г., когда Пушкин томился в Болдино (в этот день он писал В. Ф. Одоевскому: "Приехав в деревню, думал распишусь. Не тут-то было. Головная боль, хозяйственные хлопоты, лень — барская, помещичья лень — так одолели меня, что не приведи Боже"), на первой странице болгаринской "Северной Пчелы" петербуржцы увидели объявление:

"Спешим уведомить любителей музыки, что в непродолжительном времени выйдет в свет Музыкальный Альбом, состоящий из романсов и песен разных авторов, положенных на музыку Н.И.Бахметевым. В оном будут заключаться следующие пиесы для пения: 1-е) *Haidamack*, взятый из повести того названия и переведенный на французский язык. 2-е) *La Résolution*. 3-е) *J'ai perdu mes amours*. 4-е) *Le Sergent Russe*. 5-е) *Телега жизни* (слова А. С. Пушкина). 6-е) *Les deux fies (barcarolle)* и 7-е) *La Discretion*; и для фортепиано две рыси и два галопа того же сочинителя музыки, играемые трубочами Л. Г. Конного полка. Желавшие иметь билеты на получение сего Альбома благоволят адресоваться в музыкальные магазины: Бернарда (*Troubadour du Nord*) в Большой Морской в доме Чаплина; Пеца, в Большой Морской; Рихтера, на Невском проспекте в доме Петровской церкви, и в книжную лавку Гауера, на Невском проспекте, в доме Петилиата. Цена за билет 10 рублей ассигнациями"<sup>10</sup>.

Как раз когда Пушкин вернулся в столицы, объявление было повторено 18 ноября 1833 г. "Санкт-Петербургскими ведомостями", с ничтожными разночтениями и двумя уточнениями (*Haidamack* — "взятый из русской повести", а магазин Рихтера — в доме Петропавловской церкви)<sup>11</sup>.

Сегодня, кажется, нет возможности услышать названную здесь песню "*Телега жизни*", бахметьевский Альбом в крупнейших библиотеках нашей страны не числится<sup>12</sup>. Но слышал ли ее Пушкин?

Меломаном, не упускающим из виду ни одно событие музыкальной жизни, Пушкин, конечно, не был. Однако данное событие, пусть не эпохальное, затрагивало его лично, даже с чисто юридической точки зрения, по авторскому праву на гонорар. Важнее этой скорее всего символической суммы был написанный этикет той среды, к которой принадлежали и Пушкин, и питомец Пажеского корпуса, офицер лейб-гвардии конного полка Н. И. Бахметьев (1807-1891)<sup>13</sup>, будущий церковный композитор, камергер и гофмейстер, с 1861 г. — директор Придворной певческой капеллы. Он не значится в числе знакомых Пушкина<sup>14</sup>, но у поэта и композитора было достаточно общих знакомых в петербургском обществе (начиная с командира полка, в котором служил Бахметьев, генерал-майора барона Е. Ф. Мейендорфа и кончая книготорговцем Иоганном Гауэром, фигурирующим в объявлении о Музыкальном Альбоме<sup>15</sup>), чтобы представление автора песни и самой песни автору текста состоялось и были сказаны все полагающиеся в таких случаях слова.



Первопроходцем в филологии текста стихотворения был В. А. Розов, он сопоставил “Телегу жизни” со стихотворением Гете “An Schwager Kronos” (1774) и пришел к выводу о зависимости Пушкина от Гете<sup>16</sup>. Этот частный случай вполне соответствовал общим представлениям исследователя, получившим в 1937 г. суровую оценку со стороны В. М. Жирмунского: “Попытка В. А. Розова поставить почти все творчество Пушкина в зависимость от Гете основана на наивном истолковании каждого случайного сходства, иногда самого общего и неопределенного, как прямого заимствования, и в этом смысле наиболее разительно обнаруживает методологическую несостоятельность основного положения, защищаемого автором”<sup>17</sup>.

Для пересмотра этой оценки не появилось новых данных ни в досье стихотворений “An Schwager Kronos”<sup>18</sup> и “Телега жизни”, ни в материалах к общей проблеме “Гете и Пушкин”, ни в принципах сравнительного литературоведения. Но потребность искать в как можно большем количестве произведений Пушкина следы воздействия западных литератур неистребима, она считается признаком хорошего тона, ей продолжают отдавать дань многие пушкинисты, в том числе более искусные, нежели приват-доцент Киевского университета В. А. Розов. Главным органом академического пушкиноведения опубликован еще один опыт в этом направлении. Источником “Телеги жизни” объявлена басня Флориана “Le voyage”<sup>19</sup>. Без ссылки на своего советского предшественника такое же мнение позже высказал немецкий пушкинист<sup>20</sup>.

Эта версия еще слабее, чем версия В. А. Розова, и не только потому, что Пушкин имел правильное представление о величии Гете и малости Флориана, которого он назвал в ряду тех, кто суть “бездарные пигмеи, грибы, выросшие у корня дубов”<sup>21</sup>. В часы чтения поэтам случается отложить в сторону книгу вели-

кого предшественника и заинтересоваться мыслью, оказавшейся в строках третьестепенного писателя. Но нельзя согласиться с С. Л. Донской, когда она, отвергая В. А. Розова, не делает никаких выводов из того, что в басне Флориана есть только путник и его путь, а в стихотворении Гете, как и у Пушкина, есть и экипаж, и возница не из простых смертных, по мнению С. Л. Донской — “фигура в мировой лирике достаточно традиционная”<sup>22</sup>. Нет ничего общего в мыслях, складе ума, в эмоциональном состоянии седоков Пушкина и Гете, но такого сходства нет и с путником Флориана. Достаточно традиционным для всех этносов и во все эпохи является изображение жизни человека в виде пути, по которому этот человек движется. Это присутствует во всех трех стихотворениях, но не может служить основанием для выведения одного стихотворения из другого, потому что так мыслить может любой автор, условием выхода из-под его пера такого образа будет не начитанность, а более глубинные факторы духовной культуры. О них пишущий поэт может и не иметь отчетливого, рационального знания, он не сумел бы ответить на вопрос, откуда у него эта образность (даже если в данном случае Пушкин и мог бы сказать, что с детства помнит басню Флориана и не забыл разговоры в лицейской среде о стихотворении Гете<sup>23</sup>).

Понимание и объяснение “Телеги жизни” должно включать в себя прежде всего собственно пушкинскую ретроспективу: нужно знать, каким виделся поэту на прежних стадиях его мышления “лирический герой” этого стихотворения, загадочный

Ямщик лихой, седое время.

Так понимал проблему В. В. Виноградов, при обращении к “Телеге жизни” он нашел нужным попутно наметить в своей монографии о языке Пушкина вехи отнюдь не языковедческие, указав, в частности, на пушкинское стихотворение “Лайса Венера, посвящая ей свое зеркало” (1814):<sup>24</sup>

Вот зеркало мое — прими его, Киприда!  
Богиня красоты прекрасна будет ввек,  
Седого времени не страшна ей обида:  
Она — не смертный человек;  
Но я, покорствуя судьбине,  
Не в силах зреть себя в прозрачности стекла,  
Ни той, которой я была,  
Ни той, которой ныне.

Это был, как известно, первый перевод Пушкина из Вольтера<sup>25</sup>, но как раз *седого времени* и вообще упоминания о *времени* в эпиграмме Вольтера не было:

Sur Laïs  
qui remit son miroir dans le temple de Vénus

Je le donne à Vénus, puisqu'elle est toujours belle;  
Il redouble trop mes ennuis.  
Je ne saurais me voir, dans ce miroir fidèle,  
Ni telle que j'étais, ni telle que je suis.

(О Лаисе, которая передала свое зеркало в храм Венеры. Я его отдаю Венере, потому что она всегда прекрасна; оно слишком умножает мою досаду. Я не могу себя видеть в этом верном зеркале ни такой, какой я была, ни такой, какая я есть)<sup>26</sup>.

У седого времени седина не такая, как в стихе

Бежит седой источник Кроны

(“Кольна”, 1814)

или в столь же ландшафтном стихе

В седом тумане дальний лес.

(“Воспоминания в Царском Селе”, 1814)

Седина в том смысле, какой подразумевается ранним Пушкиным, может применяться и к понятиям вовсе не вещественным, как в том случае, когда неназванный по имени славянин — видимо, кто-то из архаистов, хорошо известный современникам лицейстов пушкинского поколения,

Варяжски песни затевает  
Теперь на дудочке простой  
И слогом древности седой  
В деревню братьев приглашает.

(“К Батюшкову”, 1814)

Заметим о *древности седой*, что понятие это — временное, с той особенностью, что относится оно не ко времени вообще, а к состоянию давно прошедшему. И если *древность седая* здесь изъясняется своим слогом, то под пером созревшего мастера *седое время* молчит, это — его фундаментальное качество, столь поразительное в ямщике “Телеги жизни”. Это свойство времени наиболее точно выразил александрийский эпиграмматист Паллад (355-430):

Σιγῶν παρέρχου τὸν талаίπυρον βίον  
αὐτὸν σιωπῇ τὸν χρόνον μιμούμενος  
λαθὼν δὲ καὶ βίωσον, εἰ δὲ μὴ θανάων.<sup>27</sup>

(Молча иди по многострадальной жизни, молчанием подражая самому времени, и живи незаметно; если же нет — умри!).

Ямщик “Телеги жизни” — *лихой*. Что бы сие могло значить при необычно обширном диапазоне значений этого прилагательного, лишь недавно надлежащим образом проэтимологизированного?<sup>28</sup> Составители “Словаря языка Пушкина” нашли, что в

прилагательном *лихой* совпали два одинаково звучащих слова, значение первого — “злой, злобный”, значение второго — “удалой, молодецкий”, причем ямщик “Телеги жизни” — “удалой, молодецкий”<sup>29</sup>. Это, пожалуй, неплохо для оптимизма, которым принято окрашивать Пушкина, но плоховато для увязки с объективными данными современного Пушкину “Словаря Академии Российской”, где “злой, злобный” — единственное значение данного слова<sup>30</sup>, и современных Пушкину фиксаций в диалектологическом словаре, где для *лихой* имеются только следующие значения:

1. В суеверных представлениях — нечистая сила, домовый, злой дух (1820);

2. Враг, зложелатель (Даль);

3. Хорошо осведомленный в различных вопросах (1820).<sup>31</sup>

Конечно, правит ямщик “Телегой жизни” мастерски, в этом смысле он и удалой, и молодецкий, но злобность является его главным признаком. Она угадывается уже в эпиграмме о зеркале гетеры Лаисы, знающей, что только бессмертной богине не страшна обида, не минующая смертных и исходящая от него, *седого времени*. Пощады от него можно ждать разве лишь в несбыточных именных пожеланиях, вроде того, какое К. Н. Батюшков направил Н. И. Гнедичу к 6 декабря 1811 г.:

Сей старец, что всегда летает,  
Всегда приходит, отъезжает,  
Везде живет — и здесь, и там,  
С собою водит дни и веки,  
Съедает горы, сушит реки,  
И нову жизнь дает мирам,  
Сей старец, смертных злое бремя,  
Желанный всеми, страшный всем,  
Крылатый, легкий, словом — время,  
Да будет в дружестве твоём  
Всегда порукой неизменной  
И, пробегая глупый свет,  
На дружбы жертвенник священный  
Любовь и счастье занесет!

Такое понимание времени не было тайной переписки Батюшкова и Гнедича, до этого сановный живописец И. А. Акимов написал ныне хранящуюся в Третьяковской галерее картину “Сатурн, обрезающий крылья Амуру” (1802)<sup>32</sup>, которую европейские каталоги числят под более понятным названием “Бог времени Хронос обрезает крылья у любви”<sup>33</sup>. Разница в том, что греческое имя, соответствующее латинскому Сатурну — Кронос; из-за сходства звучания имени Кронос и Хронос часто оказывались перепутанными уже в античности<sup>34</sup>, не избжал этого слияния, как мы видели, и Гете.

К тому, что ямщик “Телеги жизни” будет злым, злобным, Пушкин подготовил нас и своим лицейским философствованием на тему скоротечности бытия, вылившимся во французскую форму “Куплетов” для вечера, который устроил лицейский преподаватель музыки В. К. Теппер де Фергюссон:

Le temps s'enfuit triste et barbare  
Et tôt ou tard on va là-haut

("Couplets", 1816-1817)

(Время бежит, печальное и жестокое (буквально: варварское), и рано или поздно каждый отправляется туда).

Стихи такого назначения, конечно, непритязательны, и существует непочатая филологическая проблема французского языка Пушкина, но одно можно уже сейчас сказать с полной определенностью: образцово разработанная французская нормативная фразеология не знает словосочетания *le temps barbare*, это — индивидуальная особенность языка Пушкина, пушкинского понимания феномена времени.

Есть бесспорные доказательства тому, что Пушкин разделял заблуждение Гете, не различавшего Кроноса (Сатурна) и Хроноса. В черновике стихотворения "Кто видел край, где роскошью природы" (1821) есть образ, где Кронос выступает в классической функции Хроноса:

Когда луна сияет над заливом  
[Пойду бродить] [на берегу] морском  
[И созерцать] в забвеньи гор<деливом>  
Развалины [поникшие челом]  
[Старик] [Сатурн] в полете молчаливом  
[Снедает их] [невидимым]<sup>35</sup>.

Концовка гротеска — "Оды его сият. гр. Дм.Ив.Хвостову" (1825)

И да блюдут твой мирный сон  
Нептун, Плутон, Зевс, Цитерей,  
Гебея, Псиша, Крон, Астрея,  
Феб, Игры, Смехи, Вакх. Харон

сопровождается обширным авторским примечанием, где Кронос наделен обычным иконографическим атрибутом Хроноса: "Крон удерживает косу, готовую разить". Этот атрибут был в хорошо известном Пушкину стихотворении Батюшкова "Мои пенаты" (1811-1812):

Пока бежит за нами  
Бог времени седой  
И губит луг с цветами  
Безжалостной косой,  
Мой друг! скорей за счастьем  
В путь жизни полетим;  
Упьемся сладострастьем  
И смерть опередим;  
Сорвем цветы украдкой  
Под лезвием косы  
И ленью жизни краткой  
Продлим, продлим часы!



В подражание этому Пушкин писал по случаю 17-летия лицейского друга:

Старинный собутыльник!  
Забудемся на час.  
Пушкой ума светильник  
Погаснет ныне в нас,  
Пушкой старик крылатый  
Летит на почтовых!  
Нам дорог миг утраты  
В забавах лишь одних!

(“К Пушкину”, 1815)

Знакомство с мотивом крылатости времени, тоже входящим в традиционную иконографию Хроноса, документировано первым отроческим опытом Пушкина:

Пролетело счастья время,  
Как, любви не зная бремя,  
Я живал да попевал.

(“К Наталье”, 1813)

Сблизившись с 1818 г. с Пушкиным, Е. А. Баратынский, вполне возможно, не без его ведома сочинил осенью этого года стихи о своей тетке М. А. Панчулидзевой, 37-летней красавице, которая не подчинилась власти Хроноса:

Взгляните: свежестью молодой  
И в осень лет она пленяет,  
И у нее летун седой  
Ланитных роз не покидает;  
Сам побежденный красотой,  
Глядит — и путь не продолжает!

(“Женщине пожилой”)

И, наконец, мотив седины Кроноса, который на самом деле должен бы относиться к Хроносу, изобретательно разнообразится в картине начала русской зимы, заготовленной в 1826 г. для четвертой главы “Евгения Онегина” (строфа 43), но не попавшей в окончательный текст:

В глуши что делать в это время?  
Гулять? — Но голы все места,  
Как лысое Сатурна темя  
Иль крепостная нищета.

Включение мифологической фигуры античного Средиземноморья в контекст живой русской действительности происходило, как видим, постепенно, не вступая в противоречие с литературными вкусами общества, чья образованность строилась на фундаменте классической филологии. Стихотворение “К Пушкину”

(1815) являет собой промежуточную стадию, антропоморфное божество еще имеет ставшие ненужными крылья, “летит” оно уже по земле, влекомое упряжкой почтовых лошадей. “Телегой жизни”, изо дня в день — а вся жизнь человека условно сжата в единый день — переправляющей род людской к ночлегу, властно правит персонифицированное время, имеющее облик русского крепостного мужика, отбывающего государственную ямскую повинность. Седоки, как подобает барам, с ним не церемонятся; по замечанию В. В. Виноградова, их “просторечие” достигает предела в междометном выкрике, содержащем “русский титул”<sup>36</sup>. Замечание верное, но недостаточное; чтобы увидеть в полном объеме функцию именно этого русского ругательства в неписаном этикете отношений между русскими разного общественного положения, обратимся к пушкинским “Заметкам по русской истории XVIII века” (1822), где рассказывается эпизод из жизни всеильного фаворита Екатерины II, имя которого стало бессмертным в выражении “потемкинские деревни”. Пушкин пишет: “Стоит напомнить ... о славной расписке Потемкина, хранимой доныне в одном из присутственных мест государства. Потемкин послал однажды адъютанта взять из казенного места 100000 рублей. Чиновники не осмелились отпустить эту сумму без письменного вида. Потемкин на другой стороне их отношения своеручно приписал: *дать, ебёна мать*”.

В “Телеге жизни” баре, в сущности простые смертные, так обращаются к русскому Хроносу, нимало не думая, с кем они имеют дело. Сравнившееся стихотворение Гете образует явный контраст. Оно обширно: против 16 пушкинских, в нем 41 строка. В почтовой карете (Postchaise) едет утонченный эрудит и эстет, словно в бреду шепчущий изысканные слова сравнений между меняющимися дорожными картинками и внутренним состоянием души — души эпохи чувствительности (das Zeitalter der Empfindsamkeit), главное произведение которой, “Страдания молодого Вертера”, написано в том же году. Вожжи и сигнальный рожок (нарушение принципа беззвучности времени!) держит Кронос, седок прибавляет к его имени фамильярное обращение Schwager, “свояк”, принятое у студентов германских университетов по отношению к нестудентам, в противоположность тому, что друг друга студенты называли *братьями*.

Что выше, что ниже по шкале прекрасного? Пушкин ответил: “Не решу, какой словесности отдать предпочтение, но есть у нас свой язык; смелее!” (“О французской словесности”, 1822). И еще: “Только революционная голова, подобная Мирабо и Петру, может любить Россию, так, как писатель только может любить ее язык. Все должно творить в этой России и в этом русском языке” (“Заметки и афоризмы”, 1823). “Ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялись — метафизического языка у нас вовсе не существует” (“О причинах, замедливших ход нашей словесности”, 1824).

В. В. Виноградов находил, что вся лексика “Телеги жизни” не выходит из сферы просторечия, “кроме фразы *презирая лень и негу*”<sup>37</sup>. Верно, сегодня мы интуитивно ощущаем *негу* как черту утонченной дворянской культуры, французский импорт в суро-

вую русскую реальность. Необходимо принять во внимание то, что отчетливо определилось уже после В. В. Виноградова: *нега* — отнюдь не галлицизм, на устах у простого человека древней Руси были слова *нѣга*, *нѣговати(са)*, *нѣжный* и дохристианское личное имя *Нѣжата*<sup>38</sup>. Словарь Даля добавляет к этому не резавшую крестьянское ухо поговорку “жил в неге, а ездил в телеге”<sup>39</sup>. Пушкину и его современникам эта народность понятия *неги* была, вероятно, ощутима, ведь от старых истоков русского просторечия они были отделены всего лишь барьером эпохи Мирабо и Петра I, русское крестьянство в основном продолжало оставаться самим собой и сохраняло в себе, в своем языке традиции ушедших веков.

Не менее древни входящие в словарный запас не только церковных книжников слова *лѣнь*, *лѣнивый*, *лѣность*, *лѣнити са*, история которых начинается с дописьменной, праславянской эпохи.

Понятия *лень* и *нега* — как раз те факторы, которые называются на восприятии времени человеческим сознанием, словами *лень* и *нега* Пушкин так искусно и естественно сумел — через отрицание — изобразить во второй строфе “Телеги жизни” сжатие времени молодым нетерпением и справился с трудностью, вытекающей из того, что “метафизического языка у нас вовсе не существует”. Для этого понадобилось единственное слово отнюдь не просторечного, безукоризненно книжного стиля — деепричастие от переходного глагола *презирать*. Известно общее правило: приставка *пре-* (заимствование из старославянского языка, соответствующее исконно русскому *пере-*) “в литературном языке и поэтической речи встречается гораздо чаще, чем в народной речи”<sup>40</sup>.

Конечный результат изображения потока времени в “Телеге жизни” не уступает интеллектуальному уровню стихотворения Гете, писавшего на литературно отделанном языке страны философов. Пушкин сумел лаконично сказать и то, чего нет у Гете: один и тот же человек в молодом, зрелом и старческом возрастах ощущает скорость потока времени меняющейся. В молодости хочется подгонять движение, зрелый чувствует, что хорошо бы его сдерживать, а старику видится, как злобный ямщик, уже нимало не интересуясь его пожеланиями, молча привстал и *гонит* (то есть вытягивает по спинам кнутом) и без того бешено мчащихся лошадей. Это — единственная в своем роде задача на образительность для композитора, берущегося положить стихи на музыку — как раз то искусство, что живет, в отличие от прочих, не в пространстве, а во времени, и мгновенно умирает при остановке звучания.

Присмотримся поближе к ямщику. Кем был этот бессмертный старик, прежде чем принять обманчивый облик русского мужика, какова его родословная? Знание прошлого должно помочь разобраться в его настоящем — настолько неясном, что в статье “время” “Словаря языка Пушкина” стиху

Ямщик лихой, седое время

нашлось место в рубрике “длительность бытия”, в едином ряду из 448 случаев употребления слова, выпадающих или якобы выпадающих под такое определение<sup>41</sup>.

Представления древней Руси о времени, отразившиеся в памятниках письменности, не содержат никаких намеков, из которых реконструировалась бы фигура возницы как персонафицированного времени — даже в том случае, когда для движения времени дан близкий к искомому образ конного ристания (“югда жизни скорюю съконьчанию разумью и лѣтъ коньскы текоущь кроугъ”<sup>42</sup>). Так — в памятниках переводных с греческого языка, основанных на заимствованном в законченном виде христианстве. Настойчивые усилия советских ученых по реконструкции системы дохристианских воззрений на природу тоже не выявили никого в древнерусском пантеоне, кто мог бы претендовать на роль бога времени. Вряд ли это можно объяснить ничтожным количеством уцелевшего материала, ведь несравненно более полно известный пантеон греческой античности, так много значивший для тематики европейского искусства и литературы нового времени, тоже являет необычную картину: богам положено было иметь святилища, им воздавались культовые почести, приносились умиловительные жертвы, но ничего этого для Хроноса не было. Если так, то бог ли он? Античные тексты противоречиво отвечают на этот вопрос. У Пиндара Хронос — *ὁ πάντων πατήρ*, “всех отец” (Ода 2,19), у Софокла — *εὐμαρῆς θεός*, “легкий на руку (т.е. всемогущий) бог” (“Электра” 179), у орфиков — бог с внешностью монстра<sup>43</sup>, последнее заострено у Симонида, употребившего выражение “зуб времени”<sup>44</sup>. Но столь ответственный в сакральном отношении текст как эпиграфия павшим в Херонейском сражении (338 г. до н.э.) начинается словами *ὦ Χρόνε, παντοίων θυητοῦς πανεπίσκοπε δαίμων*<sup>45</sup> (О Хронос, всевидящий демон...), и хотя слово *δαίμων* нередко понимают как синоним для *θεός* “бог”, строгого тождества значений этих слов все же не существовало, а разница не была постоянной величиной, в эллинистический период демоны мыслились как существа не столь высокого порядка, как боги<sup>46</sup>.

В рамках одной и той же культуры такие достаточно абстрагированные понятия как боги и демоны имеют один характер у философов, другой у жрецов, третий у поэтов; единства понимания здесь не бывает, а каким именно было и как эволюционировало это понимание в давнюю эпоху, определить далеко не всегда возможно. “Задача филологии состоит в том, чтобы силой науки снова оживить ту прошедшую жизнь — песню поэта, мысль философа и законодателя, святыню храма, чувства верующих и неверующих, пеструю сутолоку на базаре и в порту, землю и море, людей в их труде и в их игре. Здесь, как и во всякой науке,— а выражаясь по-гречески, во всякой философии — удивление перед непонятым является началом, а чистое, делающее счастливым созерцание понятого во всей своей истинности и красоте есть цель”<sup>47</sup>. Счастливей случайности

теория времени обязана тем, что известна живая сценка на южном базаре, мастерски запечатленная в эпиграмме, приписываемой эпикурейцу Филодему (I в. до н.э.):

*Τὴν πρότερον θυμέλην μήτ' ἔμβλεπε μήτε παρέλθης·  
νῦν ἄλαγε δραχμῆς εἰς κολοκορδόκολα.  
καὶ σῦκον δραχμῆς ἐν γίνεται ἤν δ' ἀναμείνης,  
χίλια τοῖς πτωχοῖς ὁ χρόνος ἐστὶ θεός<sup>48</sup>.*

(На первые фрукты не тарачи глаза и не лезь, а иди со своей драхмой за яством из кишок. За драхму будет всего одна фи́га; но потерпи, скоро будет тысяча фиг: для нищих вре́мя — бог).

Последнюю фразу ученый издатель сопроводил примечанием: “Пословица”<sup>49</sup>.

Эта насмешка по адресу Хроноса стала возможной не в последнюю очередь потому, что не надо опасаться мести разгневанного бога, представление о нем было для древнего грека уж очень неуловимым, проблематичным, как и представление о собственном времени. Платон учил, что мир чувственно воспринимаемых вещей есть не что иное как несовершенное отражение совершенного мира идей, и соответственно этому Хронос является отражением зона (“Тимей” 37d). Более понятной проблема времени от этого не стала; вообще замечено, что греческий ум тяготел к категориям пространства, а не времени — в отличие от ума древних семитов, где все наоборот<sup>50</sup>.

Представление об зонах вошло в понятийный аппарат античной философии, оно подразумевало у слова *αἰών* два смысла, временной и пространственный<sup>51</sup>.

Так было и в Новом завете, написанном на греческом языке эллинизированных иудеев, однако то обстоятельство, что этим словом особенно широко пользовались гностики, привело к его компромстации после осуждения гносиса церковью<sup>52</sup>. Именно космогонические системы языческого и христианского гносиса развили в понятия зона своеобразное сочетание пространства, времени и лица<sup>53</sup>.

Гносис древних был подавлен, чтобы возродиться в эзотерических учениях нового времени — прежде всего в масонстве, к которому были причастны авторы стихотворений “An Schwager Kronos” и “Телега жизни”. В том же русле умственного движения находится завершающая персонификация времени — на Парнасе серебряного века русской поэзии, в апокалиптических строках Александра Блока:

И час настал. Свой плащ скрутило время,  
И меч блеснул, и стены разошлись.  
И я пошел с толпой — туда, за всеми,  
В туманную и злую высь.

(“Забывшие Тебя”, 1908)

Здесь очеловеченность времени обозначена предельно скупой и лишь косвенно, древним славянским словом *плащ* (плащ — есть уже в Супрасльском кодексе X в.). Оно угадывается как стоящее на земле во весь рост, о *телеге* речи нет и, видимо, быть не может. Но и Пушкин не так прост, как это покажется из сравнения с гордым Блоком неискушенному читателю.

Уже В. В. Виноградову казалось, что пушкинский образ следует обосновать исторически и что он “вероятно, находится в связи с “одноколкой прыткой жизни” князя П. А. Вяземского, но “простонароднее”, чем выражение Вяземского”<sup>54</sup>. Подразумевалось ученым стихотворение “Москва 29-го декабря 1821 года”, написанное для частного поздравления некоей Екатерины Николаевны — как сейчас предполагают, Карамзиной — и вряд ли доступное ссыльному Пушкину:

Да, кстати, сделав три поклона  
Я вас поздравляю с сыном Крона  
Иль с Новым годом, все равно!  
Пусть жребий с счастьем заодно  
Прядет в нем ваши дни из шелка,  
Пусть прыткой жизни одноколка  
По свежим бархатным лугам  
Везет вас к пристани покойной!

Еще один прецедент, указываемый В. В. Виноградовым — строки стихотворения В. А. Жуковского “Мечты” (1812):

И быстро жизни колесница  
Стезю младости текла;  
Ее воздушная станица  
Веселых призраков влекла.

*Веселые призраки* в этой прекраснородушной картине — Любовь, Счастье, Слава и Истина, а *жизни колесница* — точная копия немецкого выражения *des Lebens Wagen* из стихотворения Шиллера “Die Ideale” (1796), вольной переделкой которого и были “Мечты” Жуковского.

В александровской России уже имелись филологи, способные назвать первоисточник образа *колесницы времени* в европейской поэзии, первым из них был знакомый Пушкина С. С. Уваров, в 32-летнем возрасте ставший президентом Академии наук (1818). За год до этого он выступил в Петербурге с монографией о Нонне Панополитанском (V в. н.э.), написанной на немецком языке, с почтительным посвящением старому Гете<sup>55</sup>. Как раз у Нонна изображен ринувшийся с небес вседержитель Зевс

*ἑξ ὀρέωνος πτερόεντι Χρόνου, [или: Κρόνου] τετράζυγι δίφρω  
ἵπλοι δὲ Κρονίουτος ὀμβύζυγες ἦσαν ἀήται.*

(*Μονωτικά* II, 422–423)

(восседающий на крылатой квадриге Хроноса [вариант: Кроноса], конями же Кронииона были вместе запряженные ветры).

Наиболее вероятно однако, что стадия углубленного разыскания литературных прецедентов в творческом акте создания “Те-

леги жизни” отсутствовала, причем не только по одесским библиотечным условиям 1823 г. *Телега* и сама по себе способна вызвать очень серьезные размышления. Это о ней напишет Гоголь в “Мертвых душах”, начинавшихся по сюжету, заданному Пушкиным: “И не хитрый, кажись, дорожный снаряд, не железным схвачен винтом, а наскоро живьем, с одним топором и долотом, снарядил и собрал тебя ярославский расторопный мужик. Не в немецких ботфортах ямщик: борода да рукавицы, и сидит черт знает на чем; а привстал, да замахнулся, да затянул песню — кони вихрем, спицы в колесах смешались в один гладкий круг, только дрогнула дорога да вскрикнул в испуге остановившийся пешеход”.

Глубокая архаика этого объекта русской материальной культуры поразила воображение французов, увидевших телеги во время наполеоновской эпопеи и тогда же, в 1812 г., принявших слово без перевода, в форме *la télége*, во французский язык<sup>56</sup>. Позже Жюль Верн объяснит эту реалию: “*Le télége n'est qu'un véritable chariot découvert, à quatre roues, dans la confection duquel il n'entre absolument rien que du bois... Rien de plus primitif, rien de moins confortable, mais aussi rien de plus facile à réparer, si quelque accident se produit en route*” (“*Michel Strogoff*”, 1876). (Телега — это всего лишь настоящая открытая повозка на четырех колесах, в изготовлении которой не применяется абсолютно ничего кроме дерева... Ничего более примитивного, ничего менее комфортабельного, но вместе с тем и ничего более простого для починки, если какая-нибудь поломка случится в пути).

Существенная конструктивная подробность этой простоты — *облучок*. Не зная доподлинно, что это такое, нельзя быть уверенным в правильном понимании картинности строк

Ямщик лихой, седое время,  
Везет, не слезет с облучка.

В лексикографии есть противоречия в истолковании этой реалии. Обычно пишут, что *облучком* было оборудованное сидение впереди повозки, вопреки Далю, по которому облучок — “боковой край ящика или кузова”, и сидеть на облучке, на облучке — это “боком, свесив ноги”<sup>57</sup>. Диалектолог В. Я. Дерягин, зорко подметив, что мужик в знаменитом гоголевском описании тройки сидит “Бог знает на чем”, обосновал правоту Даля: “У русских саней, телег, в отличие от европейских повозок, нет и никогда не было специального сидения для кучера. *Облучком* (отсюда уменьшительное — *облучок*) и сейчас в деревнях называют жердь, которая крепится по верхнему краю борта саней или телеги”<sup>58</sup>. Диалектологи, публикуя впоследствии материал народных говоров, как бы не заметили этого объяснения и вернулись к концепции некоего передка, именуемого облучком, облучком, ничем ее, впрочем, не доказывая<sup>59</sup>. Отсутствие аргументации у противников В. Я. Дерягина оставляет его прочтение пушкинского стиха непоколебимым. Ямщик,

умеющий с занятыми руками не слететь с облучка на косогорах и в оврагах российского бездорожья, выглядит особенно лихим, даже заливхватским.

Позже — вероятно, под впечатлением законченного Гнедичем перевода “Илиады” — Пушкин шутя назвал русских ямщиков Автомедонами (имя гомеровского героя, правившего колесницами Ахилла и Патрокла, употребляли как нарицательное Овидий, Цицерон, Ювенал) и признал за ними способность мчаться, как мы бы сейчас сказали, со сверхзвуковой скоростью:

Автомедоны наши бойки,  
Неутомимы наши тройки,  
И версты, теща праздный взор,  
В глазах мелькают как забор.

(“Евгений Онегин” VII,35)

Последний стих сопровождается авторским примечанием: “Сравнение, заимствованное у К\*\*, столь известного игривостию воображения. К.. рассказывал, что, будучи однажды послан курьером от князя Потемкина к императрице, он ехал так скоро, что шпага его, высунувшись концом из тележки, стучала по верстам, как по частоколу”.

Эту живописную гиперболу дополнила другая, имеющая ту изобразительность, которая воспринимается не глазом, а всеми фибрами души: когда рванулась вперед знаменитая гоголевская тройка, то *дрогнула дорога*. К тому же, какая дивная звукопись, с резонирующим повторением звуков!

Размышляя над изменчивым и стабильным среди вещей окружающего мира, художник слова неизбежно задумывается над природой слов, обозначающих вещи. Много ли Пушкин записал вопросов к еще не существовавшему этимологическому словарю русского языка? Нет, вопрос отыскивается единственный, причем как раз по обсуждаемой нами теме: “Пишут: тѣлега, телѣга. Не правильное ли: телега (от слова телец — телеги запряжены волами)?” (“Опровержение на критики”, 1830). К этому примыкает восклицание Гоголя в финале “Мертвых душ”: “Эх, тройка! птица тройка, кто тебя выдумал?”

Объяснить происхождение слов и вещей — дело филологов и археологов, в данном случае далекое от завершения. Этимологический вопрос, поставленный Пушкиным, оказался ключевым, здесь сходятся в одну точку многие проблемы истории культуры, в том числе и философии, которая постигает природу времени, стремится узнать, что же такое время. Языковеды, со своей стороны, неоднократно возвращались к вопросу о природе слов, которыми обозначается время. Время — феномен один для всех культур, но в каждом языке именуемый по-своему, со своей семантической мотивацией; далеко не для каждого языка проясненной. Это и понятно: слова с темпоральным значением особо архаичны, окружающие их словообразовательные связи могли и размыться. В отношении слова *время* большинство исследователей сходятся на том, что “*время*... родственно древнеиндийскому *varita* (средний род) — “колея, рытвина, дорога,



желоб", сюда же *вертеть*"<sup>60</sup>. Если так, то в понятии *время* издревле сомкнулись понятия *дорога*, *вращение* и *колесо*, последнее было величайшим изобретением человечества, не имеющим себе равных по простоте, полезности и не подсказанное формами природного происхождения<sup>61</sup>.

Изобретение колеса состоялось где-то в IV тысячелетии до н.э.; чтобы стать пригодным в качестве элемента средств передвижения по бездорожью, ему надо было сбросить вес, из массивного сплошного диска превратиться в ажурную конструкцию из ступицы и обода, соединенных спицами. Она была создана не ранее рубежа между III и II тысячелетиями до н.э.<sup>62</sup>

Примерно с 1600 г. до н.э. легкие одноосные колесницы начали распространяться во всех развитых культурах от Средиземноморья до Китая как средство ведения боя. Колесный транспорт существенно ускорил до этого очень неторопливый ход всемирной истории<sup>63</sup>. Хорошо документированная история Древнего Египта наводит на мысль, что чуткий на все сакральное склад архаического ума был способен к пониманию того, что фактор колесницы полностью меняет прежнюю последовательность в сцеплении повседневных событий, а значит и результат событий и в той или иной степени даже состав действующих лиц на каждом срезе движения времени. Архаический ум должен был уловить в абстрагированном понятии о движущемся экипаже нечто достойное удивления и поклонения, принадлежащее миру горнему. Эту догадку мы выводим из того, что высокопоставленный египетский сановник изображался передвигающимся на колеснице и в тех ситуациях, когда проще и естественнее было бы пройти пешком<sup>64</sup>. В Риме до исхода II в. н.э. никто не решился бы взобраться на колесницу в черте города, не имея какой-то функции в церемониале публичного культа<sup>65</sup>. В древнеиранском материале, прослеживаемом на глубину примерно до 800 г. до н.э., наблюдается существование священной колесницы, на которую никто не был вправе взойти, даже и возничий, хотя сидение на ней имелось — для некоего невидимого и бестелесного божества<sup>66</sup>.

Пусть так, но какое это может иметь отношение к пушкинскому стихотворению "Телега жизни"? Не благоразумнее ли шествовать туда и обратно по выверенным путям пушкинской и нашей современности, перифразировать надежные концепции пушкиноведения, согласно которым у Пушкина дело касается "вопроса о состоянии русского транспорта и возможных перспектив его развития", потому что "дорожная тема", как известно, была излюбленной в русской поэзии. Пушкин откликнулся на нее не раз в ряде своих стихотворений от "Телеги жизни" (1823) до "Дорожных жалоб" (1829)"<sup>67</sup>! Особенно перспективен путь, подсказанный Б. П. Городецким: "Вряд ли Пушкин, так еще недавно тяжело переживший крушение надежд на победу революции, что отразилось в таких стихотворениях, как... "Телега жизни", ...мог в конце 1824 г. думать даже в самой общей форме о будущей победе декабристов, когда вопрос о выступлении не ставился в повестку дня даже и руководителями движения"<sup>68</sup>. Так же убедительно мыслила о "Телеге жизни" и

А.Д.Григорьева, более всего озабоченная выявлением связи между Пушкиным и С. Я. Маршак<sup>69</sup>.

И все же обращение к архаике, даже если ее открытие наукой не подоспело к написанию “Телеги жизни”, правомерно и имеет принципиальное значение. На формирование замысла Пушкина влиял не Маршак, а культурный субстрат ушедших эпох, осознаваемый и не осознаваемый. Есть разница между состояниями чуткой души большого художника, когда он находится на не имеющей археологического прошлого территории Петербурга или на впитавшей античную культуру, а затем одичавшей земле Северного Причерноморья. В жилах этой земли не иссякает влага, способная питать новые поколения могучих дубов. Дубы тем и отличаются от грибов, что их бытие зависит не только от дождей, даже в засушливое время они втягивают влагу из глубин.

Это относится не только к Причерноморью. Навеки умолкла доисторическая Фатьяновская культура (I половина II тысячелетия до н.э.), простиравшаяся от Балтики до Волго-Камья, но в принадлежащем ей Балановском могильнике, раскопанном после Пушкина, нашлась керамическая модель тележного колеса, редчайший предмет на археологической карте Евразии<sup>70</sup>, это свяжется в сознании историка с тем, что Фатьяновская культура — часть культуры шнуrowой керамики, культуры предков славян, балтов, германцев, и следовательно, телега была в славянском обиходе с самого начала и даже раньше. Эта архаика спроецировалась на небо; многие этносы, от древнейших ближневосточных до сибирских, называли созвездие Большой Медведицы словом, буквально означаящим “телега, воз, колесница”<sup>70а</sup>. Принцип преемственности действует подчас невидимо: историки техники искренне удивились, обнаружив, что ширина железнодорожной колеи, принятая в Западной Европе (1435 мм), равна расстоянию между колесами телеги античного Средиземноморья<sup>71</sup>, хотя в XIX в. создатели железнодорожного транспорта, вычисляя конструктивный оптимум ширины колеи для устойчивости движущегося вагона, руководствовались уравнениями теоретической механики, а не данными археологии. Со своей стороны, создатели древних телег, будучи чистыми практиками, не знали уравнений теоретической механики. Совпадение нового и древнего размеров колеи — чудо преемственности, состоявшееся помимо воли действующих лиц.

Как раз те места, где написана “Телега жизни”, в античности были средоточием скифов, настолько привычных к этому виду транспорта, что греческие авторы называли их “живущими на повозках”<sup>72</sup>, подразумевая под этим четырехколесные хозяйственные телеги. Запрягали в скифские повозки, как и в греческие, волов<sup>73</sup>; греки применяли для этой цели и мулов. Конская тяга подобала двухколесным боевым колесницам, вмещавшим одного воина с метательным оружием и возницу, управляющего конями.<sup>74</sup>

Древняя телега называлась по-гречески *ἡ ἄμαξα*, в этом слове этимология находит два компонента — наречие (или предлог) *ἄμα* “вместе, совместно” и имя *ἄξων* “ось”<sup>75</sup>. Как она называлась у скифов — неизвестно. Затем на историческую сцену выходит слово *телѣга*.

Ориенталист К. Г. Менгес провел обширное и выдающееся по лингвистической учености исследование, показавшее производность древнерусского слова *телѣга* от древнемонгольского *tälägän*. "Оно могло быть заимствовано, без сомнения, лишь православнославянами, от которых позже перешло в другие славянские языки"<sup>76</sup>; старшее письменное свидетельство — вступительная статья "Повести временных лет", сообщающая, как в давние для летописца времена завоеватели аvarы глумились над славянскими женщинами западного племени дулебов: "аще поѣхати будаше ѿбѣрину • не дадаше въпрачи кона • ни вола • но ведаше въпрачи 3 ли 4 ли 5 ли женѣ в телѣгу"<sup>77</sup>. Полагая, что так было около 563 г., К. Г. Менгес находит здесь "единственное, но очень важное указание, что к тому времени слово вошло в употребление у славян, причем непосредственно от монголоязычного народа"<sup>78</sup>.

В "Слове о полку Игореве", ради которого и было предпринято исследование К. Г. Менгеса, телега выступает как реалия половецкого быта: "А Половци неготовами дорогами побѣгоша къ Дону Великому; кричать тѣлѣгы полунощи, рци, лебеди роспущены". Нерусская этническая принадлежность реалии очевидна и в статье 1240 г. Ипатьевской летописи по списку первой четверти XV в., сообщающей подробности осады Киева ханом Батыем, когда "не бѣ слышати" людям друг друга "шт(ъ) гласа скрипанити телѣгъ его • множества ревенити вельблѣдъ его • и рѣжанити штъ гласа стадъ конь его"<sup>79</sup>.

И все же этимология, выдвинутая К. Г. Менгесом и никем не оспариваемая, с нашей точки зрения уязвима. Все три древних контекста не содержат никаких гарантий того, что древнерусские авторы оперировали восточным лексическим заимствованием, а не нейтральным словом, применимым для названия повозок безотносительно к их этнической принадлежности. Принимать запись, сделанную мнихом Лаврентием в 1377 г., за "очень важное указание" на то, что к 563 г. слово *телѣга* "вошло в употребление у славян, причем непосредственно от монголоязычного народа", значило бы примерно то же самое, что отыскивать в языке наших современников очень важные и безапелляционные указания на мотивы выбора слов автором "Слова о полку Игореве", дистанция во времени будет такой же. Положение мниха Лаврентия было даже еще более неуверенным, поскольку его справочная библиотека не шла ни в какое сравнение с нашей, а сами аvarы уже к моменту возникновения славянской письменности считались исчезнувшим народом<sup>80</sup>.

Конечно, история знает случаи, когда свое, исконное слово вытесняется заимствованным синонимом. Так случилось, когда из старославянского имени *коло* (родительный падеж — *колесе*) образовались русское *коляска*, французское *calèche*, итальянское *calesse*, немецкое *Kalesche*. Закрытым для заимствований из монгольского языка был христианский заповедник славянской культуры — язык церковных книг. В них протоиерей-составитель "Словаря церковнославянского языка" слова *телѣга* не обнаружил, но преодолел этот досадный факт нарушением своих

принципов отбора источников, включил телегу в “Словарь”, обосновав ее цитатой из “Слова о полку Игореве”<sup>81</sup>.

И все же по меньшей мере однажды телега попала в перевод Библии. Сделал это белорусский просветитель Франциск Скорина в изданной им “Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова” (Прага, 1517), где стих 33,5 выглядит так: Осер(ь)диа челоуѣка безумнаго сут(ь) тѣко коло в телезе. Чешская первопечатная Библия (Прага, 1488) имеет здесь *kolo wozne*, Вульгата — *gota saggi*, Септуагинта — *τροχὸς ἀμάξης*. Это первый случай, когда телега соотносена с иноязычными эквивалентами. Замечательно, что во всех случаях, когда в Септуагинте встречается ἡ ἄμαξα, Вульгата передает это слово через *plaustrum*, за единственным исключением: как раз стих Сирах 33,5 в целях усиления экспрессии неодобрения безумца перешел на варваризм *saggius* (слово, заимствованное римлянами у галлов<sup>82</sup>). Чешская первопечатная Библия не делает различия между *plaustrum* и *saggius*, везде переводя эти слова как *wooz*. Скорина осуществил точную дифференциацию: у него везде латинскому *plaustrum* соответствует *возъ*, а варварское *saggius* соответствует телезе. В связи с этим уместно спросить, что сообщает ничего не подозревающий о действиях Скорины Пушкин князю П. А. Вяземскому как раз в месяцы, когда писалась “Телега жизни”: “Я желал бы оставить русскому языку некоторую библейскую похабность. Я не люблю видеть в первобытном нашем языке следы европейского жеманства и французской утонченности. Грубость и простота более ему пристали. Проповедую из внутреннего убеждения, но по привычке пишу иначе” (письмо из Одессы в Москву, 1-8 декабря 1823).

Скудость сведений об аварах и дулсбах (в отношении последних нет уверенности, что они были славянами<sup>83</sup>), незнание языка обоих этносов делают догадку о заимствовании аварского слова славянами, да еще в момент, определяемый с точностью до одного года, весьма шаткой. Для Великого переселения народов движение людей, вещей и слов поддается реконструкции только в общих чертах, телега не исключение: этимология монгольского *tālāgān* неизвестна<sup>84</sup>. Может быть, не славяне заимствовали монгольское слово, а монголы — славянское? Возражение О. Н. Трубачева: “Попытка обязательно отстоять славянство слова телега наталкивается на непреодолимые препятствия: слово это темное со славянской языковой точки зрения, его варианты в разных славянских языках, (болг. талига и т.п.) не укладываются в известные закономерные отношения исконно родственных слов”. Но культура Северного Причерноморья, какой ее застало Великое переселение народов, вряд ли нуждалась в заимствовании лексики гужевого транспорта, местные ресурсы имели высокий технический уровень, ориентированный на средиземноморские образцы. Консерватизм местных наименований поддерживался тем, что Северное Причерноморье тоже усматривало в идее повозки нечто сакральное, скифам было ведомо иранское представление о священной повозке без седока, о которой речь была выше.

В нумизматической литературе известны чеканившиеся в Ольвии (античном городе-государстве на правом берегу Буга при впадении его в Буго-Днепровский лиман) где-то между 140-110 гг. до н.э. монеты скифского царя Скилура<sup>85</sup>. Эти монеты замечательны тем, что на их обратной стороне изображена четырехколесная скифская телега; это изображение бегло упоминается в контексте реконструкции религиозных представлений скифов<sup>86</sup>, реконструкции чрезвычайно трудной, поскольку скифы не оставили никаких письмен.

Основоположник ольвийской нумизматики археолог И.П.Бла-рамберг был в числе одесских знакомых Пушкина и принимал его в своем доме<sup>87</sup>; даже при полном отсутствии данных о содержании их бесед мы вряд ли ошибемся, допустив, что это общение не осталось без последствий для исторического кругозора молодого поэта, что оно тоже обостряло в Пушкине художественное переживание *чувства места*. И до южной ссылки, и после нее извечная *телега* смотрится иначе, чем близ Одессы:

... дело в том,  
Что степь нагая там кругом,

а строящийся прекрасный город (*где все Европой дышит, веет*) при дожде просто и естественно возвращается к тому, что здесь бывало и до нашей эры:

Кареты, люди тонут, вязнут,  
И в дрожках вол, рога склона,  
Сменяет хилого коня.

(“Отрывки из Путешествия Онегина”, 1825)

Попытки интерпретации смысла изображения телеги на монетах Скилура предпринимались неоднократно. Последнее, самое развернутое и наиболее убедительное решение головоломки осталось незамеченным в упоминавшейся выше советской исторической литературе. Предложил его немецкий ученый П. Кальмайер, сумевший опознать в нечеткой горизонтальной черте над колесами не поклажу, а облучок (*das waagrechtete Gcländcr*)<sup>88</sup>. “Итак, мы еще раз имеем перед собой пустую телегу, и ничего не препятствует ее истолкованию в смысле нашей повозки для богов”<sup>89</sup>.

Кто из богов мог бы считаться обладателем этой телеги — вопрос, оставленный П. Кальмайером без ответа. Однако обращает на себя внимание, что в широком контексте его выкладки фигурируют такие примеры из колыбели цивилизации — древнего Двуречья, когда пустые телеги используются в ритуалах празднования нового года<sup>90</sup>. Не дает ли нам именно это обстоятельство — тема празднования — право предположить, что владелец пустой телеги — неуловимый, невидимый бог времени, приходящийся пращуром таинственному пушкинскому ямщику?

Ведь *новый* год — понятие темпоральное, момент начала отсчета времени по годовому кругу.

Такое решение задачи будет грандиозным удревнением первого случая появления образа Хроноса как обладателя колесницы, пока на таких правах выступала словесная картина, которую написал александриец V в. н.э. Нонн Панополитанский, мы ее цитировали выше (с. 168). Элемент неуверенности вносится различием рукописей поэмы Нонна, одни из них называют обладателя колесницы Хроносом, а другие — Кроносом. Кого имел в виду сам Нонн, остается тайной.

Делая допущение о невидимости присутствующего божества, мы не вступаем в противоречие с феноменологией религии, ведь, по слову Гете, “вера есть любовь к невидимому” (Glaube ist Liebe zum Unsichtbaren). Божество всегда мыслилось способным принимать любой облик или становиться невидимым, меняя эти состояния по своему желанию. Для божества времени способность быть невидимым приложена и подавно, сама природа времени к этому располагает. Человек о невидимости только мечтал, запечатлел эту мечту уже Платон мифом о Гигесе, имевшем счастье найти волшебное кольцо, делающее своего обладателя невидимым (“Республика” 2,359d-360b)<sup>91</sup>.

Что значит в гекзаметре Нонна выражение *квадрига Хроноса* (или Кроноса), подразумевает оно присутствие Хроноса (или Кроноса) в квадриге или же Зевс сам правит чужой квадригой? Естественнее допустить первое — в том же смысле, в каком за много веков до Нонна его соотечественники, изображая фараона в боевой колеснице, не ставили рядом с фараоном никого, что было художественной условностью, поднимающей значительность царственной особы<sup>92</sup>. На самом деле нельзя одновременно держать в руках и вожжи, и оружие, возница был непременно компонентом ансамбля.

Специфика изображения в нумизматике заключается в том, что лицевая и оборотная стороны монеты и самостоятельны, и составляют одно целое. Если на лицевой стороне изображен царь Скилур, а на оборотной стороне — пустая телега, оба изображения можно понимать как замысел того же порядка, что и ирреальное изображение колесничегонителя фараона.

В художественном тексте названия вещей обрастают определениями. Структура и качество определений — настолько существенные признаки творческого результата, что по известному определению академика А. Н. Веселовского “история эпитета есть история поэтического стиля в сокращенном издании”<sup>93</sup>. В пушкинском стихотворении *телега* фигурирует четырежды — чаще, чем другие имена. Этим словом начинается заглавие стихотворения; здесь, в заглавии, при нем такое определение, что осязаемая предметность *телеги* сразу превращается в нечто совсем другое. *Телега жизни* — это не одна из телег, и вообще не телега. Такого еще не бывало, но после Пушкина стало возможным, и чеховский герой скажет: “Она и мила, и прелестна,— кто спорит? Но она перевернула телегу моей жизни” (“Рассказ неизвестного человека”, 1893). В заглавии пушкинского стихотворения от *телеги* остались вечность, простота и та

самая народность, которая впоследствии, уже в николаевское царствование, будет поставлена в качестве одного из ориентиров духовной жизни общества и войдет в триединую формулу “православие — самодержавие — народность”. Народность телеги жизни — в ее универсальной применимости к каждому русскому человеку, к любому из тех, кто входит в емкое понятие “мы” (самое частое слово в стихотворении, употреблено пять раз). Этот символ народности — художественное открытие, сделанное Пушкиным. Его нет в стихотворении Гете “An Schwager Kronos”, где собственно экипаж не назван ни разу каким бы то ни было словом. Впоследствии по поводу блоковских строк

Земное счастье запоздало  
На тройке бешеной своей  
(“Она, как прежде, захотела”, 1908)

В. М. Жирмунский напишет, что “Блок подновляет старую метафору, вводя символический образ “тройки”, уносящей счастье (ср. для истории этой метафоры стихотворения “Телега жизни” Пушкина и “Ямщику Кроносу” (“An Schwager Kronos” Гете))”<sup>94</sup>. В подновленной метафоре Блока есть своя художественная сила, но та степень народности, какая была в пушкинском варианте, оказалась недосягаемой, да она и не была целью поэта XX в. Петербургская тройка несет в себе приметы элитарности седока, тогда как в навеки сработанной телеге — все “мы”.

В первой строфе телега характеризуется по признаку, который болс всего ценим мужиками, тонко знающими предмет — по легкости хода. Этот технический параметр, действительно, не зависит от веса поклажи (под древним словом *бремя* не может подразумеваться вес седока, толстого или тощего, основное назначение телеги — транспорт хозяйственных грузов). Позже, в 1829 г., старший друг Пушкина Н. И. Гнедич выразил легкость хода телеги несколько искусственным прилагательным — в описании того, как троянским царем Приамом снаряжался выкуп за убитого сына (“Илиада” XXIV. 263-276):

“Долго ли будете вы снаряжать колесницу и в короб  
Скоро ли вложите все, чтобы мог я немедленно ехать?”

Так говорил,— И сыны, усташася угрозы отцовою,  
Бросились быстро и вывели муловый воз легкокатный,

.....  
После, нося из покоев, на муловый воз легкокатный,  
Весь уложили за голову Гектора выкуп бесценный.

Воз легкокатный приходится в первом случае на *ἄμαξαν εὐτροχόν*, буквально “телегу благоколесную” гомеровского оригинала, во втором случае русскому выражению соответствует образ *εὐξέστης ἀλήτης*, буквально “телеги хорошо выструганной”, что вряд ли относится к ее ходовой части. Архаическая практика выразила в эпитете *εὐτροχός* (или *εὐκυκλός*, — “Одиссея”, VI, 58.70.72, точно переведено Жуковским как “на быстрых ко-

лесах", "быстроколесная") следующее. При прочих равных условиях телега стронется с места и будет продолжать движение тем легче, чем будут ближе к геометрическому идеалу окружность колеса, перпендикулярность оси по отношению к плоскости колеса, соосность обода и ступицы, соосность правого и левого колес каждой пары, параллельность осей передней и задней пары. Чем точнее удавалось соблюсти эти конструктивные условия, тем в большей степени к телеге подходил эпитет *εὐτροχός*, тем больше она была *на ходу легка*. На раннем этапе технологии этого достигали изготовлением колесных пар, неподвижно соединенных со своей осью, она вращалась вместе с колесами.<sup>95</sup> Так было в библейских телегах, как в этом можно убедиться по продолжению стиха, который мы цитировали выше: *Осер(ъ)диа челоуѣка безумнаго сут(ь) ѡко коло в телезе, и ѡко ось обращающаася мышлениа его* (Сирах 33,5). Не от этого ли стиха происходит странный ход мысли во французской терминологии, где свободно вращающееся на своей оси не скрепленное с нею колесо называется *la roue folle*, буквально "безумное колесо"?

Телеги пушкинской эпохи были на ходу легче архаических благодаря смазке дегтем, заодно устранявшей скрежет, отмеченный в телегах Северного Причерноморья Овидием ("Тристии" 3,10,59; 12,31) и "Словом о полку Игореве" (кричать *тѣлѣгы* полунощи). *Деготь* — культурное слово праславянского лексического фонда<sup>96</sup>. Этнологами отмечено существование поверья, согласно которому качество смазки дегтем может быть таким, что телега поедет сама, без лошадей<sup>97</sup>.

*Телега* понадобилась поэту для того, чтобы наглядно изобразить, как движется время — легко, беззвучно, безостановочно и только вперед. Стих из "Телеги жизни"

Катит по-прежнему телега

стал коронным примером в академических словарях русского языка, им начинаются статьи на глагол *катить* в непереходном значении. Стих жутковатый по неотвратимости описанного действия, в поэзии Пушкина он стал вторым и последним случаем употребления этого глагола. А в первый раз он был связан с нечистой силой:

Ба! в полночь кто катит ко мне?  
Не брежу, полно ль, я во сне!  
Что случилось с бедной головою!

("Тень Фонвизина", 1815)

В этом случае нет образности катящихся, вращаемых колес, глагол может говорить о всяком быстром движении. Так, в костромском диалекте подмечено: "Робя! погледико-те, какой заец отъ катит"<sup>98</sup>.



Без образа движения по какой-то линии в пространстве — прямой или круговой — феномен времени так же неуловим, как и невидим. Но всякое сравнение хромает, время — вовсе не пространство, и точно так же нельзя было бы понять сущность времени, основываясь на изучении анатомии, физиологии и психологии ямщика, олицетворяющего время. Вынужденные прибегать в интерпретации времени к наглядной образности мира видимого, мира чувственно воспринимаемых вещей, мы отдаем привычную дань интеллектуальной традиции, имеющей начало уже в доисторической эпохе, от которой человечество получило в наследство незаменимую грамматическую систему, где одни и те же предлоги имеют или пространственное, или временное значение, в зависимости от потребности высказывающегося.

Древним является еще один способ осмысления феномена времени, заключающийся в том, что время моделируют не пространством, а временем же, но в измененном масштабе: длительность жизни человека (а то и цивилизации) изображают как годовой цикл, состоящий из весны, лета, осени, зимы, или как светлое время суток, состоящее из утра, дня и вечера; последнее налицо в стихотворении “Телега жизни”. При таком моделировании времени временем в осмыслении присутствуют и факторы из мира чувственно воспринимаемых вещей — освещенность пространства, краски природы, тепло или холод, зримые признаки возраста человека.

Пушкин, как и все сто интересующиеся поэзией современники, видел “Пример из Марциала” в ломоносовской “Риторике”:

На белых волосах у Аппия зима,  
И лето на глазах, горящих от вина;  
Как пьет, то по носу фиалки расцветают  
И точно тем весны средину представляют;  
Как в осень, щски все брусники полны зрелой.  
Не всяк ли видит: год изображен тут целой?

Это — шутка, на самом деле к Марциалу никакого отношения не имеющая<sup>99</sup>. Действительно древнего материала, да еще такого, который дал бы возможность разобраться, как русская ментальность искони ощущала феномен времени, в самых полных обобщениях по древнерусской литературе и культуре пока не собрано. К счастью, сама русская ментальность в своем развитии движется не на основе таких обобщений и даже не зависит от их существования. Гений национального поэта извлекает исходный материал для творческого акта не столько из памяти о прочитанном, сколько из живых наблюдений над родной средой, а ее ментальность простирает свою корневую систему на хронологическую глубину ничуть не меньшую, нежели письменная фиксация явлений культуры. Из рода в род эта ментальность может без существенных искажений передаваться и между людьми, не умеющими читать и писать, но состоящими в живом общении, которое всегда имеет ту или

иную долю мимесиса, подражания, по нему мы нередко узнаем, например, в детях черты поведения и характера родителей, а глубже — черты их образа мыслей. Картина духовных связей между людьми, составляющими общество, не сводится к связям только семейными, не менее прочными оказываются связи между мастером и учеником в ремесле, а тем более — связи жреческой преемственности.

Обо всем этом заставляет задуматься то загадочное обстоятельство, что в пушкинском стихотворении для движения времени предусмотрена не сразу заметная цезура, краткая остановка.

С утра садимся мы в телегу;  
Мы рады голову сломать.

Телега, следовательно, останавливается, чтобы принять в себя седоков — взрослых людей. Но ведь их жизнь началась раньше, почему весь предшествующий период не включен в движение? Снять это недоумение можно единственным образом — определив усаживание в телегу как счастливый момент, когда пройден архаический обряд инициации и новый член общества, расставшись со своим детством и отрочеством, начинает новую, настоящую жизнь. Этот обряд угадывается в волшебной сказке, "сказка сохранила... следы некогда широко распространенного обряда... посвящения юношества при наступлении половой зрелости (initiation, rites de passage, Pubertätsweihe, Reifezeremonien)"<sup>100</sup>. "Этим обрядом юноша вводился в родовое объединение, становился полноправным членом его и приобретал право вступления в брак... Предполагалось, что мальчик во время обряда умирал и затем вновь воскресал уже новым человеком. Это — так называемая временная смерть... Обратим только особое внимание на то, что посвящаемый якобы шел на смерть и был вполне убежден, что он умер и воскрес"<sup>101</sup>.

В. Я. Пропп опубликовал свою знаменитую, переведенную на множество языков книгу в 1946 г., основываясь главным образом на довоенных литературных данных. С того времени сравнительное религиоведение обогатилось дополнительной литературой по инициации, но праславянского материала так и не появилось, славистическая наука вынуждена основываться только на косвенных данных компаративистики, наблюдающей инициацию в этносах, которые находятся на самой примитивной стадии развития (аборигены Африки, Юго-Восточной Азии, Южной Америки); существенным компонентом знания стали данные по архаическим культурам Средиземноморья. В пушкинскую эпоху обратила на себя внимание элевсинская инициация, книга С. С. Уварова на эту тему, вышедшая в Петербурге в 1812 г., вскоре вышла третьим изданием в Париже<sup>102</sup>. Пушкин еще в лицейские годы читал охотно Анулея, это тоже вело к размышлениям об инициации<sup>103</sup>.

О древнерусской инициации можно догадываться по ее следам в волшебных сказках. Она — явление дохристианское, церковь истребила языческий обычай, потому что он не был нейтраль-

ным по отношению к религии, имевшей инициацию иного содержания — таинство крещения. Акт крещения никогда не играл роль специфически возрастного перелома в жизни человека, а со смещением этого события в первые дни младенчества уже не мог пониматься как инициация. Такую же участь имело ветхозаветное обрезание, совершаемое у младенцев, хотя обрезание было инициацией на подходе молодого человека к взрослому состоянию и в примитивных культурах, рассмотренных В.Я.Проппом, и в высокой культуре древнего Египта<sup>104</sup>. В отношении славянского мира по состоянию на начало X в. О.Н.Трубачев сообщил мне, что “достаточно обратить внимание на сведения Жития св. Вячеслава, князя чешского о том, что юный князь достиг возраста, когда урезают волосы (й въърасте штрокъ ѿкобы оуѣти емѣ волось), чтобы установить причастность славян по крайней мере к древнему обряду трихокурии, урезания волос у подростка, будущего юноши”.

Языческая инициация при приближении к зрелости была таинством, это значит, что иницируемого молодого человека приобщали к некоторым сакральным тайнам, иначе говоря — посвящали. Эти тайны даже в культурах, обладавших письменностью, не подлежали фиксации записью и потому были особенно хрупкими.

Элитарная культура нового времени придумала для себя свою тему и форму инициации. С эпохи Просвещения Европа, включая Россию, была ареной деятельности разветвленной сети международных тайных обществ, прежде всего — масонских лож. Их конспирация начиналась с тщательно ритуализованного посвящения в масоны<sup>105</sup>. Роман масона Гете “Вильгельм Мейстер” (1796-1821) был настольной книгой масонов немецкой культурной ориентации<sup>106</sup>, в том числе русских масонов. Деятельность масонских лож сеяла в русском обществе немало подозрений в иностранном шпионаже; Пушкин, будучи масоном, пытался иронизировать над этими подозрениями замечанием, что Евгений Онегин

Не посвящал друзей в шпионы,

(здесь впервые в языке Пушкина глагол имеет значение “вводить в тайны”), однако этот стих не вошел в окончательный текст XIV строфы второй главы романа, писавшейся одновременно с “Телегой жизни”.

Уставное скрытничество и в самом деле могло служить каждому масону непрерывным напоминанием об инициации; особенность инициации в “Телеге жизни” заключается в том, что она вовсе не масонская, ее впору вставить в контекст народной сказки.

Контекст народной сказки — это хронологическая глубина, не поддающаяся точному измерению, но она может быть или очень большой, или вообще бездонной. Где-то на таких глубинах зародились и фольклорная основа для персонификации времени в “Телеге жизни”, и основа основ — само слово человек. Оно

как будто праславянское, но вместе с тем совершенно неславянское по типу словообразования, не имеющее аналогий в других языках; ни в одном из них живое существо ни высшего, ни низшего порядков не называется именем, включающим в себя корень со значением “время”. Это — факт выдающийся, но донныне не играющий никакой роли в суждениях об особенностях “славянской души”, поскольку он не получил должного объяснения ни со стороны историков философии и культуры, ни со стороны историков языка, реконструирующих изначальный фонетический облик и смысл слов, их происхождение, мотивацию выбора того или иного исходного материала при словообразовании. По признанию О. Н. Трубачева, слово *человек* “парадоксально объединяет в себе редкую сохранность и даже прозрачность формы и одновременно — некий до конца не выясненный этимологический остаток... Остаток сохраняется по причине отсутствия живых продолжений \*čelo и \*věkъ в славянских языках в подходящих значениях”<sup>107</sup>.

А между тем, “человек всегда составляет центральный объект литературного творчества”<sup>108</sup>, и, следовательно, для науки о литературе далеко не безразлично, как понимали сущность человека те, кто, руководствуясь этим пониманием, назвали человека человеком, а не каким-нибудь другим словом. Думается, что в этом трудном слове “некий до конца не выясненный этимологический остаток” является не этимологическим, ведь этимологам ничто не препятствовало применять и изощрять свои методы, в данном случае просто исчерпанные. Наоборот, ни разу не получила слово феноменология религии, хотя проблема имеет к ней непосредственное отношение:

Много есть чудес на свете,  
Человек — их всех чудесней.

(Софокл. “Антигона”, 332-333)

Существительное *ἄνθρωπος* “человек”, употребленное здесь трагиком, остается — при всей лингвистической ухоженности греческого языка — этимологически невыясненным; последняя гипотеза предполагает в нем исходное значение, выражающее самцовый признак<sup>109</sup>. В одних индоевропейских языках слово, выражающее понятие “человек”, исходит из признака его зсмородности (латинское *homo*, литовское *žmuo*, кельтское *duine*), в других языках той же семьи — из признака его смертности (санскритское *marīah*, авестийское *mərəta-*, армянское *marđ*). Эти признаки есть у любого животного, но отнесены к человеку — вероятно, чтобы подчеркнуть его противоположность бессмертным небожителям. Только в германском Манин “человек, мужчина” угадывают специфически человеческий признак, принадлежность к индоевропейскому корню \**shp-* “думать”<sup>110</sup>. На этом фоне выглядит как уникальное образование славянское \**čelovekъ* с его безусловно философской подоплекой. Реплика

О.Н. Трубачева: “Точнее будет сказать, что его подоплекой была идеология древнего рода”.

Насколько древни примеры его письменной фиксации? Этим образованием искусно играет автор “Слова о полку Игореве”: “въ княжихъ крамолахъ вѣщи чловѣкомъ скратишась” (figura etymologica, исчезнувшая в переводах Д.С. Лихачева и Н.А. Мещерского<sup>111</sup>). Производное прилагательное *человеческий* в его старославянской форме *чловѣчьскъ* документируется О.Н. Трубачевым Вукановым Евангелием<sup>112</sup> — сербским списком около 1200 г.<sup>113</sup>, тогда как оно дважды отыскивается в рукописи лет на триста старше, в первом памятнике славянской письменности — Киевских глаголических листках, переведенных с латыни; в одном месте текста через *чловѣчьскъ* передано неустойчивое латинское слово, а в другом прилагательное *humanus*<sup>114</sup>, которое “не может объясниться исходя из homo “человек”, об его этимологии нет ничего кроме хрупких гипотез” — так по мнению А. Мейс<sup>115</sup>. Возражение О.Н. Трубачева: “Отношение *humanus* к homo не должно вызывать никаких сомнений, а сомнения Мейс следует отнести целиком за счет его скептицизма”.

Нет оснований считать слово *чловѣкъ* кирилломефодиевским неологизмом, потому что в понятийном аппарате антропологии отцов церкви, которой руководствовались первоучители славян, не было ничего такого, что вело бы к идее сложения основ \**celo* и \**vьekъ*. Первый компонент, \**celo*, ныне имеет значение “лоб” или, несколько шире, “верхняя часть головы”. Последнее находим у Пушкина:

И быстрый холод вдохновенья  
Власы подьемлет на челе.

(“Жуковскому”, 1818)

Что же касается начального периода, то “индоевропейского названия для лба нет”<sup>116</sup>. Когда в последующем в отдельных языках индоевропейской семьи названия для верхней части лица образовались, то развитие шло в одном из двух противоположных направлений: либо как в греческом и латыни, где *τὸ μέτωπον*, *frons* сначала имели значение “лоб головы”, а затем появились переносные значения, либо как в германских языках, где \**sternja* (отсюда немецкое *Stirn*) первоначально — “распростертая поверхность”, и лишь впоследствии — “лоб”. Так же и в аккадском языке, где *muttu* поначалу относилось к передней части любого целого, а затем смысл слова сузился до частного значения “лоб головы”<sup>117</sup>. Судя по этимологизированию О.Н. Трубачева, значение праславянского \**celo* развивалось по второму варианту<sup>118</sup>; конечное значение “лоб головы”, не имея повода зафиксироваться в самых ранних памятниках славянской письменности (*μέτωπον* отсутствует в Евангелиях и Апостоле), все-таки засвидетельствовано уже фразой “на челѣ сватителевѣ” в Изборнике 1073 г.<sup>119</sup>, то есть уже примерно тогда же, если не раньше, чем значение “передняя часть ратного строя”

в выражении “на чельъ стати”, имеющемся в списке XI в. “Слов” Григория Богослова<sup>120</sup>.

Значение “лоб головы” уместно в этимологизировании сложения \*čelověкъ в силу причастности этого значения к мантике, волхвованию. Если в целом лицо издревле считалось зеркалом души, то в пределах этого целого самым выразительным находили именно чело. Судьбу человека угадывали по его челу язычники средиземноморской античности, это называлось у них метопоскопией. Апокрифическое Протоэвангелие от Иакова, занимавшее видное место в византийской культуре и известное Оригену, рассказывает, как Иоаким, будущий отец Богоматери, испытывая душевные страдания от своей бездетности, решил загадать, смилостивится ли над ним Господь. Если да, то “это мне покажет золотой знак на челе первосвященника”<sup>121</sup>. Здесь подразумевается знак “на чельъ святителейъ”, о котором говорится в Иаборнике 1073 г. О метопоскопии знал и Пушкин:

Грядущие годы таятся во мгле;  
Но вижу твой жребий на светлом челе.

(“Песнь о вещем Олеге”, 1822)

Остается немало: найти подходящие значения второй древней основы в сложении, компонента \*věкъ, которые могли бы рассеять сомнения в правильности распознавания состава сложения \*čelověкъ.

Сегодня век ощущается как обозначение феномена времени, чуть ли не единица времени, которое протекает вне нас и независимо от нас. Заметим однако, что в апокалиптических раздумьях даже самой передовой публицистики порой ставится под сомнение, наступит ли следующий вск. Подразумевается, что в случае самоистребления человечества ощущать и считать века будет некому, а тем самым и веков не станет, они — во внутреннем мире человека. Последнее — существенная особенность семантики живого слова, смыкающаяся с его этимологией. Праславянскому \*věкъ родственны латинское vincere “побеждать”, готское weiþan “сражаться”, древнеиндийское vayas “жизненная сила”<sup>122</sup>. Протоиндоевропейский корень реконструирован в виде \*woyka — “жизненная сила”<sup>123</sup>. Древнее значение славянского слова продолжает жить в производном существительном увече (по-древнерусски — вѣкъ).

Имени вѣкъ в старославянских переводах соответствует, как правило, *ὁ αἰών* византийских оригиналов. У греческого слова — семантическая история, имеющая черты сходства со славянским эквивалентом. Выявлена она, да и то не окончательно, лишь в XX в. В пушкинское время Гнедич, переводя Гомера, еще не мог знать некоторых относящихся к этой теме тонкостей. За стихами

После, когда Сарпедона оставит душа, повели ты  
Смерти и кроткому Сну бездыханное тело героя  
С чуждой земли перенести в плодоносную Ликии землю

(“Илиада” 16, 453-455)

скрыт факт частичного опущения того, что было в греческом оригинале — а это редчайший случай в практике тщательного Гнедича. В гомеровском стихе 453 фигурируют *ψυχή τε καὶ αἰών* “душа да и зон”, в этом контексте *αἰών* выражает понятие “жизненная сила”<sup>124</sup>. В натурфилософии древних, основанной на здоровом фундаменте житейского опыта, местопребыванием жизненной силы считался самый что ни есть внутренний элемент организма, его спинной мозг. Отсюда еще одно значение существительного *αἰών* — “спинной мозг”, выявленное на примерах из гомеровского гимна Гермесу, из текстов Пиндара и Гиппократ<sup>125</sup>.

“Жизненная сила” — это уже абстракция, из которой постепенно развились такие значения слова *αἰών* как “продолжительность жизни”, “бесконечная жизнь” и, наконец, оторвавшаяся от “жизни” самое “вечность”<sup>126</sup>. Но *вечность*, по своей морфологии, производна от имени *век*. На этом греческая и славянская линии развития темы смыкаются.

На романской почве эквивалентом греческого *αἰών* было латинское имя того же корня *aevus* или *aevum* (в христианской латыни замененное на *saeculum*). Древнейшее состояние корня реконструировано А. Мейе как ведическое имя мужского рода *āyūr* “гений жизненной силы” (*génie de la force vitale*)<sup>127</sup>. Приблизительность определения очевидна: *сила* всегда была понятием ускользающим и, может быть, именно поэтому столь пригодным в качестве первоосновы религиозного чувства<sup>128</sup>, а *жизненная сила*, получившая дальнейшее развитие в витализме — и подавно неуловима; гений же — чуждая ведической культуре категория религии древнего Рима. Точность здесь все равно недостижима, вдумчивая попытка А. Мейе удачна уже потому, что она наводит на плодотворную идею о причастности гения — или его аналога в ранней индоевропейской духовности, как бы он ни назывался — к становлению натурфилософской концепции человека, к началу рефлексии этого существа о самом себе.

Гений — божественное олицетворение имеющейся в каждом человеке рождающей, творческой силы, двойник и неразлучный спутник личности. Гению посвящено самое благородное место в теле человека — чело. Как писал на рубеже IV-V вв. грамматист и комментатор Виргилия Сервий, “чело (посвящено) гению, поэтому, воздавая почести богу, мы прикасаемся к челу”<sup>129</sup>. Это единственное в своем роде свидетельство римлянина о давней для него традиции, как раз подпавшей под запрет, наложенный в 392 г. императором Феодосием I, не может быть обойдено вниманием при этимологизировании славянского названия для венца природы — человека. Значимом, о праславянских аналогах латинских гениев мы не располагаем, но индоевропейская общность обеих культур разрешает осторожную гипотетическую экстраполяцию по образу той, какую предложил А. Мейе в объяснении ведического *āyūr* как “гения жизненной силы”. Сакральному значению чела, засвидетельствованному в римской

культуры, может соответствовать то же самое в культуре славян, развившейся в той же семье, не на пустом месте. В сложении \*selověкъ второй компонент, по парадигме старославянского склонения — форма родительного падежа множественного числа, а целое соответственно имеет смысл “чело (=разум) веков, вечности”. Такой смысл, такое словообразование возможны в выпретенном языке жрецов, а затем слово стало общепарадным.

Этой антропоморфизации понятия \*věкъ не противоречит апокрифическая Книга Еноха. Вот что видит Енох, когда Господь открывает ему тайны сотворения мира:

Изиде Адоилъ превеликы зѣло, и смотрих его, и се то имы во чревѣ вѣка великаго. И рѣх азъ к немѹ Раздрѣши са, Адоилъ, и боуди видимое раздрѣшаемое ис тебе. И раздрѣши са, и изиде из него великыи вѣкъ<sup>130</sup>.

Здесь обращает на себя внимание возможность интерпретации вѣка великаго как проявление грамматической категории одушевленности, неведомой языку оригинала, но влекущей за собой немалые богословские последствия. Текст был переведен славянами в X-XI вв., сохранился в поздних списках, на языке оригинала он утрачен. Если оригинал был, как это принято считать, греческим<sup>131</sup>, то на месте славянского вѣкъ в нем находился, по всей вероятности, αἰών, хотя возможен и κόσμος, это слово переведено как вѣкъ в македонском Апостоле XII в. Пражского национального музея<sup>132</sup> и в ватиканской рукописи XII в. Толкования на литургию, сочинении константинопольского патриарха Германа I<sup>133</sup>. Перевес шансов в пользу того, что в греческом оригинале имелся αἰών, а не κόσμος, создается не в последнюю очередь пояснением эдителя к личному имени Адоила, родителя искомого порождения: “Адоил — это первоначальный Эон, который сотворен Господом, “царем веков”, прежде всего; это — Время, в котором будет разворачиваться его творение. Итак, это имя, с ангелическим окончанием -ēl, представляет собой древнееврейское 'ad-ō “его вечность”, транслитерацию греческого αἰών<sup>134</sup>.”

Гадание о том, что могло быть написано в оригинале, с которого переводился славянский Енох, осложняется гипотезой Н. А. Мещерского о том, что оригинал был не греческим, а древнееврейским<sup>135</sup>. Судя по Септуагинте, греческому αἰών может соответствовать одно из девяти древнееврейских слов<sup>136</sup>. Проблема семитского понимания времени далека от прояснения, на кумранском материале выявлено “трудное выражение” šwldj't, его предположительный смысл — “рождения (мн.ч.) времени”<sup>137</sup>; имеют ли они такую же антропоморфную образность, как и в случае с двуполым Адоилом Книги Еноха — судить не беремся.

“Эон есть, был и будет”, гласил один из поздних эллинистических символов веры<sup>138</sup>. Его величия нельзя охватить без знания того, что эта трехчленная развертка первоначально строилась не для зона. “Зевс был, Зевс есть, Зевс будет” — такова



древнейшая дошедшая до нас гимническая формула греческой религии, слова оракула в Додоне<sup>139</sup>. Совпадение может показаться не меньшим чудом, чем отмеченное выше равенство колеи древней телеги и железнодорожных рельсов, особенно если усилить впечатление строками поэта XX в., который с детства “возненавидел сразу — все древнее, все церковное” и тем не менее однажды заговорил на языке древней прорицательной традиции:

Ленин —  
          жил.  
Ленин —  
          жив.  
Ленин —  
          будет жить.

(Маяковский. “Комсомольская”, 31.III.1924)

Придание неуловимому понятию *времени* таких черт, которые не только переводят его в мир чувственно воспринимаемых вещей, но даже придают ему вид живого человека — умственная операция далеко не бесспорного характера, к ней не приходят с той неизбежностью результата, какая свойственна, например, конструированию часовых устройств, где бы и кем бы оно ни осуществлялось. Исследователи архаических культур давно пришли к согласию, что для персонификации времени понадобился не греческий и не библейский склад ума, что в ней присутствует иное этническое начало, впоследствии повлиявшее на другие этносы.

Время понималось персонифицированно в Египте, причем с внешностью, ежечасно меняющейся в суточном цикле<sup>140</sup>. Персонифицировалось время и в иранской религии; по этому поводу О. Н. Трубачев любезно обратил мое внимание на ее территориальную неоднородность: “Начать с того, что, как указал В. И. Абаев, скифы Северного Причерноморья не знали дуалистических верований зороастризма, расцветших в иранском регионе Юго-Восточного Прикаспия и Приаралья”. С этим нельзя не согласиться<sup>141</sup>. Духовный контакт славянства с иранской культурой угадывают даже в славянском имени *бог*, относительно которого “обсуждаются две возможности — исконное происхождение и заимствование из иранского языка”<sup>142</sup>. Из Ирана вышел митраизм<sup>142a</sup>, оставивший памятники культа по всей Европе и оказавший влияние на эзотерические учения поздней античности, в том числе и на те, которые возникли на египетской почве. Египетская и иранская персонификации времени сомкнулись в тексте папируса магического назначения, зафиксировавшем инициацию посвящаемого в культ Эона-Гелиоса-Митры: “Сегодня я буду созерцать бессмертными очами, я, рожденный из смертного чрева, движимый мощью великой силы и праведной истлелной рукой, с бессмертной душой, бессмертный Эон и владыку пламенных диадем” (*τὸν ἀθάνατον Αἴωνα καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων*). Через это блаженное видение, возникающее в момент инициации, посвящаемый достигает совершен-

ного гносиса, знания неподвижного и вечного бога<sup>143</sup>. Отметим, что у владыки вполне иранский атрибут владычества — возлагаемая на чело диадема, в эллинистическую культуру едва ли не первым ее заимствовал Александр Македонский<sup>144</sup>. Именно в иранской литературе манихейского толка отыскиваются следы того, что в медитациях о сотворении человека мыслилось вхождение лет, месяцев, дней, часов и доль часов в состав его тела, как в “жилище и дом”<sup>145</sup>. Этот диковинный ход мысли придает по крайней мере персонификации времени совершенно новый, уникальный характер, под стать семантической уникальности праславянского сложения \*čelověkъ. Если принять во внимание сроки и масштабы распространения митранизма и манихейства из Ирана по Евразии, то нельзя исключить вероятности появления праславянского слова под прямым или косвенным воздействием митранистских или манихейских представлений о природе и высшем назначении человека — тем более, что эллинистическая культура, которой древние славяне стольким обязаны, оказалась к иранскому влиянию восприимчивой<sup>146</sup>. Следы языческой духовности тщательно вытравливались пришедшей к власти христианской церковью, на Руси древнейшие традиции имели особенно неблагоприятные условия для выживания. И все же, наряду с предположительно иранскими этимологиями некоторой части русской лексики, есть на Руси и более крупные, причем несомненные реликты тайных гностических учений.

Таков загадочный памятник 1136 г., излагающий — без ссылок на источники — теорию цикличности времени, с не совпадающей длительностью циклов для неба, земли, моря, воды. Это — трактат монаха новгородского Антониева монастыря Кирика “Учение им же ведати человеку числа всех лет”<sup>147</sup>. В такую же гностическую неизвестность влечет единственное в фольклористике указание на источник духовного стиха о Голубиной книге, содержащееся в старообрядческом списке петровской эпохи, который сообщает, что стих взят “ис книги митрей”. В момент открытия этой записки мы предположили, что название *митрея* — грецизм, соответствующий славянскому слову “матрица”<sup>148</sup>. По прошествии многих лет склоняемся к впечатлению, что название исчезнувшего памятника древнерусской книжности, не упоминаемого в самых обстоятельных “Историях русской литературы”, производно — в греческом морфологическом оформлении — от иранского имени бога Митры.

Когда тема персонификации времени выводит исследователя на поприще индоиранской архаики, здесь “Телегу жизни” есть с чем сравнивать — на литературном материале VI-V вв. до нашей эры. Одна из главных Упанишад, сосредоточенная на философских проблемах ведической религии, на познании человеком самого себя и окружающего мира, сообщает посвященным тайное знание:

“Знай же, что Атман — владелец колесницы; тело, поистине, — колесница;  
Знай, что рассудок — колесничий; разум, поистине, — поводырь.

Чувства называют конями, предметы [восприятия] — их путями. [Атмана], соединенного с телом чувствами и разумом, мудрые называют наслаждающимся"<sup>149</sup>.

В санскритском оригинале:

Ātmānaṃ rathīnaṃ viddhi, sartraṃ ratham eva tu:  
buddhiṃ tu aśradhiṃ viddhi, manasḥ pragrahaṃ eva ca.  
Indriyaṇi haṃsān āhur viśayāṃs teṣu gocharān,  
Ātmendriya-mano-yuktam bhoktēy āhur manīṣ īraṇ.

(Katha Upaniṣad I. 3. 3-4)<sup>150</sup>.

Примерно столетие спустя этот мотив появляется у Платона ("Федр" 246-249), в XIII в. — у персоязычного поэта-мистика Джалалиддина Руми<sup>151</sup>. Это лишь самые выдающиеся реплики из древнего мира, Катха Упанишада имеет критический аппарат, где они перечислены, видимо, полностью.

Пушкину неоткуда было знать об Упанишадах, но как раз "Притча о колеснице" имеет наибольшее сходство с "Телегой жизни". При сопоставлении текстов очень рельефно видится то особенное, что свойственно пушкинской образности. Это — тема бремена, тяжелого бремена.

Бремя — понятие не столько о тяжести самой по себе, сколько о тяжести для человека, непосильной или непосильной. То, что кладется на техническое транспортное средство, трудно назвать бременем, в отличие от того, что рассчитано на физическую силу человеческих рук (бремя производно от глагола беру, вначале имевшего значение "несу"), или плеч (бремена тажка ... на плеча человека — Мф 23,4), или всего естества (разрешаться от бремена — говорят только о роженцах). По Г. М. Фридендеру, "еще в 1818 г. Вяземский создал стихотворение "Ухаб", где темы "пути" и "возничего" приобретают расширительный, символический смысл, подготавливая в какой-то мере поэтический материал для гениальной пушкинской "Телеги жизни"<sup>152</sup>. Возразим однако, что тема "возничего" в стихотворении "Ухаб" начисто отсутствует, и вообще это стихотворение, написанное "по случаю", мелковато для родства с "Телегой жизни". Чем "Ухаб" хорош, так это своей точностью в выборе слова для веса поклажи, это никак не бремя:

Чем груза более в поклаже,  
Чем выше ход твоих саней,  
Тем путь опасней! Яма та же  
В смиренных розвальнях сносней!

Для пушкинского стихотворения, где, как и в Упанишаде, "тело, поистине, — колесница", более уместным оказалось бремя, потому что его тяжесть имеет духовный смысл, как у Платона:

"Но ведь телесное, друг, надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый

мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил — там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми... И, конечно же, это души не добрых, но дурных людей” (“Федон” 81 cd).

По мнению Н. Н. Скатова, “в откровенно и подчеркнута аллегоричной “Телеге жизни” еще не было и не могло быть внутреннего драматизма, сам “полдень” выглядел скорее отдаленным прогнозом, чем переживаемым состоянием”<sup>153</sup>. Можно позавидовать твердой уверенности, с которой здесь утверждается аллегоричность стихотворения. А вдруг в “Телеге жизни” на самом деле не аллегория, а символы? Решиться на выбор трудно, потому что граница между этими категориями исторически подвижна, а стихотворение написано так, что его можно читать как относящееся к любой эпохе. По справедливому замечанию С. С. Аверянцева, для русских текст Пушкина, как и для немцев текст Гете обладает надвременной универсальностью Священного Писания<sup>154</sup>, но как раз при истолковании Ветхого завета аллегория была в языке отцов церкви синонимом символа<sup>155</sup>.

Постепенно понятия разграничились, символ сегодня считается художественным явлением более высокого порядка, нежели аллегория, и соответственно этому более трудным для постижения, зато и обещающим гораздо более высокую награду за труд, филологически более квалифицированный (а еще лучше — более чуткий интуитивно). “Смысл символа нельзя дешифровать усилием рассудка, в него надо “вжиться”. Именно в этом состоит принципиальное отличие символа от аллегии”<sup>156</sup>.

Покажем на примере, относящемся, правда, не к телеге, а к другому средству передвижения, какова разница между аллегорическим и символическим прочтениями одного и того же незамысловатого текста — детских стихов на рождественскую тему, которые прозвучали на вольфенбюттельском симпозиуме “Формы и функции аллегии”:

Es kommt ein Schiff geladen  
Bis an seinen höchsten Bord,  
Es trägt Gots Sohn vollr Gnaden,  
Des Vaters ewigs Wort.

Das Schiff geht still im Triebe,  
Es trägt eine Aheure Last,  
Der Segel ist die Liebe,  
Der heilige Geist der Mast.<sup>157</sup>

“Прибыл корабль, от груза осевший до самой кромки борта, везет он Сына Божия, полного милостей, вечное Слово Отца. Корабль идет тихо по течению, везет он драгоценный груз, парус его — любовь, а мачта — Святой Дух”).

По мнению, высказанному на симпозиуме в Вольфенбюттеле, здесь “в основе лежит прибытие корабля как метафора для Рождества Христова” и имеет место *permixta allegoria*, “сложная аллегория”. Это верно, но вместе с тем так же поверхностно, как и примененный способ сообщения стихов — без указания

на то, откуда они. Не каждый заинтересованный читатель имеет возможность самостоятельно определить источник, нужные для этого книги мало где есть, и пользоваться ими тоже надо уметь. То, что было бы уместнее в материалах симпозиума, назовем здесь. Первоисточник текста — публикация Ф. Вакернагеля<sup>158</sup>.

Прочтение текста с позиций симвонологии идет целиком под впечатлением образа корабля, страшной тяжестью вдавленного в воду по самую палубу и спокойно плывущего в таком состоянии. Это сообразуется со средневековым апокрифом, отмеченным А. Мазоном при исследовании богатырского эпоса о Святогоре: младенец Христос, когда его однажды несли на руках, вдруг стал тяжелым как весь мир<sup>159</sup>. Результат аллегорического прочтения стихотворения тем самым аннулируется, моментом Рождества должно считаться не прибытие корабля, а другой, предшествовавший прибытию момент — когда корабль принял на борт драгоценное бремя. Как видим, таинственный символ невидимой силы тяжести, примененный в “Телеге жизни”, имеет выход в необозримо далекие и совершенно не исследованные просторы.

Сама сила тяжести имеет то положительное, — как в апокрифической традиции о Богомладенце — то отрицательное — как в “Федоне” и в “Телеге жизни” — значения. Филологи-классики считают загадкой, почему взвешивание душ в религиозных представлениях греков началось и неизменно вращалось вокруг мифического эпизода перед поединком Ахилла и царя эфиопов Мемнона, когда по просьбе их матерей Фетиды и Эос и в их присутствии Зевс взвесил души героев, чем решился исход поединка, таким образом выведенный из-под влияния воли богов<sup>160</sup>. Мотив взвешивания на весах правосудия в процедуре загробного суда вошел в средневековое христианское искусство<sup>161</sup>, а начало такому взвешиванию положили египтяне, в их памятниках этот мотив появляется с конца III тысячелетия до нашей эры, причем в качестве гири используется маат, “закон”<sup>162</sup>, тогда как души Ахилла и Мемнона сами были на противоположных чашах весов и душа Мемнона оказалась легче, это означало гибель Мемнона. Так же понимается легкость и в религии Ветхого завета, в зловещей надписи, чудесным образом появившейся на пиру халдейского царя Валтасара: “Ты взвешен на весах и найден очень легким” (Даниил 5,27). Противоположность — в оригинальном славянском добавлении к переведенному с греческого языка Октоиху: “Видь твоя пребеззаконная дѣла, о душе моя, и почудися, како ты земля носить, како не разсѣдєся!”<sup>163</sup> Гравитационные понятия *тяжелое* — *легкое* имеют свой знак метафорической нравственной оценки, но меняют его с плюса на минус и наоборот, уследить закономерность здесь мудрено, тем более на уровне филологии начала XIX в. Пушкинская зоркость в схватывании значений слов, умение выразиться изобретательно и кратко проявились в данном случае вполне, поэт виртуозно употребил оба понятия сразу, разведя векторы из одной точки приложения до неожиданной перпендикулярности:

Хоть тяжело подчас в ней бремя,  
Телега на ходу легка.

Тяжелое остается вертикальным, имеет извечное и непоколебимое направление силы тяжести, единственной силы в мире статики. Легкое становится горизонтальным и характеризует движение времени, не требующее никаких усилий (математик сказал бы, что сила есть, но равная нулю). Если же горизонтальное движение есть движение не во времени, а в пространстве, то легким оно не окажется. По поверью, если на злой дух, всегда тяжелый, наложено заклятие, то телегу с ним можно сдвинуть с места разве лишь восьмериком лошадей<sup>164</sup>.

Вряд ли можно назвать все это аллегоричностью, откровенной и подчеркнутой аллегоричностью. Здесь ведь нет простоты и наглядности, которые предполагаются в аллегории, в нынешнем смысле этого слова. К примеру, аллегория юстиции — женщина с связанными глазами, держащая в руке весы. Расшифровать стихи такого содержания сумел бы школьник средних способностей. Наоборот, “Телега жизни” при кажущейся простоте насыщена эзотеричностью, предполагает в читателе необщедоступное знание. Такой уровень утонченной интеллектуальности был в поэтической новинке как раз тех лет, когда готовилась “Телега жизни” — в двестишести “Книги изречений” (Хикмет Намэ) “Западно-восточного дивана” Гете (1819):

Mein Erbteil wie herrlich, weit und breit!  
Die Zeit ist mein Besitzt, mein Acker ist die Zeit.

(“Как великолепно моя часть наследства, вдаль и вширь!  
Время — мое владение; мое поле — время”.)

Чей это восторг, юноши-мудреца, у которого все впереди? Нет, Гете в год выхода в свет “Западно-восточного дивана” исполнилось 70 лет. Правда, задолго до этого, в письме Ф. фон Штейну 26 апреля 1797 г., он признал, “что для меня становится все более важным мой старый символ: время — мое богатство, время — мое поле” (dass mir mein altes Symbol immer wichtiger wird: tempus divitiarum meae, tempus agrarum meum). Гетеанское понимание феномена времени богаче привычных донныне линейных моделей в виде прямой линии или окружности, оно распространяет моделирование не только на плоскость<sup>165</sup>, но и на объем: “Время само есть стихия”, die Zeit ist selbst ein Element (“Максими и рефлексии”, 202). Но и траектория древней “Телеги жизни” может быть описана только в высших разделах геометрии, косогоры и овраги сделали ее объемной линией.

Чем аллегория отпочковалась от символа, было не вполне ясно самому Гете, он спорил об этом с Шиллером<sup>166</sup>, менял собственные взгляды<sup>167</sup>. Прояснение разницы, договоренность о разграничении понятий — достижение умов нашего века, пришедшего к осознанию того, что символу, в отличие от разговорчивой

аллегории, присуща “чудовищная, просто потрясающая скупость на слова”<sup>168</sup>, и аллегория может выразить — и тем самым исчерпать — символ, но в такой же степени, как страстный вопль можно преобразовать в грамматически корректное предложение<sup>169</sup>. Русская словесность первой четверти XIX в. на эту тему почти не теоретизировала (понимание природы символа, достигнутое Н. Ф. Остолоповым<sup>170</sup>, не стало заметной вехой в истории мировой эстетической мысли), но имела обширную художественную практику, а в образе пушкинской “Телеги жизни”, продукте спонтанного гениального творчества, в отрыве от библиотек, на природе — высшее достижение.

### Примечания

- <sup>1</sup> Томашевский Б.В. Пушкин. Кн.1 (1813-1824). М.;Л., 1956. С.661.
- <sup>2</sup> Пушкин А.С. Полн.собр.соч., Л., 1937. Т.13. С.118.
- <sup>3</sup> Московский телеграф. М., 1825. № 1. С.49.
- <sup>4</sup> Пушкин А.С. Полн.собр.соч., Л., 1937. Т.13. С.120.
- <sup>5</sup> Благонамеренный. СПб., 1825. № 7 (Цензурное разрешение А.Бирукова 11 февраля 1825). С.246.
- <sup>6</sup> Там же. С. 238.
- <sup>7</sup> Благонамеренный. 1825. № 13 (Ценз. разр. 23.3.1825). С. 457.
- <sup>8</sup> Russisches geographisches Namenbuch. Wiesbaden, 1977. 8.Bd. S.418-420.
- <sup>9</sup> Blätter für literarische Unterhaltung. Leipzig, 1830.15.XI. Ср.: Ершофф Г. Прижизненная известность Пушкина в Германии // Временник Пушкинской комиссии, 21. Л., 1987. С.72.
- <sup>10</sup> Северная Пчела. СПб., 1833.30.X. № 246.
- <sup>11</sup> Санкт-Петербургские Ведомости. СПб., 1833. 18.XI. № 271.
- <sup>12</sup> Вольман Б.Л. Русские нотные издания XIX - начала XX в. Л., 1970. С.193.
- <sup>13</sup> Полный список шефов, полковых командиров и офицеров лейб-гвардии конного полка с 1731 по 1866 г. СПб., 1866. С.313; Музыкальная энциклопедия. М., 1973. Т.1. С.365.
- <sup>14</sup> Черейский Л.А. Пушкин и его окружение. Л., 1989.
- <sup>15</sup> Там же. С.96, 258.
- <sup>16</sup> Розов В.А. Пушкин и Гете. Киев, 1908. С.92-94.
- <sup>17</sup> Жирмунский В.М. Гете в русской литературе. Л., 1981. С.105. Первым переводчиком стихотворения Гете на русский язык был А.Н.Струговщиков (1843), см.: Житомирская З.В. Иоганн Вольфганг Гете. Библиографический указатель русских переводов. М., 1972. С.101.
- <sup>18</sup> Pohlheim K.K. Goethe: “An Schwager Kronos” // Festschrift J.F.Schütz. Graz, 1954. S.119-126; Lyon L.G. Goethes “An Schwager Kronos” and Schubart’s “An Chronos” // Modern Language Notes, Baltimore, 1976. V.91. P.524-530; Weimar K. Goethes Gedichte 1769-1775. Interpretationen zu einem Anfang. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1982. S.102-108,152-153, 157.
- <sup>19</sup> Донская С.Л. К истории стихотворения “Телега жизни” - Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1974. Т.7. С.215-220.
- <sup>20</sup> Kell R.-D. Puškin et Florian - Revue des études slaves. P.1987. T.59. Fasc. 1-2. P.45-49.

- <sup>21</sup> Пушкин А.С. Полн.собр.соч., Л., 1978. Т.7. С.494.
- <sup>22</sup> Донская С.Л. Указ. соч. С.218.
- <sup>23</sup> Вероятность причастности Пушкина к обсуждениям лирики живого классика немецкой литературы не может быть отменена утверждением С.Л.Донской (Указ. соч. С.218), что Пушкин, плохо владевший немецким языком, "вообще не был знаком с лирикой Гете". Осмотрительней будет противоположное допущение.
- <sup>24</sup> Виноградов В.В. Язык Пушкина. М.;-Л., 1935. С.439.
- <sup>25</sup> Заборов П.Р. Пушкин и Вольтер // Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1974. Т.7. С.88.
- <sup>26</sup> *Седое время* не названо и в первоисточниках Вольтеровой эпиграммы — в латинском черверостишии Авзония (IV в. н.э.) и греческом оригинале Платона (IV в. до н.э.), содержание и форма которых могли быть предметом обсуждения в Лицее при обсуждении творческого задания по эпиграммам. Вот эти тексты:

Lais anus Veneri speculum dico: dignum habeat se  
 Aeterna aeternum forma ministerium.  
 At mihi nullus in hoc usus, quia cernere talem,  
 Qualis sum, nolo, qualis eram, nequeo.

Ἡ σοβαρὸν γελᾶσασα καθ' Ἑλλάδος, ἢ τὸν ἔραστῶν  
 ἔσμῶν ἐνὶ προθύροις Λαΐς ἔχουσα νέων,  
 τῇ Παριῇ τὸ κάτολτρον, ἐπεὶ τοίῃ μὲν δρᾶσθαι  
 οὐκ ἐθέλω, οἷῃ ἦν πάρος, οὐ δύναμαι.

(Ausonius. Opuscula / Rec. R.Peiper. Stuttgart, 1976. P.336.).

- <sup>27</sup> Anthologia Graeca / Ed. H.Beckby. München, 1958. Т.4. P.268.
- <sup>28</sup> Этимологический словарь славянских языков. Под ред. О.Н.Трубачева. М., 1988. Вып.15. С.99-102.
- <sup>29</sup> Словарь языка Пушкина. М., 1957. Т.2. С.493.
- <sup>30</sup> Словарь Академии Российской. СПб., 1814. Ч.3. С.574.
- <sup>31</sup> Словарь русских народных говоров. Под ред. Ф.П.Филина. Л., 1981. Вып.17. С.78-79.
- <sup>32</sup> Художники народов СССР. Биобиблиографический словарь. М., 1970. Т.1. С.74-75.
- <sup>33</sup> Pigler A. Barockthemen. Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts. Budapest, 1956. 2.Bd. S.503; Bénézit E. Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs et graveurs, P., 1976. Т.1. P.73.
- <sup>34</sup> Simondon M. Le temps, père de toutes choses. Chronos et Kronos // Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. Rennes, 1976, Т.83. P.223-232.
- <sup>35</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М.;Л., 1949. Т.2. Ч.2. С.669.
- <sup>36</sup> Виноградов В.В. Язык Пушкина. М.;Л., 1935. С. 440.
- <sup>37</sup> Виноградов В.В. Указ. соч. С.439.
- <sup>38</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1986. Т.11. С.63, 66-67, 113; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т.3. С.56.
- <sup>39</sup> Даль В.И. Толковый словарь. М., 1955. Т.4. с.396.
- <sup>40</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т.3. С.357.
- <sup>41</sup> Словарь языка Пушкина. М., 1956. Т.1. С.384.



- 42 Успенский сборник XII-XIII вв. М., 1971. С.320 (Слово Иоанна Златоуста в Великий вторник и о Десяти девах).
- 43 Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich; München, 1986, T.3/1. P.277.
- 44 Der kleine Pauly. Stuttgart, 1964, 1.Bd. Sp.1166.
- 45 Anthologia Graeca, / Ed. H.Beckby. München, 1957. T.2. P.148.
- 46 Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. von Th.Klauser. Stuttgart, 1974, 68.Lfg. Sp.640.
- 47 Wilamowitz-Moellendorf U. von. Geschichte der Philologie. Leipzig, 1959, S.1.
- 48 Anthologia Graeca, Ed. H.Beckby. München, 1958. T.3. P.530.
- 49 Там же. С.817.
- 50 Boman Th. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. Göttingen, 1965.
- 51 Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J.Ritter. Basel; Stuttgart, 1971. 1.Bd. S.117-119.
- 52 Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. von Th.Klauser. Stuttgart, 1950, 1.Bd. Sp.203.
- 53 Schlerse F.J. Aon, Aonenlehre // Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg, 1957, 1.Bd. Sp.683.
- 54 Виноградов В.В. Язык Пушкина. М.;Л., 1935. С. 439.
- 55 Nonnos von Panopolis, der Dichter. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Poesie. Vom wirklichen Staatsrat Ouwaroff. Sankt Petersburg, 1817. (Цензурное разрешение 10.XII.1816).
- 56 Le Grand Robert, P. 1985. T.9. P.202.
- 57 Даль В.И. Толковый словарь. М., 1955. T.2. С.537.
- 58 Дерягин В.Я. "Облучок" и "козлы" / Лексикографический сборник. М., 1962. Вып.5. С.173-174.
- 59 Словарь русских народных говоров. Т.22. Л., 1987. С.111-113.
- 60 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т.1. С.361.
- 61 Мурьянов М.Ф. Время (понятие и слово) // Вopr. языкознания, 1978, № 2. С.64.
- 62 Этимологический словарь славянских языков, М., 1983. Вып.10. С.144.
- 63 Spengler O. Der Streitwagen und seine Bedeutung für den Gang der Weltgeschichte // Spengler O. Reden und Aufsätze. München, 1951; Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1966.
- 64 Decker W. Wagen // Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden, 1986, 6.Bd. Sp.1130-1135.
- 65 Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. P., 1913. T.3. С.576.
- 66 Calmeyer P. Zur Genese altiranischer Motive. II. Der leere Wagen // Archäologische Mitteilungen aus Iran. В. 1974. 7.Bd. S. 49-77.
- 67 Алексеев М.П. Пушкин и наука его времени // Алексеев М.П. Пушкин. Сравнительно-исторические исследования. Л., 1972. С.114-115.
- 68 Городецкий Б.П. Лирика Пушкина. М.; Л., 1962. С.309-310.
- 69 Григорьева А.Д. "Телега жизни" Пушкина и русская поэзия //Изв. Отд. лит. и яз. АН СССР. Т.28. Вып.3. М., 1969. С.259-266.
- 70 Müller-Karpe H. Handbuch der Vorgeschichte. 3.Bd.: Kupferzeit. München, 1974. S.361; Tafelband. Taf.668, A 21; Бадер О.Н. и Халиков А.Х. Памятники Балановской культуры. М., 1976.

- 70<sup>a</sup> Апикин А.Е. К типологии названий Большой Медведицы в языках Сибири // Изв. Сибирского Отд. АН СССР. Сер. истории, филологии и философии. Новосибирск, 1990. Вып. 3. С.22.
- 71 Der kleine Pauly. München, 1975. 5.Bd. Sp.1345-1346.
- 72 Археология Украинской ССР. Т.2. Скифо-сарматская и античная археология. Киев, 1986. С.150-151.
- 73 Шрамко Б.А. Модель бычьей упряжки скифского времени // Древности Евразии в скифо-сарматское время. М., 1984. С.251-255.
- 74 Wessner J. *Fahren und Reiten*. Göttingen, 1968 (= *Archaeologia Homerica*, Bd.1, Kapitel F), S.5.
- 75 Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. P., 1968. T.1. P.68-69.
- 76 Менгес К.Г. Восточные элементы в "Слове о полку Игореве". Л., 1979. С.140.
- 77 Полное собрание русских летописей. Л., 1926. Т.1. С.12.
- 78 Менгес К.Г. Указ. соч. С.161.
- 79 Полное собрание русских летописей. СПб., 1908, Т.2. С.784.
- 80 Deér J. *Karl der Grosse und der Untergang des Awarenreiches // Karl der Grosse*, Düsseldorf, 1966. 1.Bd. S.783.
- 81 Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1900. С.713.
- 82 Ernout A., Meillet A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. P. 1985, s.v.
- 83 Labuda G. *Duleben // Lexikon des Mittelalters*, München; Zürich, 1985. 3.Bd. Sp.1447.
- 84 Менгес К.Г. Указ. соч. С.141.
- 85 Карышковский П.О. Монеты Ольвии. Киев, 1988. С.98, 102, 107.
- 86 Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983. С.113.
- 87 Черейский Л.А. Пушкин и его окружение. Л., 1989. С.40.
- 88 Calmeyer P. Указ. соч. С.62-63.
- 89 Там же.
- 90 Там же. С.65-66.
- 91 Scobie A. *Gyges // Enzyklopädic des Märchens*. В. N.-Y., 1989. 6.Bd. Sp.331-333.
- 92 Decker W. *Wagen // Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden, 1986, 6.Bd. Sp.1131.
- 93 Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С.73.
- 94 Жирмунский В.М. Поэтика Александра Блока (1921) // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л., 1977. С.223-224.
- 95 Treue W. *Achse, Rad und Wagen*. München, 1965.
- 96 Этимологический словарь славянских языков. Вып.4. М., 1977. С.204-205.
- 97 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. В.;Л., 1938. 9.Bd. S.48
- 98 Словарь русского языка. СПб., 1908. Т.4. Вып.2. С.604
- 99 Мурьянов М.Ф. История одной эпиграммы из "Риторики" М.В.Ломоносова // Рус. речь. 1986. № 6. С.28-34.
- 100 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С.53.
- 101 Там же. С.56
- 102 Ouwaroff S.S. *Essai sur les mystères d'Eleusis*. P., 1816.

- <sup>103</sup> Ternes C.-M. De la métamorphose à l'initiation. L'itinéraire de Lucius dans les "Métamorphoses" d'Apulée // Les rites d'initiation. Colloque. P.-p. J.Ries et H.Limet. Louvain-la-Neuve, 1986. P.363-376.
- <sup>104</sup> Helck W. Initiationsriten // Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden, 1980. 3.Bd. Sp.157.
- <sup>105</sup> Goldammer K. Initiation // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel - Stuttgart, 1976. 4.Bd. Sp.366-367.
- <sup>106</sup> Eliade M. Initiation // The Encyclopedia of Religion. N.-Y.;L., 1987. V.7. P.229.
- <sup>107</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып.4. М., 1977. С.50.
- <sup>108</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе древней Руси. М., 1970. С.3.
- <sup>109</sup> Windekens A.J. van. Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque. Leuven, 1986. P.12.
- <sup>110</sup> Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. В.;N.-Y., 1975. S.460.
- <sup>111</sup> Слово о полку Игореве. 800 лет. М., 1986. С.32; Слово о полку Игореве. Л., 1985 (Библиотека поэта. Большая серия). С.39.
- <sup>112</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып.4. М., 1977. С.48.
- <sup>113</sup> Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII вв. М., 1984. С.99-101.
- <sup>114</sup> Німчук В.В. Київські глаголичні листки. Київ, 1983. С.108-109, 114-115.
- <sup>115</sup> Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. P., 1985, s.v.
- <sup>116</sup> Там же. С.255.
- <sup>117</sup> Dhorme F. L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien // Revue Biblique. P., 1921. T.30. P.518; Soden W. von. Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden, 1967, 8.Lfg. S.690.
- <sup>118</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып.4. М., 1977. С.46.
- <sup>119</sup> Изборник Святослава 1073 г. М., 1983. Л.154 (Феодоритово отъ съзванизаннѣ юже отъ Исхода). Ср. Исход 39,30.
- <sup>120</sup> Будилович А. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. СПб., 1875. С.261.
- <sup>121</sup> Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament, übersetzt und erläutert von W.Michaells. Bremen, 1958. S.76.
- <sup>122</sup> Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1971. S.681-682.
- <sup>123</sup> Lehmann W.P. A Gothic Etymological Dictionary. Leiden, 1986. P.398.
- <sup>124</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P. 1968, T.1. P.42-43.
- <sup>125</sup> Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1940. P.45.
- <sup>126</sup> Le Glay M. Aion // Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich - München, 1981. T.1. P.409.
- <sup>127</sup> Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. P., 1985, s.v.
- <sup>128</sup> Мурьянов М.Ф. Сила (понятие и слово) // Этимология 1980. М., 1982. С.50-56.
- <sup>129</sup> Schilling R. Genius // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1978. 10.Bd. Sp.57.
- <sup>130</sup> Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française par A.Vaillant. P., 1952. P.28-30 (chapitre XI).

- 131 The Old Testament Pseudepigrapha. V.1. Apocalyptic Literature and Testaments / Ed. by J.H.Charlesworth. L., 1983. P.144.
- 132 Slovník jazyka staroslověnského, 7. Praha, 1963. S.376.
- 133 Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1975. Вып.2. С.53.
- 134 Le Livre des secrets d'Hénoch. P., 1952. P.XI.
- 135 Мецкерский Н.А. К вопросу об источниках славянской Книги Еноха // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М., 1965. Т.86. С.72-78; Елизарова М.М. Ветхозаветная апокрифическая литература и кумранские находки // Палестинский сборник. Л., 1986. Вып.28. С.67.
- 136 Hatch E., Redpath H.A. A Concordance to the Septuagint. Oxford, 1897. V.1. P.39-41.
- 137 Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. von E.Jenni unter Mitarbeit von C.Westermann. München; Zürich, 1979. 2.Bd. S.384.
- 138 Schneider C. Geistesgeschichte des antiken Christentums. München, 1954. 1.Bd. S.179.
- 139 Pieper J. Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. München, 1962, S.90.
- 140 Kákozy L. Zeit // Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1986. 6.Bd. Sp.1361-1371.
- 141 Абаев В.И. Миф и история в Гатах Зороастра // Историко-филологические исследования. Сборник памяти академика Н.И.Конрада. М., 1974. С. 310-321.
- 142 Этимологический словарь славянских языков. Вып.2. М., 1975. С.161; Encyclopaedia Iranica. L., 1988. Т.3. P.404.
- 142a Merkelbach R. Mithras. Königstein, 1984.
- 143 Belayche N. Aïôn. Vers une sublimation du temps // Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> siècles. P., 1984. P.16.
- 144 Ritter H.-W. Diadem und Königsherrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritts bei den Persern, bei Alexander dem Grossen und im Hellenismus. München, 1965.
- 145 Sundermann W. Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer. B., 1973. S.31.
- 146 Brisson L. La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens // Mythes et représentations du temps. Recueil p.p. D.Tiffeneau. P. 1985. P.37-55.
- 147 Мурьянов М.Ф. О космологии Кирика Повгородца // Вопр. истории астрономии. М., 1974. Сб.3. С.12-17.
- 148 Мурьянов М.Ф. Грааль и "Голубиная книга" // Актуальные проблемы советской романистики. Научная сессия, посвященная 100-летию со дня рождения академика В.Ф.Шишмарева. Тезисы докладов. Л., 1975. С.63.
- 149 Упанишады / Пер. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1967. С.104.
- 150 The Principal Upanisads / Ed. with Introduction, Text, Translation and Notes by S.Radhakrishnan. L., 1953. P.623-624.
- 151 Rawson J.N. The Katha Upanisad. An Introductory Study in the Hindu Doctrine of God and of Human Destiny. Oxford, 1934. P.123-127.
- 152 Фридлендер Г.М. Поэтический диалог Пушкина с П.А.Вяземским // Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1983. Т.11. С.169.
- 153 Скатов Н.Н. Русский гений. М., 1987. С.296.
- 154 Аверинцев С.С. Филология // Краткая литературная энциклопедия. М., 1972. Т.7. С.975.

- 155 Rech Ph. Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. Salzburg, 1966. 1.Bd. S.82.
- 156 Аверинцев С.С. Символ // Краткая литературная энциклопедия. М., 1971. Т.6. С.826. Ср. теперь: Amstutz J. Was ist ein Symbol? // Symbolforschung. Akten des 1.Symposiums der Gesellschaft für Symbolforschung. Bern, 1984. S.9-28.
- 157 Kurz G. Zu einer Hermeneutik der literarischen Allegorie // Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978 / Hrsg. von W.Haug. Stuttgart, 1979. S.15.
- 158 Wackernagel Ph. Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts. Leipzig, 1867. 2.Bd. S.303.
- 159 Mazon A. Svjatogor // Revue des Etudes Slaves. P. 1932. T.12. P.171.
- 160 Pauly-Wissowa. Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1959. 46.Halbband. Sp. 1446.
- 161 Мурьянов М.Ф. Этюды к нередицким фрескам. I. Весы правосудия // Византийский временник, 34. М., 1973. С.204-208.
- 162 Martin-Pardey E. Waage // Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1986. 6.Bd. Sp.1084.
- 163 Мурьянов М.Ф. Сила (понятие и слово) // Этимология 1980. М., 1982. С.55-56.
- 164 Meschke K. Gewicht // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. B.; Leipzig, 1930. 3.Bd. Sp.812-815.
- 165 Ср.: Toshihiko Izutsu. The Field Structure of Time in Zen Buddhism // Eranos-Jahrbuch 1978. Frankfurt am Main, 1981. V.47. P.309-340.
- 166 Sørensen B.A. Die "zarte Differenz". Symbol und Allegorie in der ästhetischen Diskussion zwischen Schiller und Goethe // Formen und Funktionen der Allegorie. Stuttgart, 1979. S.632-641.
- 167 Junichi Toyoda. Die Veränderung des Symbol-Begriffs bei Goethe // Goethe-Jahrbuch. Tokyo, 1985. 27.Bd. S.149-164.
- 168 Mayer A. Zur Wiedergeburt des altchristlichen Symbols // Benediktinische Monatschrift. Beuron, 1938. 20.Jg., 5/6.Heft. S.177.
- 169 Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. С.225.
- 170 "Символ есть знак, относящийся к тому предмету, о котором хотят, дать понятие" (Остолопов Н.Ф. Словарь древней и новой поэзии. СПб., 1821. Т.1. С.279).

## Глава V

### О пушкинском отрывке “Когда владыка ассирийский”

Пушкинский текст “Когда владыка ассирийский” документирован тремя автографами. Один из них частично перебелен и имеет дату 9 (или 19?) ноября, что относят к 1835 г. Рукописный материал вводился в научный оборот постепенно, с 1855 по 1925 г. На его основе в большом академическом издании сформированы 35 стихов канонического текста и шесть страниц черновых вариантов<sup>1</sup>.

Исследований текста как памятника поэзии все еще нет — даже после заключения Б. П. Городецкого, увидевшего здесь “стихи непередаваемо высокого совершенства”, “исключительно высокого художественного достоинства”<sup>2</sup>. Н. В. Измайлов был более сдержан в оценке, полагая, что это — только набросок, относящийся к числу “неосуществленных, лишь начатых поэм”, законченная поэма называлась бы “Юдифь”<sup>3</sup>. Наоборот, Э. В. Слинина находит, что началом поэмы эта вещь “кажется только на первый взгляд”, “именно здесь, в этом отрывке, на нас действует тайна пушкинской магической незаконченности, которая завершения как бы не требует”<sup>4</sup>.

Отрывок написан по мотивам ветхозаветной “Книги Иудифь”. Цитирующие этот первоисточник Б. П. Городецкий и Э. В. Слинина упустили из виду, что русского текста “Книги Иудифь”, которым они воспользовались, в пушкинское время не существовало, а доступные поэту церковнославянский и французский тексты разнятся между собой гораздо больше обычного — настолько, что уместна постановка вопроса о пушкинском выборе между ними.

“Книга Иудифь” отличается от других частей Ветхого завета прежде всего тем, что она не имеет древнееврейского оригинала, поэтому сама религия Ветхого завета, иудаизм, ее не знает. Первоисточником “Книги Иудифь” приходится считать Септуагинту — греческий перевод Ветхого завета, созданный в эллинистическую эпоху alexandрийскими иудеями и ими же отвергнутый, как только раннее христианство сочло Септуагинту своим священным Писанием. “Книгу Иудифь” цитировали как св. Писание некоторые отцы церкви (Климент Римский, Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан, Мефодий Патарский), но все же несколькими вселенским соборам пришлось настаивать на том, что она имеет право считаться частью св. Писания. Какие-то препятствия возникли и при перенесении “Книги Иудифь” на славянскую почву, потому что когда в конце XV в. литературный кружок новгородского архиепископа Геннадия готовил первый на Руси полный свод Библии, славян-

ского перевода “Книги Иудифь” найти не удалось, его выполнил в 1493 г. доминиканец Вениамин, член геннадиевского кружка — причем не с Септуагинты, а с латинской Вульгаты.

Печатный славянский текст “Книги Иудифь” — по Елизаветинской Библии (1751), обязательной к употреблению в русской церкви — имеет, как и положено в православии, греческую подоплеку, но русские старообрядцы признают только первопечатную Острожскую Библию (1581), в которой “Книга Иудифь” переведена с Вульгаты, послужившей оригиналом и для французской Библии. Столичному человеку пушкинского круга не представляло труда получить в руки любую из этих трех Библий, а при особенном интересе к предмету — еще и отдельную “Книгу Иудифь”, изданную в 1519 г. в Праге белорусским гуманистом Франциском Скориной, тоже в переводе с Вульгаты.

В странах христианской культуры библейский текст воспринимают не только по Библии, ей сопутствует живая толковательная традиция, поддерживаемая школьным воспитанием, разнообразной поясняющей литературой, повседневной деятельностью духовенства, художественной жизнью, где библейской тематике отводится подобающее место<sup>5</sup>. О том, какое представление о “Книге Иудифь” имели во время создания пушкинского отрывка русские литераторы и читатели, можно судить по первой русской энциклопедии, учрежденной А. А. Плюшаром при участии Пушкина. Этот солидный справочник готовился поразительно быстро, 16 марта 1834 г. состоялось учредительное совещание, а 8 мая 1836 г. подписано цензурное разрешение на пятый том, где сведения о “Книге Иудифь” даны под рубрикой “Книги апокрифические Ветхого завета” и выглядят так:

“Книга Юдифь. Время ее написания неизвестно, содержанием подходит к книгам Маккавейским. Это история освобождения Ветулии, осажденной Олоферном, вождем Навуходоносоровым. Книга Юдифь — памятник, воздвигнутый в честь женщины, которая своим героическим самоотвержением спасла свой народ и религию. Вследствие важных ошибок хронологических и географических, которые часто встречаются в греческом тексте Книги Юдифь, одни считают ее сказанием, заимствованным из уст народа, другие аллегориею”<sup>6</sup>.

Тема Юдифи интенсивно разрабатывалась в литературе и изобразительном искусстве — но прослежено это только на западноевропейском материале. Сюжет о молодой прекрасной вдове, добровольно ушедшей из осажденного родного города в стан врага, чтобы притворством вскружить голову полководцу Олоферну и убить его, имеет большой драматургический потенциал, а смертельность риска и бесстрашие героини захватывают воображение. Но в нем остается место для ревнивой тревоги, что происходило в решающую ночь, когда после пира гости удалились, оставив в шатре наедине пьяного Олоферна и покорную Юдифь? По тексту Библии, Олоферн начал с того, что уснул — чтобы больше не проснуться. Жизненное неправдоподобие ситуации, потребность в художественной правде толкали некоторых интерпретаторов к реалистической догадке, что не для того Олоферн устраивал пир в узком кругу и поручал

верному свнуху Вагою уговорить прийти Юдифь, да и Библия прямо говорит, что целью Олоферна было обладание Юдифью. Как это нередко бывало начиная с Ренессанса, луврская картина голландского живописца XVI в. Яна Массейса, обвинявшегося современниками в профанации Библии и в ереси, изобразила Юдифь во всей красоте обнаженного тела. Насколько сразу уснул в ее присутствии Олоферн — за каждым остается свобода выбора, держаться буквы библейского текста или дать волю своей фантазии. Это придает драматургическому потенциалу сюжета полную силу.

Выход ей дал Генрих Гейне. Картину Горация Верне "Юдифь и Олоферн", выставленную в Салоне 1831 г., он отрецензировал в неслыханных выражениях: "Вот она стоит, очаровательная фигура, у только что перейденной границы девственности, вполне божественно чистая, но все же по-мирски запятнанная, словно евхаристический хлеб, с которого сняли освященные... В ее глазу искрится сладкая жестокость и оргазм мести, ведь на ненавистном язычнике ей нужно отомстить еще и за собственное утратившее святость тело. Да, конечно, Олоферн не очень привлекателен, но в сущности он все же, по-видимому, добрый малый. Он спит так добродушно в состоянии последствия блаженства... Его губы вздрагивают, словно продолжают целовать; только что он лежал в лоне счастья, или, вероятно, и счастье лежало в его лоне. Пьяного от блаженства и, известное дело, от вина, без интерлюдии мучения и болезни, смерть шлет его со своим самым прекрасным ангелом в белую ночь уничтожения. Какой завидный конец! Если мне когда-нибудь нужно будет умереть, то, о боги, дайте мне умереть как Олоферн!"<sup>7</sup>

Эти слова не остались незамеченными, ведь Гейне приближался к зениту своей литературной славы и был в центре внимания политических и цензурных преследователей, вынудивших его к эмиграции из Германии, где в 1835 г. бундестаг постановил запретить все его сочинения.

Картина Верне, ныне находящаяся в Лувре, с точки зрения профессиональных искусствоведов, не заслуживает такого восторга, их приговор живописцу суров: "Его продукция в этот период довольно посредственна, ее сюжеты — романтические или библейские: Юдифь и Олоферн. Ей недостает личного начала и стиля, этого ей будет недоставать всегда"<sup>8</sup>. Следовательно, Гейне, в искусстве разбиравшегося, здесь интересовало вовсе не искусство живописи, ему нужен был повод остроумно поиздеваться над чувствами верующих, тем более что будучи, так сказать, лютеранином, он мог оправдаться отсутствием "Книги Иудифь" в лютеровской Библии.

Гейне своей рецензией подготовил тот перелом в понимании феномена Юдифи, который произошел в дальнейшем, начиная с трагедии Ф. Гиббеля "Юдифь" (1840), где вместо традиционной религиозно-дидактической интерпретации, усматривавшей здесь олицетворение патриотизма, силы воли, ненависти к врагам, на сцену вышла настоящая жизнь со всеми ее противоречиями — глубоко страдающая героическая женщина, полюбившая Олоферна<sup>9</sup>. Значительность идеи Гейне была зорко подмечена в России,



где наперекор в высшей степени неблагоприятному отношению властей к гонимому немецкому писателю рецензия на живопись Верне, появившаяся в штуттгартской газете "Утренний листок для образованных сословий"<sup>10</sup> была тотчас переведена на русский язык и опубликована журналом "Европеец"<sup>11</sup>. Это было существенным вкладом в жандармское досье на журнал, закрытый в этом же году.

Отмечено, что "мы не располагаем точными сведениями о том, насколько имя Гейне было известно Пушкину до 1835 г.", но "в 1835 г. у Пушкина обнаруживаются и стойкие негативные ассоциации, связанные с именем Гейне, и явный интерес к нему"<sup>12</sup>. Добавим, что в личной библиотеке Пушкина есть и журнал "Европеец", и Гейне на французском языке — книга, содержащая рецензию на живопись Верне<sup>13</sup>; впрочем, эти страницы остались неразрезанными<sup>14</sup>. Книги Гейне (се mauvais sujet de Heine, двусмысленно назвал его Пушкин в конце апреля 1835 г. в письме шведскому дипломату Г. Нордину<sup>15</sup>) в петербургских книжных лавках не продавались, литературный этикет николаевской России вменял в обязанность о Гейне либо молчать, либо писать так, как это сделал "Энциклопедический лексикон" Плюшара: "Гейне, Генрих. Известный германский стихотворец, и после Бернс известнейший из немецких политических писателей дерзостью своих мнений ... Подвергшись заслуженным преследованиям за свои безнравственные мнения в религии и политике, избрал в 1830 г. постоянным местопребыванием своим Париж ... В новейшем и неоконченном еще сочинении его, Der Salon (первый том, Гамбург, 1834), содержатся известные уже из Morgenblatt'a критика художественной выставки в Париже в 1831 г., стихотворения и другие безделки. Гейне умер в Париже в 1837. Он одарен был блестящими дарованиями и примечательным остроумием, но сделался презрительным и ненавистным для благомыслящих людей всех наций своею наглостью в суждениях, своими разрушительными правилами, грубым неуважением к святыне и смешною страстью прослыть германским Ульгером"<sup>16</sup>.

Объявление Гейне умершим имеет характер локального русского слуха, на Западе ничего подобного не циркулировало. Фраза производит впечатление спешной вставки в готовый набор, осталась несогласованность с контекстом: выше речь идет о "неоконченном еще сочинении". Цензурное разрешение на книгу дано 14 мая 1838 г., в основе слуха могли быть фактические сведения о том, что с начала сентября 1837 г. у Гейне — глазная болезнь и страх ослепнуть, в начале мая 1838 г. врач запретил ему читать и писать<sup>17</sup>.

Итак, обращение к теме "Книги Иудифь" в конкретных условиях русской литературной жизни середины 1830-х годов означало совсем не то, что было в предшествующем поколении, когда безмятежному Державину вольно было обращаться к образам Ветхого завета в "Оде на Мальтийский орден" (1798):

В броню незриму облеченна,  
Юдифь Олферна жнет главу;

(Иудифь 13,8)

Самсона мышца напряженна  
Дерет зубасту челюсть льву.

(Суд 14,6)

Сейчас эти строки привлекали не больше внимания, чем изысканная лепнина на потолках дворца в стиле рококо, чем воспоминания старых меломанов о петербургской премьере 1800 г. оратории Гульельми "Торжество Юдифи или смерть Олоферна"<sup>18</sup>, давно исчезнувшей из русского театрально-концертного репертуара, где в 1830-е годы тема Юдифи вообще отсутствует<sup>19</sup>.

Актуализация интереса к Библии в русском обществе 1830-х годов шла под знаком небывалого при династии Романовых явления — осуществлявшегося по инициативе Николая I отмежевания от моды на все западное. мода начиналась, в частности, постановкой в феврале 1673 г. придворным театром царя Алексея Михайловича "Комедии из Книги Иудифь" ("Олоферново действо"). Ее автор и постановщик — лютеранский пастор И. Г. Грегори, текст был дурно переведен с немецкого на русский язык поляком или украинцем<sup>20</sup>.

Теперь духовной потребностью времени было нечто совсем иное. Чтобы в придворной интриге свалить законоучителя наследника престола протоиерея профессора Г. П. Павского, митрополитам Филарету и Серафиму было достаточно настаивать перед царем, что Павский якобы лютеранин; Пушкин сделал об этом дневниковую запись в феврале 1835 г.<sup>21</sup>.

Возможно, что именно импульс с Запада (рецензия Гейне) обратил творческое внимание Пушкина на "Книгу Иудифь". Если это не так, то в процессе работы над отрывком он в любом случае должен был считаться с инициативой Гейне, перевернувшей традицию. Возврата в мировой литературе к тому, что было до выступления Гейне, быть не могло. Выступление Пушкина — это славянский ответ на вызов Запада.

Намечавшаяся форма ответа угадывается: судя по эпичности отрывка "Когда владыка ассирийский", задумывалась первая и единственная в истории русской поэзии полная картина событий "Книги Иудифь", скомпонованная в свободно выбранных масштабах сокращения и, наоборот, распространения отдельных эпизодов библейского текста. Если в предшествующем опыте, в двух стихотворениях по мотивам ветхозаветной "Песни песней" ("В крови горит огонь желанья" и "Вертоград моей сестры")<sup>22</sup>, практически каждое пушкинское слово имеет точное соответствие в библейском тексте, то здесь с первых же строк поэт широко пользуется своим правом вводить образность, в библейском первоисточнике не представленную. Это обещает свободу авторской воли в трактовке образов Олоферна и Юдифи.

Работа прекратилась на этапе, когда Олоферн был только намечен первыми штрихами, а о Юдифи речь еще не зашла.

Мы вряд ли ошибемся, предположив, что в тяжком решении прекратить творческий акт сыграло свою роль и то, что Гейне находился в условиях свободы слова, а Пушкину приходилось помнить о предостерегающей участи “Европейца”.

Имеющийся отрывок — документ не только художественной, но и филологической мысли, свидетельствующий, что задача выражения ветхозаветной архаики через языковые эквиваленты архаики славянской увлекла поэта и решалась им с большим филологическим тактом, компетентно. Народность предполагает, что русский художник должен пить из родников своего отечества, в данном случае — исходить из данных исконно русской, а не западной культуры. Где было искать византийско-славянские первообразы по теме “Книги Иудифь”? Эту задачу полагается решать не поэту, но ему важен конечный результат. Если “Книгу Иудифь” знали на Руси издревле, то архаичность языка стихотворения художественно оправдана, если же русская традиция этого текста оторвалась от латинской Вульгаты только в послепетровскую эпоху, при рождении Елизаветинской Библии, то эти же архаизмы окажутся фальшью. Знали издревле! Доказательство кроется в памятнике древнерусской домонгольской гимнографии, в службе великой княгине Ольге, совершаемой 11 июля, в день имения всех славянок, носящих это имя; в их числе были бабушка (крестная мать) и сестра Пушкина, которому, вероятно, случалось участвовать в семейных торжествах имения и слышать в церкви по этому поводу, с кем наш древний поэт сравнивает первую отечественную правительницу христианку Ольгу:

Подобно Юдифи сотворила еси, посреди кѹмирскихъ тѣлицъ вшедши, тѣмъ начальника сокрѣпила еси, и дѣмоночетцы посрамила еси. (канон, песнь 7, тропарь 1)

При всей натянутости, художественной и богословской сомнительности этого сравнения (по летописным данным, св. Ольга не совершала ничего похожего на приписываемое ей в тропаре, что давало бы повод для уподобления Юдифи), оно красноречиво говорит о том, что и поит, и те, для кого он писал, “Книгу Иудифь” знали, степень сходства их удовлетворяла. Есть еще более древнее свидетельство знания “Книги Иудифь” на Руси, оно находится в служебной Минее — гимнографическом памятнике, переведенном славянами уже в X в. Канон предрождественской службы протодиакона, написанный современником славянских первоучителей Иосифом Гимнографом, прославляет ветхозаветных святых, в том числе жен. Вот греческий и древнерусский тексты (последний — по рукописи XII в. Государственного исторического музея, Синодальное собрание. № 162. л.161об-162) начала девятой песни канона:

Ἰουδί σου  
καὶ θυγατέρες ἐποίησαν,  
θυγατέρες κύριε,  
Ἄννα καὶ Ἰουδίθ  
καὶ Δεββόρα

καὶ ἡ Ρουθὶ ἀϊμεγαλοφρονες<sup>23</sup>.

Крѣпостию твоєю  
древле силы сътвориша  
дѣщеря господи  
Анна Иудифь  
и Девора  
.....  
и Роуфь великомуудрными.

Таким образом, архаизмы в языке поэзии нового времени на тему “Книги Иудифь” не только уместны в силу искренности русской традиции этой книги, но и необходимы как средство монументализации новой поэзии, ее возвышения над временем. Они — своего рода знаки вечности, создающие художественный эффект сакральной незыблемости в исторически неизбежно изменчивых поэтических фиксациях одного и того же образа<sup>24</sup>. Как именно расставлены эти знаки, попытаемся выявить в нижеследующем анализе отрывка “Когда владыка ассирийский” — его канонического текста и черновых вариантов.

#### Строфа I

Когда владыка ассирийский  
 Народы казнию казнил,  
 3 И Олоферн весь край азийский  
 Его деснице покорил,—  
 Высок смиренным терпеливым  
 6 И крепок верой в Бога сил,  
 Перед сатрапом горделивым  
 Израил выи не склонил;  
 9 Во все пределы Иудеи  
 Проникнул трепет. Иереи  
 Одели вретисшем алтарь;  
 12 Народ завыл, объятый страхом,  
 Главу покрыв золой и прахом,  
 И внял ему всвышний царь.

Строфа отражает содержание первых четырех глав “Книги Иудифь”, главным образом четвертой главы. Ассирийский царь имеет в Библии имя — Навуходоносор. Такого история не знает, это имя (правильное аккадское написание — Nabû-kudûr(-gî)-uṣur) носили два вавилонских царя, время правления первого 1128-1106, второго 605-562 гг. до н.э. Имя из-за большой длины не укладывается в русский стих любого метрического рисунка, Пушкин обошел эту трудность, не употребив его вообще — и тем снял противоречие между именами царя и страны. Царь назван *владыкой*, слово это, в нейтральном стиле обычное в титуловании православных архиереев, в высоком стиле обозначает коронованных особ, причем уже в праславянской древности: этимология привязывает сюда имя собственное вождя венецов VII в. в Паннонии — Walducus dux Winedorum (Fredegarîi Chronica IV,72)<sup>25</sup>. В языке Пушкина Наполеон — владыка запада, Александр I — владыка севра, Сатана — проклятый владыка (“Подражание итальянскому”, 1836), последнее ближе всего к понятию *владыка ассирийский*, библейская экзегетика как раз и объясняла Навуходоносора “Книги Иудифь” как антипода иудейскому Богу. Он *народы казнию казнил* — эта специфически русская эпическая тавтология (figura etymologica) заменяет пространное библейское описание кровавой расправы полчищ Навуходоносора над поработенными странами (Иудифь 1,11-2,27). Распространение власти ассирийского царя на *весь*

*край азийский* — гипербола, отсутствующая в Библии, у Пушкина она получилась вполне во вкусе древнего Двуречья, где существовали официальные царские титулы такого рода как аккадский *šar kiššati* “царь всего”, *lugal-an-ub-da-limmu-ba//šar kibrātīm arba'im* “царь четырех стран света”<sup>26</sup>. В прилагательном *азийский* поэт единственный раз в своей практике отступил от обычного морфологического варианта *азиатский*, в чем проявилось безошибочное чувство истории языка: *азийский* — форма несравненно более старая, даже архаическая, причем чисто славянская, в отличие от позднего *азиатский*, где суффикс интернационален.

Синекдоха выразила покорение Азии не царю, а его деснице. В Библии этого нет, отдаленное сходство имеется в словах Навуходоносора: *такъ живъ азъ, и держава царства моего, глаголахъ, и сотворю сіа рѣкою моею* (Иудифь 2,12). В двух пушкинских черновиках стояло не *деснице*, а *державе*, окончательное слово сделало стих гораздо более выразительным. Именно правая рука (старославянская *десница*) является символом божественной силы, державной власти и полноты права<sup>27</sup>, уже в семитских языках, то есть в регионе, где происходят события “Книги Иудифь”, имя *рука* является синонимом для имен *крепость* и *власть*<sup>28</sup>. Позже в христианском искусстве Средиземноморья развился иконографический тип властного жеста воздетой правой руки Вседержителя в триумфально-царственной позе: большой палец прикасается к согнутому безымянному, указательный и средний пальцы раздвинуты, образуя острый угол<sup>29</sup>. Ассирийский владыка, потребовавший для себя почестей, воздаваемых Богу (Иудифь 3,8), мыслится в этом тропе примерно с таким жестом.

В “Книге Иудифь” Олоферн — главный военачальник (архистратиг) Навуходоносора, второе лицо в государстве после царя (Иудифь 2,4), но его этническая принадлежность не обозначена. Сегодня имя Олоферна считается вполне персидским<sup>30</sup>, но в пушкинскую эпоху этой ясности не было: иранистика, особенно русская, делала свои первые шаги. Поразительно, что Пушкин предугадал правильное решение задачи: он назвал Олоферна *сатрапом* — словом, которое он никогда кроме этого случая не употреблял. Оно означает реалию древнеперсидского государственного права. Сатрап (иранисты транскрибируют *xsaθr̥apāvan*) — это “защитник, хранитель власти всего государства или одной провинции”. В конце пушкинского отрывка мы увидим Олоферна восседающим на троне, это как раз соответствует повелению Кира устраивать для сатрапов двор и ритуалы по царскому подобию<sup>31</sup>. Слова *сатрап* нет в “Книге Иудифь” на славянском, французском, латинском и греческих языках, но после Пушкина, когда был создан критический текст Септуагинты, оно обнаружилось среди разночтений к стиху Иудифь 2,14 — правда, в применении не к Олоферну, а к окружающим его сановникам<sup>32</sup>.

В главном предложении (доныне мы двигались по придаточному предложению времени), занимающем стихи 5-8, подлежащим является этноним, название народа — *Израил*. Почему не

Израиль? Прежде Пушкин придавал этому слову мягкое окончание: *Израиля надежда молодая* (“Гавриилиада”, 1821), то же он наблюдал в своем окружении — так в письме 1835 г. собрата по Российской Академии П. Катенина, в шутку зачислившем Пушкина в ветхозаветную генеалогию, чтобы пояснить его привилегию самого любимого сына, как в Бытия 43,29-34: “Ты умрешь (дай Бог тебе много лет здравствовать!) Веняминном русских поэтов, юнейшим из сынов Израиля”. Такая же мягкость — во всех церковнославянских книгах и в живом языке русского богослужебного пения, примером может быть общеизвестный ирмос на тему чудесного перехода через Красное море: *яко по сухоу пшшествовавъ Израиль по безднѣ стопами*. Никому не дано менять норму, так называемая поэтическая вольность ( *licentia poetica* ) тоже должна иметь веские причины. Может быть, сказалась потребность исключить возможное на слух неправильное членение речевого потока, превращение *Израиль выи в ... и львы и ...?* Догадка отпадает при обращении к черновикам, где и в фонетически безопасном соседстве этноним пишется так же странно: *Израил не поник*. Остается видеть объяснение в “Российской грамматике” Ломоносова: “Что прменение голоса из твердого в мягкий или из мягкого в твердый служит к составлению человеческого слова, о том нет сомнения, ибо голос в целом разговоре наклоняем и произносим мягко в страстях нежных, твердо в страстях бодрых”<sup>33</sup>. Опасность быть непонятым после устранения мягкого знака снималась грамматической аналогией: ближневосточные имена, оканчивающиеся в греческой передаче на -ηλ(Гавриил, Рафаил, Уриил, Михаил, Азраил), в славянской транскрипции издревле оканчиваются на л твердое, *Израиль* стал в истории языка немотивированным исключением, которое Пушкин и решил подвести под общее правило, чтобы усилить в духе Ломоносова впечатление жесткости выи. А что несгибаемость выи в страстях бодрых является признаком непобежденности, лучше всего усматривается из прямой противоположности, из ритуала обращения Иисуса Навина с пленными царями перед их повешением, когда победитель велел своим людям: *настѣпите ногами вашими на выи царей сихъ* (Нав 10,24). Склонил или не склонил человек выю — это означает его покорность или, наоборот, стойкость. Как видно из черновиков, поэт взвешивал возможность применения глагола *поникнуть*, с именем *главой* или без него. Художественный результат уходит при этих словах в совсем другом направлении, как в пушкинском изложении евангельской притчи о блудном сыне, в применении к самому себе:

Так отрок Библии, безумный расточитель,  
 До капли истощив раскаянья фиал,  
 Увидев наконец родимую обитель,  
 Главой поник и зарыдал.

(“Воспоминания в Царском Селе”, 1829)

С восьмой попытки нашлось окончательное *Израил выи не склонил*. В “Книге Иудифь” ничего подобного нет, но в других местах Библии за Израилем это свойство замечается, причем всегда в осуждение, как дурная черта строптивости по отношению к божьей воле (Исход 32,9, Исаия 48,4, Иеремия 7,26, Деяния 7,51). У Пушкина — наоборот, негибаемая *выя* означает высокую гражданскую доблесть. Редкое *выя* вместо обычного *шея* подчеркивает, что образ — архаический, библейский; о себе Пушкин выразился проще, когда размышлял о том, какой свободы ему хочется:

Никому  
Отчета не давать, себе лишь самому  
Служить и угождать; для власти, для ливреи  
Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи.  
(“Из Пиндемонти”, 1836)

Между именами *выя* и *шея*, строго говоря, нет разницы в древности, старшие памятники нашей письменности содержат и то, и другое слово. Есть ли между ними смысловая разница — неизвестно, тем более что этимология *выи* темна. Сейчас появилась возможность для догадки, что поскольку оба слова использовались для передачи греческих *τράχηλος* и *αὐχὴν*, а последнее означает не столько всю шею, сколько ее тыльную часть<sup>34</sup>, то и *выя* имела в понимании первых переводчиков значение мощной тыльной части, у вола несущей на себе всю нагрузку ярма, символа порабощения.

Причина негибаемости *выи* Израила объяснена приемом оксиморона, которого в “Книге Иудифь” нет: этот народ обладает *смиреньем терпеливым*, но по отношению к Богу, а не к чужеземцам — завоевателям. Таким смирением, выражаемым в ближневосточной культуре простираемием ниц, припаданием лицом к земле (*ταπεινωσις*)<sup>35</sup>, народ *высок*, выше других — это и предстоит познать врагу. Человек, даже если это царь, в самом себе не имеет, не может иметь той силы, которая была бы достаточна для спасения, за ней он должен обращаться к Богу (Пс 32,16). Признание собственной немощи — общее место всех молитв. Человек, как и весь народ, *крепок верой в Бога сил*, присутствующее здесь определение Бога (*ὁ θεὸς τῶν δυνατέων*) — очень редкое, в основном псаломское (Пс 58,6 и 79,8), подсказанное Пушкину словами из молитвы Юдифи перед подвигом (Иудифь 13,4): *господи боже всеа силы* (*ὁ θεὸς πάντης δυνατέων*). Этот признак Бога заложен уже в его древнееврейском имени Савоаф, представляющем собой множественное число от *saba* “войско”. В дальнейшем *сила* обрела в именовании *Бога сил* абстрактное значение; *сила* — натурфилософское понятие, являющееся первоосновой всякой религии, что подтверждается самой историей слова *сила*<sup>36</sup>.

Только что рисовалась картина народной непреклонности, но *трепет* (стих 10) все же возник. Таково противоречие самой жизни, перед лицом нависшей смертельной опасности есть место

и силам отпора, и чувству трепета, внешнее проявление которого — дрожь тела, причем не такая, как при ознобе. Ее причина — ужас. Если *трепет* — слово архаическое, употреблявшееся первоучителями славян, то о глаголе *проникнуть*: данному значению этого сказать нельзя. Арбитр пушкинской эпохи, “Словарь Академии Российской”, определил для *проникать* *проницать* значение “распространяться, распространяться” как вторичное, переносное<sup>37</sup>, в древних памятниках письменности этого слова вообще нет. В славянских печатных книгах *проникнути*, *произникнути* имеет значение “произойти, вырасть прочувств”<sup>38</sup>.

Выражение *во все пределы* нашлось не сразу, в черновике стоит первоначальное *во всем пространстве*. Разница в том, что окончательному варианту присущ высокий библейский стиль сопоставимый с космическим пафосом псалмодии: ты сотворил еси *вса* *предѣлы* *земли*, *жатвѣ* и *веснѣ* ты создалъ еси (Пс 73,17), или с величавым повествованием евангелиста: егда сконча Исусъ слова сѧ, преиде шѣ Галілеи, и прииде въ предѣлы Іудейскіа обонѣ полѣ Іордана (Мф 19,1). Выражение *во все пределы Иудеи* может создать преувеличенное представление о масштабах крохотного Иудейского государства — если не заметить, что множитель, *все*, относится к *пределам* только формально грамматически, а на самом деле усиливает действие проникновения, делает трепет восприимчивым.

Стихи 10-11 (соответственно Иудифь 4,12) сообщают о священнодействии, не имеющем аналогий во всей Библии:

#### Иерси

Одели вретischem алтарь.

Это оказалось кульминацией в наведении животного страха, *народ завыл*, посылая себе головы пеплом и придорожной пылью. Что такого страшного увидели люди в действии жрецов?

В иудейских синагогах, в отличие от христианских храмов, алтарей не бывает. Алтарь — это средоточие храма, стол, на котором совершается жертвоприношение Богу. У Израиля был единственный алтарь — находящийся в воздвигнутом царем Соломоном Иерусалимском храме. Впечатляющую реконструкцию того, как функционировал его алтарь (жертвенник), дал П. А. Флоренский:

“В известном смысле всякий культ истинен. Но этот, иерусалимский, в особенности и несомненно-бесспорности есть истинный культ Истинного Бога. Мы не можем не считаться с ним, если хотим приблизиться к пониманию культа вообще, — ибо он бесспорно истинен, но, кроме того, он столь же бесспорно величествен. Его огромность, великолепие, богатство, так сказать, интенсивность — во всех его проявлениях, вообще своего рода единственность в мировой истории, а что еще важнее, его известность и обследованность в подробностях мельчайших и тончайших, знание всех его казусов, как ритуально-технических, так и внутренне-литургических — делают этот культ



непременным и неустрашимым предметом при исследовании культа вообще ... Итак, жертвенник 30x15 локтей — 22x11 аршин! Вечный огонь горел на нем; это был не очаг, а целый пожар, в который непрестанно подкидывался материал горючий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике. Представьте себе почти циклон, образующийся над храмом. По преданию, он никогда не гас от дождя. Но это было необходимо: что же тут удивляться — ведь тут сжигали целых быков, не говоря о множестве козлов, баранов и так далее. Вообразите, какой стоял запах гари, сала,— если от одного шашлыка на Востоке несется чад на несколько улиц! Недаром на образном языке иудейского богословия жертвенник назывался ариэл — Лев Божий. Действительно, он пожирал и жертвы, и дрова... Свирепо вздымался “Лев” — жертвенный огонь, пожиравший добычу и возносящий пред Иеговою чад и сладкое обоняние”<sup>39</sup>.

И вот теперь вечный огонь богослужения потух, алтарь покрыли вретисм, зачехлили. Живая связь народа со своим Богом прекратилась, пришло небывалое жуткое чувство не индивидуальной, а всеобщей богооставленности.

Пеплом посыпала себе голову обесчещенная и изгнанная из родного дома Фамарь (2 Царств 13,19), созвучия с ожидаемыми Израилем событиями в этом символическом акте имеются. Но почему Пушкин добавил к пеплу *прах*, какие могли быть основания для отступления от строжайшей библейской регламентации? Первоначально в черновиках о пепле и речи не было, брезжили варианты *Главу свою покрыли прахом*, затем *Власы свои засыпав прахом*. Ход мысли поэта можно представить себе следующим образом.

Первый человек, согласно библейской космогонии, был вылеплен Творцом из земли, праха (Бытие 2,7). Следующие поколения людей появились на свет иным путем, как будто из иного материала, но натурфилософское прозрение привело древних к пониманию фундаментальной связи человеческого существа с прахом. Землю люди ощущали как всеобщую мать, предание умершего человека земле, звено вечного круговорота природы, христиане сопровождают пением слов *земля еси и въ землю отыдеши, амо же вси человеци пойдемъ*.

В контексте такого мировоззрения жест посыпания головы прахом может означать острейшую степень осознания своей бренности, ничтожности, пароксизм отчаяния, призывание на себя смерти. Фамарь поступила иначе — пепел родного очага, высыпаемый на голову, означал смертельную боль расставания именно с этим очагом как самой дорогой частицей всего, что есть на земле. Сочетание пепла и праха выступает в Ветхом завете в эпизоде беседы Господа с праведным Авраамом по поводу обреченных на гибель жителей Содома. Авраам спрашивает Господа, погубит ли он с нечестивцами и праведных, и в диалоге постепенно уменьшаст число праведников, ради которых Господь согласен пощадить город. Вопрошающий старается дерзость своих настояний смягчить словами *нынѣ начяхъ глаголати ко Господѣ моему, азъ же есмь земля и пепель* (Бытие

18,27). Казалось бы, Аврааму достаточно слов *азъ же есмь земля*. Но он знает разницу между собой и Адамом. До Адама не было никого, до Авраама было двадцать поколений предков — культура человечества, её огни и пепел. Авраам состоит уже не просто из праха, но и пепла. Таково же самосознание народа у Пушкина, народа, не сомневающегося в своем культурном превосходстве над превосходящими силами вторжения, превосходстве, которое на библейском языке называлось богоизбранностью (слово *культура* не встречается в “Словаре языка Пушкина”).

В пушкинском отрывке нет масштаба времени, по которому можно было бы судить, сколько длилось состояние народной тревоги перед несчастьем. В первоисточнике длительность обозначена: дни мнози (Иудифь 4,13). Сравнение наводит на мысль, что это — пожалуй, лишние слова, из пушкинского контекста и без них ясно, что принятие небывалого решения остановить жертвоприношения, изготовление огромного вретича — дело многих дней.

По знакам скорби нетрудно распознать, что скорбит народ не самый воинственный, но богобоязненный, с правильными понятиями о том, как подобает держаться перед лицом смерти. Финальный стих строфы — переломный. Все подошло к крайней черте; должно решиться, быть или не быть народу.

И внял ему всевышний царь.

Бог — это царь, теократическим представлениям Иудеи и языку Ветхого завета такое именование соответствует вполне. Бога Ветхий завет часто называет всевышним, это тоже в порядке вещей. Однако словосочетание *всевышний царь* в Ветхом завете отсутствует, оно встречается в фразеологии христиан, да и то не часто — к примеру, у ранневизантийского гимнографа Романа Сладкопевца (*ὄψιστε βασιλεῦ καὶ ἀθάνατε Κύριε*, “всевышний царю и бессмертный Господи”<sup>40</sup>). По общему правилу, религия Нового завета интерпретирует Ветхий завет как совокупность прообразов для Нового завета, в силу этого христианский поэт имеет возможность излагать события священной истории Ветхого завета, прибегая к фразеологии, сложившейся позже Ветхого завета, в христианской среде. Нет никакого анахронизма в пушкинском стихе из-за того, что словари древнерусского и старославянского языков вообще не зарегистрировали прилагательного *всевышний*, а “Словарь Академии Российской” счел единственной нормой его субстантивацию: “Говоря о Боге, употребляется как имя существительное”<sup>41</sup>, наперекор практике Ломоносова:

Хвалу всевышнему Владыке  
Потчиися, дух мой, воссылать.<sup>42</sup>

Действие всевышнего царя описано как раз тем глаголом, который находится в каждодневной молитве: *вонми гласѹ моленіа моего* (Пс 140,1). Этот глагол — в форме несовершенного вида — получил лаконичное, но емкое определение в старом академическом словаре: “Внимать. Цсл. Слышать и слушать”<sup>43</sup>. Обширно, причем предназначено к разбираемому стиху, определение в “Словаре языка Пушкина”: “Услышав чьи-нибудь слова, речь; отозваться, откликнуться на них, принять их во внимание”<sup>44</sup>. Соответствие контексту сомнительно, народ не произносил “слова, речь”, а *завыл*. Богу в качестве молитвы этого достаточно, как полагали древние. Он не слышит сколь угодно отчетливые слова и речи злодеев (Исаия 1,15), но отчетливо слышит то, что для человеческого уха вовсе беззвучно — эту мысль вскоре выразит Тютчев в стихах на гибель Пушкина:

Вражду твою пусть Тот рассудит,  
Кто слышит пролитую кровь...

В художественном опыте Пушкина тоже есть результат проникновенного вдумывания в феномен слуха, в его “Пророке” (1826) вдруг стало слышным то, что в обыденном сознании могло бы восприниматься разве лишь глазами:

И внял я неба содроганье,  
И горний ангелов полет,  
И гад морских подводный ход,  
И дольней лозы прозябанье.

Этим отличается библейское Откровение от древнегреческой мистериальности и восточного гносиса, которые основывали свою связь с горным миром прежде всего на ясновидении.

Внять — это не только услышать пассивно, но и отреагировать. В противостоянии Израиля и полчищ Олоферна произошло чудо:

#### Строфы II-III

- 15 Притек сатрап к ущельям горным  
И зрит: их узкие врата  
Замком замкнуты непокорным;  
18 Стеной, как поясом узорным,  
Препоясалась высота.  
И, над тесниной торжествуя,  
21 Как муж на страже, в тишине  
Стоит, белясь, Ветилуя  
В недостижимой вышине.

Первое, что здесь бросается в глаза — Ветилуя, название родного города Юдифи, настолько пленившее воображение первого европейского автора, обратившегося к драматургическим возможностям “Книги Иудифь”, что он, швейцарский немец

Сикст Бирк, автор пьесы "Юдифь" (немецкий вариант — 1532 г., латинский — 1539 г.) избрал себе псевдоним *Xystus Betulius* или *Betulejus*, иначе говоря — Ксисст Ветилуйский. Оpozнание Ветилуи на географической карте библеистам не удалось и поныне, но вероятно еще при жизни Пушкина профессор Московского университета Н. И. Надеждин составил скрывающую эти трудности энциклопедическую статью, вышедшую в свет с цензурным разрешением от 6 ноября 1837 г.: "Ветилуя. Город иудейский, спасенный от Олоферна, одного из полководцев ассирийских, благочестивым героизмом Иудифы. Судя по описанию местностей (Иуд 4,6; 7,3), этот город находился в колене Иссахаровом и считался ключом Иудеи с севера, потому что господствовал над узким проходом, который назывался Великою Иллою, или Великими Воротами"<sup>45</sup>.

У поэта и ученого при одинаковых исходных материалах критерии истинности результата несоизмеримы: из того, что у Надеждина дало вводящую в заблуждение справку по исторической географии, у Пушкина получился безукоризненный поэтический мираж.

Он начинается древним глаголом движения, причем таким, что сразу ясно: перед нами — синекдоха *pars pro toto*, часть вместо целого. Полководец в единственном числе вместо своих неисчислимых полчищ. Ясно потому, что сатрап не может *тещи*, *притещи* "бежать, прибежать" — столь большая скорость движения несовместима с важностью, достоинством его персоны. Но эта же скорость, развиваемая всей армией вторжения — самый впечатляющий признак ее несокрушимой мощи. В глаголе присутствует еще одно значение — то, которым описывается движение водной стихии, движение всепроникающее, остановить которое невозможно.

На подступах к Иудее сатрап *зрит* результат чуда. Глагол характерен стилистической приподнятостью, изысканностью — и редкостью применения. Из четырех глаголов сопоставимого значения — *зреть*, *видеть*, *глядеть*, *смотреть* — на долю первого в языке Пушкина приходится менее 3,4 процента употреблений, в языке Лермонтова — менее 3,2 процента, причем встречается он только в стихах.

Чудо состояло в том, что мирная Иудея сумела подготовиться к обороне, в кратчайший срок проведя фортификационные работы. Путь внутрь страны, пролежавший по ущелью, оказался перекрытым. В первоисточнике: сынове Израилевы... проходы горней заключиша, и шградиша стѣнами всакій верхъ горы высокіа (Иудифь 5,1). При всем стремлении Пушкина сделать картину событий значительно более компактной и опускать подробности — в данном случае, наоборот, возникает то, чего в первоисточнике не было: *узкие врата* ущелий, которые к тому же *замком замкнуты*. Откуда эта конкретность образов — поддается определению.

Незабывасмы были личные впечатления от Кавказа, а весной этого же 1835 года была завершена литературная отделка "Путешествия в Арзрум", где читаем:

“В семи верстах от Ларса находится Дариальский пост. Ущелье носит то же имя. Скалы с обеих сторон стоят параллельными стенами. Здесь так узко, так узко, пишет один путешественник, что не только видишь, но, кажется, чувствуешь тесноту. Клочок неба как лента синее над вашей головою... Дариал на древнем персидском языке значит ворота. По свидетельству Плиния, Кавказские врата, ошибочно называемые Каспийскими, находились здесь. Ущелье замкнуто было настоящими воротами, деревянными, окованными железом. Под ними, пишет Плиний, течет река Дириодорис. Тут была воздвигнута и крепость для удержания набегов диких племен” (Глава I).

Дарьяльское ущелье — это и есть Кавказские врата (Kaukasiai Pylai, porta Caucasiae), из всех дошедших до нас античных авторов упоминаемые только Плинием Старшим (“Естественная история” VI, 11-15). Плинию было известно, что ущелье внизу перегорожено воротами, имеющими засовы из окованных железом бревен, под которыми мчался Терек, а сверху прикрыто замком, крепостью — она называлась Кумания. Аналогий этой системе защиты в Ветхом завете нет, увиденный своими глазами Дарьял как модель для художественного воображения Пушкина — единственно возможное, реалистическое решение источниковедческой проблемы. В Библии не найти даже слова *ущелье*, его вообще нет в известных памятниках древней письменности.

*Непокорный* замок — эпитет далеко не рядовой, естественнее инструменты и прочие орудия называть непослушными, неподатливыми. Здесь — усиление этого качества, выраженное как бы на языке покорителей, ведь после двоеточия (стих 16) сообщается увиденное глазами Олоферна, почти что его прямая речь; сочинительное *И* стиха 20 наделяет этим синтаксическим свойством и всю третью строфу. Вместе с тем это не вполне прямая речь; не полководец, а только поэт способен так любоваться ландшафтом и говорить небанальными этимологическими фигурами: *замок замкнуты, как поясом препоясалась*.

*Препоясаться* — глагол архаический (он есть уже в Остромировом Евангелии 1056/57 г.), сейчас воспринимающийся как слово высокого стиля, приставка *пре-* несет в себе экспрессию усиления действия. Исторически это не так, приставка здесь относится не к действию, а к предмету. Существительное *прѣпоясѣ* не имело видимых экспрессивных преимуществ перед исходным *поясало*, обозначая на языке Иоанна ексзарха Болгарского (X в.) опоясание из листьев смоковницы<sup>46</sup>, тогда как *поясало* могло иметь самый высокий образный смысл, что видно из фразы *Иисоусъ пясаломъ чловѣчства прѣпоясавъ са* в древнерусском персводе XII в. из Кирилла Иерусалимского<sup>47</sup>. Что у Пушкина делает *пояс* в самом деле превосходным, так это эпитет *узорный*, найденный посредством уподобления узору горного рельефа, или изломанного контура стен горной крепости. В автографе отрывка — “сбоку на полях рисунок пояса или “стены как пояс”” и собственноручно проставленное ударение в глаголе *препоясѣлась*<sup>48</sup>.

Завершающим словом второй строфы предстает *высота*. Это она препоясалась физически осязаемой стеной, хотя в ней есть не только массивная вещественность обыкновенной горы, но и неуловимость абстрактного понятия — протяженности, направленной не все равно куда, а только вверх, к небу. Тот же сакральный знак, который трижды проступил в первой строфе — и в том, что Израил высок, и в том, что выя у него не склонилась, и, наконец, в том, что Бог этого народа — всевышний. Теперь высота, словно добродетельная жена-труженица в Притчах Соломона, препоясавши крепко чресла свои, оутвердить мышцы свои на дело (Притч 31,17).

Самый прекрасный горный пейзаж мертв, если он не одухотворен крохотной фигуркой человека. Как ни хороша каменная Ветилуя на вершине горы, её понадобилось сравнить с живым существом. Она — как муж на страже (пол поменялся, так восхищаются мужественностью женщины), а он — это извечный символ ратного труда, символ состояния, когда боя нет, но часовой на чеку, чтобы обезопасить войско от неожиданностей, своевременно дать сигнал к боевой готовности, наблюдать за врагом и не дать ему увидеть, что делается у себя. *Тишина* — желанный признак напряженного внимания, с которым муж на страже делает свое дело.

Сознание свершившегося чуда — готовности дать отпор нашествию — является причиной, почему Ветилуя теперь стоит торжествуя, в вышине, которая стала для врага *недостижимой*; последнее прилагательное — единственное в поэзии Пушкина.

В заключение разбора третьей строфы, не имеющей прямых соответствий в книге “Иудифь” — о дееспричастии *белеясь*. Лучшее определение глаголу *белеться* дано в старом академическом словаре: “Являться белым вдали”<sup>49</sup>. Это в точности соответствует живописным приемам Пушкина: “Я поехал по широкой долине, окруженной горами. Вскоре увидел я Карс, белеющийся на одной из них” (“Путешествие в Арзрум”, глава 2);

Что белеется на горе зеленой?  
Снег ли то, али лебеди белы? (1835)

То же у Лермонтова: “Дальний берег Крыма ... тянется лиловой полосой и кончается утесом, на вершине коего белеется маячная башня” (“Тамань”, 1839). Но в том, что касается колористического видения Дарьяльского ущелья, разница между обоими художниками велика. У Пушкина — “клочок неба как лента синее”, будущий фон для стиха *Стоит, белеясь, Ветилуя*. Есть у Пушкина в том же описании теплые краски для глубин Дарьяла: “Ручьи, падающие с горной высоты мелкими и разбрызганными струями, напоминали мне похищение Ганимеда, странную картину Рембрандта. К тому же и ущелье освещено совершенно в его вкусе”. Полагают, что “Похищение Ганимеда” (1635), полотно Дрезденской галереи, Пушкину было известно по пересказу С. И. Гальберга<sup>50</sup>, но что такое *освещение соввр-*

шенно во вкусе Рембрандта, поэт имел возможность усвоить по полотнам Зимнего дворца.

В 1837 г. Дарьяльское ущелье увидел Лермонтов. Вот его краски:

В глубокой теснине Дарьяла,  
Где роется Терек во мгле,  
Старинная башня стояла,  
Чернея на черной скале.

(“Тамара”, 1841)

Это — при условии, что за поэтическим языком Лермонтова, пробовавшего на теме Дарьяла и свою кисть живописца, академиком В. В. Виноградовым признавалась “особая система рембрандтовского освещения”<sup>51</sup>.

#### Строфа IV

- 24 Сатрап смутился изумленный —  
И гнев в нем душу помрачил...  
И свой совет разноплеменный  
27 Он — любопытный — спросил:  
“Кто сей народ? и что их сила,  
И кто им вождь, и отчего  
30 Сердца их дерзость воспалила,  
И их надежда на кого?..”  
И встал тогда сынов Аммона  
33 Военачальник Ахиор  
И рек — и Олоферн со трона  
Склонил к нему и слух и взор.

Отличительная особенность этой строфы — наибольшая степень соответствия библейскому тексту, приблизительное равенство в объеме с соответствующим отрезком “Книги Иудифь” (5,2-5). Приведем его полностью по Елизаветинской и французской Библиям:

2. И разгнѣваса цростію зѣлш, и созва всѣхъ началникшвъ Мшавлихъ, и воеводъ сыншвъ Аммонихъ, и всѣхъ властелей поморіа.

3. И рече имъ: возвѣстите оубо ми сынове Ханаани, кто людіе сіи живѣщи въ горнѣи, и каковы, въ нихже живѣтъ, грады; и множество силы ихъ, и въ чемъ держава ихъ, и крѣпость ихъ, и кто поставлень надъ ними царь вождь воинства ихъ.

4. И Chesw ради сопротивишаса, еже не изыти во срѣтеніе мнѣ паче всѣхъ живѣщихъ на западѣхъ.

5. И рече къ немѣ Ахиоръ вождь всѣхъ сыншвъ Аммонихъ.

2. Et il fut transporté de colère et tout embrasé de fureur, et il manda tous les princes de Moab et les chefs des Ammonites,

3. Et leur dit: Dites-moi qui est ce peuple qui occupe les montagnes, quelles sont leurs villes, et quelle en est la force et le nombre; quelle est aussi la puissance de ce peuple, leur multitude, et le général de leur armée;

4. Et pourquoy entre tous les peuples d'Orient ils sont les seuls qui nous ont méprisés, et ne sont point venus au-devant de nous pour nous recevoir en paix?

5. Alors Achior, chef de tous les enfants d'Ammon, lui répondit.

Тема строфы — военный совет у Олоферна на подступах к изготовившейся обороняться Ветилуе. Совет — *разноплеменный*, одно слово заменило библейское перечисление нескольких этносов. Впоследствии одно племя — *сынов Аммона* — все же названо. Назвать их можно было бы просто аммонитянами, но выражение *сыны Аммона* звучит торжественнее, даже если в этом враждебном племени ничего достойного величия израильтяне не видели и возводили его родословие к Аммону — сыну Лота от собственной младшей дочери (Бытие 19,38); религия Ветхого завета постановила, что “аммонитянин и моавитянин не может войти в общество Господне, и десятое поколение их не может войти в общество Господне веки” (Второзаконие 23,3). Пушкинское перо остановилось как раз перед первым словом речи, произнесенной аммонитянином Ахиором — речи, которая вызвала бурю негодования в военном совете, но дала Ахиору, после пережитых поношений и смертельного риска, небывалую честь полноправного гражданства в Израиле (Иудифь 14,10); в христианской интерпретации Ветхого завета муки Ахиора сочтены прообразом глумления толпы над приговоренным к казни Христом<sup>52</sup>.

Набросаны первые штрихи портрета Олоферна, причем такие, каких нет в “Книге Иудифь”. По их характеру ясно, что в намерения поэта отнюдь не входило придерживаться буквы и духа библейского текста, где Олоферн — сатанинское олицетворение свирепой силы и жестокости. По Пушкину, у него есть душа — пусть гневливая, в данный час помраченная, но, как остается догадываться, знающая и иные состояния. Ведь Олоферн способен смутиться, изумиться, он любопытный — а все это не худшие человеческие черты. Он не просто вызвал к себе военачальников, как в Библии, но держал с ними совет — а это не одно и то же.

Прямая речь Олоферна дает положительное представление об его уме и энергии. Он ставит перед военным советом пять лаконичных вопросов, его интересуют *сердца* и *надежда* противника. Ничего подобного в Библии нет, хотя вопросов там по числу больше. Сжатость прямой речи доведена до предела; библейский плеоназм, где фигурируют три синонима сила, *держава* и *крѣпость* (в греческом оригинале — *ἡ δύναμις, τὸ κράτος, ἡ ἰσχὺς*) заменен чеканной фразой *что их сила?*, при этом в черновике Пушкин проставил знак ударения над *что*, ударения, не укладывающегося в ритм стиха, но подчеркнувшего выступление этого относительного местоимения в функции главного члена предложения — сказуемого. Ювелирная точность синтаксиса — благо нового времени, результат длительной литературной обработки языка. До этой культивации рус-



ская языковая стихия выстраивалась в фразы скорее приближительные, с множеством двусмысленных синтаксических связей. Между тем, в стихотворном произведении на такую тему нужна или архаичность языка, в том числе синтаксиса, или компенсация новизны теми или иными художественными приемами. В данной строфе впечатление архаичности достигается тем, что круто возрастает частотность характерного для библейского стиля союза *и* (встречается 11 раз против 6 раз в почти вдвое большей предыдущей части отрывка); обращают на себя внимание и ушедшие из живого языка глаголы *вопросить*, *воспалить* (в значении “распалить”), *рещи*. Есть здесь лексические архаизмы и не столь очевидные. К примеру, сегодня профессиональный филолог-русист, вооружившись историческим “Словарем русского языка” и “Словарем старославянского языка” Чехословацкой Академии наук, придет к выводу, что *любопытный* — слово нового времени, в письменности его нет ранее XVII в.<sup>53</sup>. Вывод будет неправильным. В пушкинскую эпоху знатоки и ценители русского церковного пения любили яркий праздник, именовавшийся в простом народе Красной горкой (в этот день, первое воскресенье после Пасхи, или Фомину неделю, начинали играть свадьбы). В кондаке праздника поется об апостоле Фоме, который не верил своим глазам при виде воскресшего Христа и пожелал его ощупать: *Любопытною десницею жизнеподательнаа твоа ребра Ѡшма испыта, Христе Боже.* Этими же словами, *Любопытною десницею*, кондак начинается уже в древнейшей записи — Цветной Триоди конца XI — начала XII в. (Москва, Центральный государственный архив древних актов. Ф. 381. № 138. Л. 67). В оригинале этим словам соответствует *Тῆ φιλοπράουσι δεξιῆ*<sup>54</sup>.

Есть в черновиках несколько строк, Пушкиным отвергнутых. Так, после стиха 8 стояло соответствие тексту Иудифь 2,28-3,4:

Ему во сретенье народы  
Объяты ужасом текли  
И, отрекаясь от свободы,  
Позорну дань ему несли.

Для следования за стихом 19 предназначалось четверостишие:

Поля преградами изрыты,  
Раскаты, башни и зубцы  
Как лесом копьями покрыты,  
И боя молча ждут бойцы.

Бойцов на фоне крепостной архитектуры в Библии нет, а начало соответствует словам *положиша на полахъ преткнѡвеніа* (Иудифь 5,1); *преградами* предвосхищен русский синодальный

перевод на равнинах устроили преграды. Что они собой представляли — неясно, тем более что в Вульгате этого места нет, а в Септуагинте находим слово довольно неопределенного смысла — (τὰ) *σκάνδαλα*, прежде всего “ловушки, западни”, как в Пс 68,24 и 140,9, впрочем, не понятых славянскими переводчиками<sup>55</sup>.

Много писалось о всемирной отзывчивости пушкинского поэтического гения, о его способности чувствовать себя как в своей стихии в каждой из культур и эпох, получивших отражение в творчестве Пушкина. Почему же у Олоферна появились ясно выраженные небиблейские признаки? Может быть, вникнув в филологию “Книги Иудифь”, верно распознав по личному имени персидское происхождение Олоферна и придав ему знаменательный титул сатрапа, Пушкин задался целью написать Олоферна в древнеперсидском вкусе? Такая задача была бы в первой половине XIX в. нереальной. Но не видно оснований для допущения, что поэт был без ориентира, без цели, и отошел от следования Библии, чтобы никуда не придти.

Ничто в пушкинском отрывке не противоречит вероятности дальнейшего развития замысла в том направлении, которое задал Гейне. Опасность следования за “этим плохим подданным Гейне” была достаточно очевидной. Внутреннее согласие с идеей Гейне вступило в противоречие с нежеланием связывать свое положение в литературном мире с публичным объявлением этого согласия, не обещавшим в русских условиях середины 1830-х годов ничего кроме крупных неприятностей. Отстаивать свои взгляды на искусство Пушкину приходилось не однажды и он умел — быть может, как никто другой — делать это мужественно и с достоинством. Но надо признать право художника и на такие душевные состояния, когда перед темой опускаются руки и под давлением внешних обстоятельств возникает ощущение творческого тупика, заставляющее прекратить дальнейшие попытки. Жить Пушкину оставалось столько, что он успел начать и завершить работу над несколькими самыми значительными стихотворениями, но к теме “Книги Иудифь” после ноября 1835 г. возврата не произошло.

### Примечания

- <sup>1</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М.:Л., 1948-1949. Т.3. С.406-407, 1019-1025, 1265.
- <sup>2</sup> Городецкий Б.П. Лирика Пушкина. М.:Л., 1962. С.425-426.
- <sup>3</sup> Измайлов Н.В. О принципах нового академического издания сочинений Пушкина // Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1979. Т.9. С.12.
- <sup>4</sup> Слинникова Э.В. Неоконченное стихотворение Пушкина “Когда владыка ассирийский” // Проблемы современного пушкиноведения. Л., 1981. С.26; Слинникова Э.В. Лирика Пушкина 1820-30-х годов. Проблемы становления личности поэта. Псков, 1990. С.61-70.
- <sup>5</sup> Пушкинская эпоха хранила большее число таких художественных ценностей, как известная сейчас только по экземпляру Брауншвейгского музея герцога Антона Ульриха итальянская кружевная салфетка конца XVI в., в срединном медальоне которой — Юдифь, с глазами из черного бисера, одетая, в полный рост, с мечом в правой

- руке и головой Олоферна, удерживаемой за волосы — в левой руке (Schuette M. Spitzen von der Renaissance bis zum Empire. Die Sammlung Helene Vieweg-Brockhaus. Leipzig, 1929, S.5, Tafel 17).
- 6 Энциклопедический лексикон. СПб., 1836. Т.5. С.524.
  - 7 Перевод мой. Немецкий оригинал см.: Heine H. Französische Maler. Gemäldeausstellung in Paris 1831 // Heine H. Werke. Säkularausgabe. 7.Bd. Über Frankreich. 1831-1837. Berichte über Kunst und Politik / Bearbeiter F.Mende. B. 1970. S.21.
  - 8 Bénézit E. Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs. T.10. P., 1976. P.467-468.
  - 9 Hein J. Aktualisierungen des Judith-Stoffes von Hebbel bis Brecht // Hebbel-Jahrbuch 1971/1972. Heide, 1971. S.63-92.
  - 10 Morgenblatt für gebildete Stände. Stuttgart, 1831. № 259. 29.Oktober.
  - 11 Отрывки из письма Гейне о парижской картинной выставке 1831 г. Европеец. М., 1832. № 1. С.90-91. (Вероятная дата цензурного разрешения — конец декабря 1831 г.)
  - 12 Азадовский К.М., Осповат А.Л. Из дневников и писем А.И.Тургенева // Временник Пушкинской комиссии. Л., 1987. Вып.21. С.136-137.
  - 13 Heine H. De la France. P., 1833. P.295-298.
  - 14 Моздалевский Б.Л. Библиотека А.С.Пушкина. СПб., 1910. С.247.
  - 15 Найдич Э.Э. Письмо Пушкина к Нордину. // Пушкин. Исследования и материалы. М.;Л., 1958. Т.2. С.223. Выражение mauvais sujet при дословном понимании — “плохой подданный”, но как фразеологизм “s'est dit au sens fort d'un débauché”, “это говорится в разном смысле о развратнике” (Le Grand Robert.. P., 1985. Т.9. P.25).
  - 16 Энциклопедический лексикон. СПб., 1838. Т.13. С.424.
  - 17 Mende F. Heine-Chronik. Daten zu Leben und Werk. München, 1984. S.123-129.
  - 18 Стасов В.В. Русские и иностранные оперы, исполнявшиеся на императорских театрах в России в XVIII и XIX столетиях. СПб., 1898. С.38.
  - 19 История русской музыки. 1826-1850. М., 1988. Т.5.
  - 20 Первые пьесы русского театра. М., 1972. С.475.
  - 21 Мурьянов М.Ф. Пушкин и Песнь песней // Временник Пушкинской комиссии 1972. Л., 1974. С.56.
  - 22 Мурьянов М.Ф. Вопросы интерпретации антологической лирики // Анализ литературного произведения. Л., 1976. С.193-211. Он же. К структуре образа пушкинской Татьяны // Проблемы структурной лингвистики 1980. М., 1982. С.213-222.
  - 23 Γαμαδάκη Ε.Ι. Ἰωσήφ ὁ ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον. Ἐν Ἀθήναις, 1971. Σ.132.
  - 24 Ср.: Enderlé M. Recherches sur la représentation dans l'art de la figure de Judith // Orientations de recherches et méthodes en littérature générale et comparée. Actes du XVI<sup>e</sup> Congrès de la Société française de littérature générale et comparée. Montpellier, 1984. P.39-50.
  - 25 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т.1. С.327.
  - 26 Reallexikon der Assyriologie. B.; N.Y., 1972-1975. 4.Bd. S.339.
  - 27 Hertz R. The Pre-Eminence of the Right Hand // Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification. Ed. by Rodney Needham. Chicago, 1973. P.3-31.
  - 28 Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1986. 13.Bd. Sp.403.
  - 29 Michels Th. Segensgestus oder Hoheitsgestus?—Festschrift A.Thomas. Trier, 1967. S.277-283.
  - 30 Der kleine Pauly. Stuttgart, 1967. 2.Bd. Sp.1200.

- <sup>31</sup> Der kleine Pauly. München, 1972. 4.Bd. Sp.1564.
- <sup>32</sup> Septuaginta, ed. A.Rahlf. Stuttgart, 1952. T.1. P.976.
- <sup>33</sup> Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. М.;Л., 1952. Т.7. С.404.
- <sup>34</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. 1968. T.1. P.145. Ср.: Dhorme F. L'emploi métaphorique des noms de partis du corps en hébreu et en akkadien // Revue biblique. P., 1922. T.31. P.215-233.
- <sup>35</sup> Slovník jazyka staroslověnského, 40. Praha, 1987. P.303.
- <sup>36</sup> Мурьянов М.Ф. Сила (понятие и слово) // Этимология 1980. М., 1982. С.50-56.
- <sup>37</sup> Словарь Академии Российской. СПб., 1822. Ч.5. С.593.
- <sup>38</sup> Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1900. С.511.
- <sup>39</sup> Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб.17. С.97-98.
- <sup>40</sup> Follieri H. Initia hymnorum Ecclesiae graecae. Città del Vaticano, 1963. T.4. P.451.
- <sup>41</sup> Словарь Академии Российской. СПб., 1806. Ч.1. С.735.
- <sup>42</sup> Словарь русского языка XVIII в. Л., 1988. Вып.4. С.139.
- <sup>43</sup> Словарь русского языка. СПб., 1895. Т.1. С.449.
- <sup>44</sup> Словарь языка Пушкина. М., 1956. Т.1. С.311.
- <sup>45</sup> Энциклопедический лексикон. СПб., 1837. Т.10. С.35.
- <sup>46</sup> Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т.2. С.1684.
- <sup>47</sup> Там же. СПб., 1909. Т.3. С.1665.
- <sup>48</sup> Бонди С.М. Из "последней тетради" Пушкина // Стихотворения Пушкина 1820-1830-х годов. Л., 1974. С.396.
- <sup>49</sup> Словарь русского языка. СПб., Т.1. 1895. С.323.
- <sup>50</sup> Временник Пушкинской комиссии 1970. Л., 1972. С.102.
- <sup>51</sup> Лермонтовская энциклопедия. М., 1981. С.127,164.
- <sup>52</sup> Cazelles H. Le personnage d'Achior dans le livre de Judith // Recherches de Science Religieuse. P., 1951. T.39. P.125-137; Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg, 1968. 1.Bd. S.39.
- <sup>53</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1981. Вып.8. С.337.
- <sup>54</sup> Follieri H. Initia hymnorum Ecclesiae graecae. Città del Vaticano, 1963. V.4. P.140.
- <sup>55</sup> Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. B. 1988. Sp.1492.

## Глава VI

### О стихотворении Пушкина “Мирская власть”

Посмертная разборка бумаг Пушкина обнаружила стихотворение, датированное 5 июня 1836 г. и имеющее пометку “IV”. Этими признаками определились его принадлежность к последнему лирическому циклу поэта и порядковый номер в цикле:

#### Мирская власть

- 3 Когда великое свершалось торжество  
И в муках на кресте кончалось божество,  
Тогда по сторонам животворяща древа  
Мария-грешница и пресвятая дева  
Стояли, бледные, две слабые жены,  
6 В неизмеримую печаль погружены.  
Но у подножия теперь креста честного,  
Как будто у крыльца правителя градского,  
9 Мы зрим поставленных на место жен святых  
В ружье и кивере двух грозных часовых.  
К чему, скажите мне, хранительная стража? —  
12 Или Распятие казенная поклажа,  
И вы боитесь воров или мышей? —  
Иль мните важности придать царю царей?  
15 Иль покровительством спасаете могучим  
Владыку, тернием вещчанного колючим,  
Христа, предавшего послушно плоть свою  
18 Бичам мучителей, гвоздям и копию?  
Иль опасаетесь, чтоб чернь не оскорбила  
Того, чья казнь весь род Адамов искупила,  
21 И, чтоб не потеснить гуляющих господ,  
Пускать не велено сюда простой народ?

Тема поэтического размышления — противоречие между христианским вероучением и окружающей действительностью. Тема эта имеет такой же возраст, как само христианское вероучение, причем никто не отрицал, что противоречие между требованиями вероучения и поведением людей существует. Об этом твердила русская литература, обличения были общим местом у мастеров церковного красноречия и в бесхитростных проповедях сельских батюшек. Данный случай был необычным, цензура имела бы все основания расценить его как выпад против государственной власти, именуемой здесь мирской властью. Стихотворению пришлось лежать под спудом до конца царствования Николая I.

Прочитаем его филологически. Названием стихотворению служит словосочетание, известное уже по древнейшим памятникам нашей письменности. Так, рассуждая о пользе повинения властям предрекающим в духе учения апостола Павла, киевский

Изборник 1073 г. перефразирует Послание к Римлянам 13,1 своими словами: **власти мирскыя** (*αἱ ἐξουσίαι τοῦ κόσμου*) **отъ бога въчинены соуть**<sup>1</sup>. Здесь *ὁ κόσμος* — “мир сей”, противоположность царству небесному; это особенно отчетливо выражено в другом Послании Павла: **мы же не дѣха міра сегш** (*τοῦ κόσμου*) **пріахомъ, но дѣха иже шть Бога** (I Коринф 2,12). Ефремовская Кормчая XII в., формулируя правила поведения епископов, предостерегает от того, чтобы в образе святителя, обращенном к народу, таилась гордыня мирской власти: **да ни отъчская правила престоупае ма боудоуть, ни въ сватительсцьмъ образѣ власти мирскыя гърдость** (*ἐξουσίας τῦφος κοσμικῆς*) **крыеться**<sup>2</sup>. Соответствующий мирскому греческий эпитет *κοσμικός* имел значение земного как противоположности небесному (Евр 9,1) или духовному (Тит 2,12), со смысловым оборотом враждебного Богу или нравственно предосудительного<sup>3</sup>. Такой же неодобрительный смысл имело вышедшее ныне из употребления слово *мирской* в русском языке пушкинской эпохи. Пушкинский Фауст говорил Мефистофелю:

А слава ... луч ее случайный  
 Неуловим. Мирская честь  
 Бессмысленна, как сон...

(“Сцена из Фауста”, 1828)

Названию стихотворения может придать неожиданный, но не такой уж неуместный смысл свидетельство Даля, согласно которому *мирскими* старообрядцы называют православных<sup>4</sup>.

Ключевое слово стихотворения, несущее на себе главное логическое ударение — *власть*. За этим словом — понятие права, сложившееся на заре культуры человечества, когда разница между силой и правом была еще неуловимой. Древний индоевропейский корень *val-* толкуют и как “быть сильным”, и как “иметь способность распоряжаться”; от него происходят славянское *власть*, латинское *valere* “быть здоровым”, готское *waldan* “править”. Последнему сродни немецкое *Gewalt*, которым переводятся латинские термины *imperium*, *majestas*, *tyrannis*, *auctoritas*, *jus*, *potestas*, *potentia*, *licentia*, *vis*, *fortitudo*, *bracchium*, *violentia*<sup>5</sup>, имевшие хождение в Римской империи; на одной из ее окраин произошло событие, описанием которого начинается стихотворение. Что такое *власть* — интуитивно чувствуют все члены общества, от самого высокопоставленного до самых бесправных, но каждый по-своему. Так было всегда, поэтому имеет обратную силу знаменитая формула Мао Цзе дуна *винтовка рождает власть* (1938), и не имеет никакого значения, что ружья пушкинских грозных часовых в чем-то были конструктивно не столь совершенны, как винтовки, изготовленные столетие спустя.

В стихотворении подразумевается и противоположное *мирской власти* начало. Это — не свобода без берегов, а тоже власть, но совсем другого порядка. Она принадлежит царю царей, то

есть тому, для кого цари мира сего столь же и даже более малы, как для царей простой смертной. Власть царя царей не принижает человека, а возвышает его. По слову Христа, иго бо мое благо, и бремя мое легко есть (Матфей 11,30). Объектом поэтического сарказма и является противоположенное положение, когда посредством грубого насилия власть низшая оказалась над властью высшей, точнее: мнит себя находящейся над нею и ведет себя соответственно этому самомнению.

Стихотворение “Мирская власть” — это поэтическая постановка запретного в России Романовых вопроса о насилии над религией, которое совершил Петр I, заменивший исконное самоуправление церкви подчинением ее государству, во имя определенным образом понимаемого блага государства. Несвобода церкви стала признаком, по которому Россия с того времени отличалась от всех других стран христианской культуры, отличалась не к вящему уважению со стороны окружающих.

В русском обществе об этом много спорили. Молодой Пушкин в “Заметках по русской истории XVIII в.” (1822) писал о существующем положении вещей одобрительно: “В России влияние духовенства столь же было благотворно, сколько пагубно в землях римско-католических. Там оно, признавая главою своею папу, составляло особое общество, независимое от гражданских законов... У нас, напротив того, завися, как и все прочие состояния, от единой власти, но огражденное святыней религии, оно всегда было посредником между народом и государем, как между человеком и божеством”.

В последующих раздумьях над русской историей Пушкину открылась и обратная сторона медали, особенно этому способствовало его зачисление в Иностранную коллегию, с царским “позволением рыться в старых архивах для написания истории Петра Первого”. В 1835 г. на бумагу легли наблюдения, продиктованные совсем не такими принципами отбора фактов, как в далеком 1822 г. Уже во введении в подготовительные тексты “Истории Петра” фигурирует запись отдельной строкой: “Народ почитал Петра антихристом”. В записи о событиях 1721 г., когда был учрежден заменивший патриарха святейший правительствующий синод, Пушкин отмечает, что петровские указы “нередко жестоки, своенравны и, кажется, писаны кнутом”. За этим последовал абзац:

“При учреждении синода духовенство поднесло Петру просьбу о назначении патриарха. Тогда-то (по свидетельству современников — графа Бестужева и барона Черкасова) Петр, ударив себя в грудь и обнажив кортик, сказал: “Вот вам патриарх”.”

И еще выделение в отдельную строку:

“В синоде и сенате объявил себя президентом”.<sup>6</sup>

Эти исторические факты вовсе не предназначались для всеобщего сведения: когда в 1840 г. предполагалось петровские тетради Пушкина опубликовать, всю статью 1721 г. цензура исключила<sup>7</sup>.

На глазах у Пушкина происходил крутой поворот в церковной политике русской государственной власти. Николай I решил, что ориентация русской духовной культуры на Западную Евро-

пу, давшая России декабристов, не обещает ничего спокойного и на будущие времена. Он стал по возможности отгораживаться от Запада, а возникновение духовного вакуума предотвращал поощрением общественного интереса к забытым отечественным традициям, не вдаваясь при этом в опасные крайности бескомпромиссного славянофильства. Призывы горячих голов к освобождению и возрождению Константинополя оставлялись без последствий, но православие реставрировалось. Рождалась триединая государственная формула *православие — самодержавие — народность*. Русская церковность и в самом деле обрела некоторые признаки возврата к византийским первоначалам — в частности, возник неовизантийский стиль церковной архитектуры. Развивалось археологически бережное отношение к ранним формам собственной, русской церковной жизни. Однако не было никаких признаков того, чтобы Николай I помышлял восстановить допетровскую структуру управления русской церковью, она оставалась без каноничного главы — патриарха, ее дела вершил назначаемый царем мирянин из военных — обер-прокурор синода, а последнее слово по всем мало-мальски важным вопросам внутрицерковной жизни принадлежало самому царю. Как раз летом 1836 г. состоялась «смена караула» в синоде, вместо оставленного обер-прокурора Нечаева в эту должность вступил новый обер-прокурор Протасов, ужаснувший архиереев-синодалов офицерской молодцеватостью и отсутствием такта в отношениях с высшим духовенством.<sup>8</sup>

Таким образом, название и замысел пушкинского стихотворения метили в весьма чувствительное место внутренней политики николаевского самодержавия, ситуация налагала на такой текст необычайно высокие требования по отношению к точности выбора слов и образов, в той сфере, где Пушкин при всей универсальности своего гения все же не чувствовал себя в своей стихии. Этой стихией было богословие, имеющее огромную литературу и неписанные правила словесного выражения мысли, настолько строгие, что глаз или ухо пуриста сразу отличит принятое от непринятого в церковном языке. Свежесть мысли ценилась, конечно, и в этой сфере, но требовалось умение облечь такую мысль в неброские консервативные формы, внушающие читателю чувство, что автор — не посторонний человек в храме.

Господствующее место в стихотворении занимает картина казни Христа (стихи 1-6, 16-18, 20) — события, являющегося, по христианскому вероучению, центральным моментом истории человечества.

Тема эта получила широчайшее отражение в мировом изобразительном искусстве, ее варьировали и развивали как монахи-иконописцы, так и художники-миряне. Возникла она в искусстве слова, начиная с повествования евангелистов, но в литературе ситуация сложилась иначе, чем в искусстве. Миряне за перо не брались, традиция была нарушена как раз в 1835-1836 гг. появлением вызвавшей большой общеевропейский резонанс книги левого гегельянца Д.Ф.Штрауса «Жизнь Иисуса, критически обработанная»<sup>9</sup>. В русле спровоцированных ею лите-



ратурных событий находятся и жуткие страницы Распятия в романе М.А.Булгакова «Мастер и Маргарита». Но все это было после; докатилась ли до Пушкина молва о книге Штрауса, мы не знаем. Известия такого рода распространялись, впрочем, достаточно быстро, это можно видеть по скорости реагирования русских журнальных рецензентов на многие книжные новости Европы.

Достоверно лишь то, что русский поэт имел в поле зрения Новый завет и поэтические вариации на тему Богоматери у креста, созданные византийскими гимнографами для словесного и певческого оформления православных богослужебных ритуалов. Таким гимнам начало положил Ефрем Сирин (IV в.), завершилось византийское гимнографическое творчество к концу XI в. К этому времени гимны на тему Богоматери у креста окончательно выкристаллизовались в структурном отношении, принимая форму либо стихир, либо тропаря и даже кондака; они получили свое жанровое название — *ставрофеотокион* (тò *стаυροφεοτοκιον*, в церковнославянской литургической терминологии — *крестобогородицен*). Ставрофеотокионы оказали влияние на западную духовную поэзию, художественное качество результата оценивается западной медиевистикой так: «Жанр плача Марии изначально лиричен; также и в тех случаях, когда плач вставлен в театрализованное духовное действие, в текстовом и музыкальном отношении он образует лирическую вершину»; «ни одна другая сцена из жизни Марии не поднялась в драматургическом формировании на такую высоту, как плач у креста»<sup>10</sup>. Понимание этой высоты Пушкин проявил давно, в его стихотворении «Жил на свете рыцарь бедный» (1829) соединились осязаемый придорожный крест и визионерский образ Марии, возникший в душе героя:

Он имел одно виденье,  
Непостижное уму,  
И глубоко впечатленье  
В сердце врезалось ему.

Путешествуя в Женеву,  
На дороге у креста  
Видел он Марию деву,  
Матерь Господа Христа.

С той поры, сгорев душою,  
Он на женщин не смотрел,  
И до гроба ни с одною  
Молвить слова не хотел.

Западная окраска в русском восприятии темы поддерживалась в это время концертным исполнением в Петербурге и Москве оратории Перголези «Stabat Mater dolorosa» на текст латинской литургической секвенции<sup>11</sup>, анонимной, сочиненной предположительно между XII-XIV вв.; тема была представлена достаточно полно и в русских коллекциях западноевропейской живописи.

И все же отечественного материала было больше, его корни уходили глубже. Высокие церковнославянизмы тех строк “Мирской власти”, которые составляют своего рода ставрофеотокион, первый в русской поэзии, указывают на эти исторические корни.

Наибольшее количество ставрофеотокионов находится в Октоихе — гимнографическом сборнике, содержание которого циклизировано по восьми недельным кругам. Среда и пятница каждого круга — постные дни, отведенные памяти о смертном приговоре Христу и об исполнении приговора. Логично, что тема Богоматери у креста звучит именно в эти дни, и звучала она издревле: по свидетельству Лаврентьевской летописи, Октоих был первой богослужебной книгой, переведенной с греческого языка первоучителями славян<sup>12</sup>. Кроме обычных сред и пятниц, в году есть великая среда и великая пятница — дни страстной недели, службы которой совершаются по Триоди. Если обратиться к этим службам, то обнаруживается, что в великой пятнице ставрофеотокионов много, а в великой среде их нет, но зато в этой службе темой является раскаявшаяся грешница — та, которая в доме фарисея Симона омыла ноги Христа слезами и вытерла волосами головы своей, целовала ноги его и умастила их драгоценным благовонием (Лука 7,36-50). И акы огньи тырньюи грѣхы попали доубѣ раи быс(ть) львица агна смрадь муру пагоуба б(ог)атство врана голоубица блудница д(ѣ)в(и)ца сестра Х(ри)с(т)ова невьѣста словесе образъ ц(ь)рк(ъ)вьныи<sup>13</sup>. Можно предположить, что на этих путях сравнения страстной среды и пятницы Пушкин пришел к оригинальному композиционному решению, присутствию у креста только двух жен святых — грешницы и Богоматери, как раз в той последовательности, что в службах Триоди.

Синаксарное чтение страстной среды в Триоди подробно рассказывает о трудности опознания жен, стоявших у голгофского креста по свидетельству Ин 19,25 и поименованных евангелистом настолько неоднозначно, что даже в отношении их общего числа сегодня существуют разные мнения<sup>14</sup>. Возможно, что синаксарист и побудил Пушкина уклониться от того, что за него досказывают некоторые пушкинисты, утверждая, что в “Мирской власти” под Марией-грешницей подразумевается Мария Магдалина<sup>15</sup>. Тождество безымянной грешницы Лк 7,36-50 и Марии Магдалины Ин 19,25 библиистика считает недоказуемым. Пушкин от бремени доказательства свободен, поскольку имя Магдалины он не употребил, но пушкинисты это время на себя берут, а на основании того, что количество жен у Иоанна и в “Мирской власти” не совпадает, еще и делают вывод, что “мотив, таким образом, заимствован Пушкиным из апокрифических преданий, в которых излюбленной героиней была богоматерь”<sup>16</sup>. Это понимание феномена апокрифичности — не от медиевистики, а от Емельяна Ярославского. По этой логике, если быть последовательным, надо вынести из православных храмов все Деисусы и отлучить от церкви все ставрофеотокионы — ведь в них у Распятия находится еще более отклоняющаяся от буквы Евангелия численность предстоящих. К тому же, в ставрофеотокионах Богоматери приписываются помыслы, слова и жесты, о

которых в Евангелии ничего не сказано. Между тем, от последнего печатного издания Триоди до ее древнейшего славянского списка проходит, к примеру, не вызывавшая у духовной цензуры никаких сомнений самогласная стихира второго гласа, переведенная с еще более древнего греческого оригинала и являющаяся ярким образчиком ставрофетокиона — такого, который опрокидывает представления наших лучших антирелигиозников о границах между любимой апокрифичностью и презренной неапокрифичностью. Вот текст этой стихиры по старшей рукописи — древнерусской Триоди XI/XII в. (Москва, Центральный государственный архив древних актов. Ф.381, № 138, Л. 43-43об):

Д(ь)ньсѣ видащи та непорочнаа д(ь)ва  
 на крѣстѣ словѣ повѣшана  
 рыдаючи м(а)т(е)рьюю оутробою  
 оуызваше си с(ь)рд(ь)це горко  
 и въздышоущоу болѣзньнѣ  
 из глубины д(оу)ша  
 лице власы покрываш... баше  
 тѣмь  
 и въ пѣрси биющи  
 кричаше лютѣ оувы мнѣ  
 б(о)ж(ь)ств(ь)ное чадо  
 оувы мнѣ саѣте мира  
 чѣто заиде  
 агньче б(о)жи  
 тѣмь  
 воинства бесплѣтнам  
 съ страхѣмь одержима г(лаго)лахоу  
 непостижимыи г(оспод)и слава тебѣ.

Текст византийского оригинала гласит:

*Σήμερον  
 σὲ θεωροῦσα  
 ἡ ἄμεμπτος παρθένος ἐν σταυρῷ,  
 Λόγε, ἀναρτώμενον,  
 δδυσωμένη μητρῶα σπλάγχνα,  
 ἐτέρωτο τὴν καρδίαν πικρῶς,  
 καὶ στενάζουσα ὀδυνηρῶς ἐκ βάνους ψυχῆς,  
 αἶς οὐκ ἔγνω ᾄδοῖν ἐν τόκῳ τὸ πρὶν  
 κατετρύχετο·  
 διὸ  
 καὶ πολλὰ δακρύουσα,  
 ἀνέκραγε γοερῶς·  
 Οἶμοι, θεῖον τέκνον!  
 οἶμοι, τὸ φῶς τοῦ κόσμου!  
 τί ἔδυσ  
 ἐξ ὀφθαλμῶν μου,  
 ὃ ἄμνὸς τοῦ θεοῦ;  
 ὕδεν  
 αἱ στρατιαὶ τῶν ἁσωμάτων  
 τρόμφ συνέιχοντο λέγουσαι·  
 Ἀκατάληπτε κύριε, δόξα σοι.<sup>17</sup>*

Беспрецедентная композиция — две жены, поставленные по сторонам креста — понадобилась Пушкину не ради беспрецедент-

ности, а для эффекта симметрии. Симметрия пронизывает структуру стихотворения, в нем характерны парность составляющих элементов или их оппозиции.

Потребность в симметрии есть уже у евангелиста: в Ин 19,25 ближе к Распятию находятся две ближайшие родственницы казненного, то есть мать и ее сестра, затем Мария — жена Клопы и Мария Магдалина; общее число женщин — по преобладающему мнению, четыре — равно числу казнящих воинов (Ин 19,23). У Пушкина симметричность стала значительно более отчетливой. Примечательно, что когда в новейшем немецком переводе «Мирской власти» оказалась лишь одна Мария, то, как констатировал рецензент, «следующая далее параллель «два грозных часовых» потеряла смысл»<sup>18</sup>. В симметрии жен есть и их противоположность: одна — грешница (в прошлом), другая — пресвятая дева. Евангелисту эти качества предстоящих жен в контексте Ин 19,25 не понадобилось упоминать. У Пушкина такие определения были средством сделать рельефной еще одну симметричную противоположность, причем двоякую: в нравственном достоинстве и во времени. Ведь грешность оказалась преходящей, а чистота, девственность — вечной. В языке церкви имелось специальное слово для Богоматери, причем только для нее — *приснодѣва* (ἡ ἀειπαρθένος). Оно означало, что сверхъестественным образом ее девственность не была нарушена зачатием Богомладенца от св. Духа и его рождением, это служит темой медитации во множестве богослужебных гимнов — феотокионов.

Ставрофеотокион внутри стихотворения «Мирская власть» двояк в своем главном компоненте — Распятии. В собственно ставрофеотокионе речь идет о событии священной истории Нового завета, крест с распятым Христом стоит на Голгофе. Затем возникнет другой крест — уже как предмет церковной утвари, священное изображение голгофского креста, непременная принадлежность каждого христианского храма. То, что находится у подножия изображения, которое видит поэт, кажется ему оскорблением идеи Евангелия. Происходит еще одно раздвоение, воображению поэта предстает то, что должно было находиться вместо креста, который теперь перед ним. Эта по его мнению более уместная реалья — крыльцо правителя градского. В России 1836 года должности правителя градского не существовало, это — абстракция, выраженная нарочито несовременными словами, чтобы всем было ясно, что речь идет о принципе, а не о фасаде резиденции военного генерал-губернатора Санкт-Петербурга графа Петра Кирилловича Эссена по Большой Морской улице (дом № 39).

Пушкин все же не избежал одного персонального намека, вольного или невольного. Скорее всего — вольного, потому что он хотя и не состоял никогда на военной службе, но все же имел достаточно много дружеских связей в офицерской среде, чтобы понимать значение насмешки по адресу *двух грозных часовых*. Караульная служба этих солдат, даже если они находились возле казенной поклажи в любой глуши, воинским уставом приравнивается к выполнению боевого задания. Вверенное ему оружие часовой, как известно, не отдает никому, даже

самым высоким воинским начальникам. Николаевский устав отличается от нынешнего тем, что делает единственное исключение: часовой не мог отказать, если оружие у него потребовал император. Уставный рапорт часовых караульному офицеру содержал слова «караул Его Императорского Величества обстоит исправно»<sup>19</sup>. Это были не пустые слова, а устойчивая традиция непосредственного подчинения всех часовых главе государства, зафиксированная у нас уже в знаменитом «Поучении» Владимира Мономаха, где великий князь наставлял своих сыновей: На воину вышедъ не лѣнитеса не зрите на воеводы ... и сторожѣ сами нараживайте<sup>20</sup>.

У мирской власти нет возможности оказать чему бы то ни было более высокую почесть, чем ритуал воинского караула. Но оружие не имеет смысла там, где оно ни при каких обстоятельствах не должно быть применено, то есть внутри храма. Цивилизованные государства искони наделяли храмы единственным в своем роде правом убежища, внутри которого даже бесспорного преступника, преследуемого погоней, нельзя взять силой<sup>21</sup>. Военные перед входом в храм слагают оружие и снимают головные уборы.

Русская действительность не во всем соответствовала этим нормам. Современники Пушкина помнили вошедший в историю эпизод, когда император Павел I не только явился на богослужение при кортике, но и двинулся в таком виде в алтарь, так что возглавлявшему богослужение митрополиту пришлось преградить ему путь собственным телом<sup>22</sup>. Николай I в отличие от своего родителя имел вкус к сакральному, знал церковный распорядок и не раз присоединял свой голос к пению клироса в том же соборе Нерукотворенного Спаса внутри Зимнего дворца, где в дни церковных праздников полагалось стоять камерюнкеру Пушкину. Разница в личности императоров ничего не меняла в соотношении мирской и духовной власти, установленном волей Петра I. Об этом соотношении говорит гротескный образ двух грозных часовых по сторонам Распятя. Убедительность образа не зависит от того, удастся ли найти усиленно разыскивавшееся документальное доказательство того, что где-либо в Петербурге состоялось подобное богослужение<sup>23</sup>, не укладывающееся в дух и букву действовавшего церковного Устава (Типикона).

Первая половина стихотворения завершается общим вопросом о смысле увиденного (*К чему?*), исходящим от авторского я и обращенным к множественному *вы*, подразумеваемому в словоформе *скажите* (второе лицо множественного числа) и названному чуть позже, в стихе 13. Кто они, эти *вы*? Власть имущие, точнее: мирскую власть имущие. Те, кто несет историческую ответственность за все жалкое и смешное, что предстает взору философствующего поэта в картине современного ритуала.

Далее следуют четыре (2 x 2) догадки, оформленные как четыре саркастических подсказывающих вопроса: *боитесь? мните? спасаете? опасаетесь?* Антитезой, противопоставившей *господ* и *простой народ*, стихотворение заканчивается.

Анализ стихотворения «Мирская власть» должен ответить на два основных вопроса. Первый из них — о художественном качестве строк, которыми Пушкин вступил в поэтическое состязание с полуторатысячелетней христианской традицией ставрофестокионов. Второй вопрос — о том, как реализовалась в остальной части стихотворения пушкинская ирония, в чем здесь соль остроумия.

Идеальный ответ должен был бы отразить несовпадающие точки зрения двух обществ — современного Пушкину и современного его читателям. Он будет найден, надо полагать, лишь после достаточно представительной дискуссии; скудость накопленного литературоведческого материала по «Мирской власти» и вялость интереса исследователей не позволяют надеяться, что это произойдет в обозримом будущем — тем более, что возникли и наслоения написанного напрасно, что было неизбежно в условиях, когда компетентность в богословии отошла для здравствующего поколения в область преданий. Примером такого одностороннего современного мнения, а с точки зрения пушкинского поколения — вполне добросовестного заблуждения могло бы служить следующее суждение о «Мирской власти» в рамках сопоставления с другими стихотворениями пушкинского цикла 1836 г. («Подражание итальянскому», «Когда за городом, задумчив, я брожу»):

«Христос, послушно отдавшийся казни, не исправил людской род, наказание, постигшее Иуду, не искоренило предательского порока. Более того, Христос, учивший бедных, оказывается отгорожен от «простого народа» «грозными часовыми». Суетна память людей о Христе, не сильна его власть над людьми»;

«Если публичному поруганию подвергается память «божества», «владыки», то что же будет со мной, с моим прахом? Как ответ возникают горестные, грустные, унижительные картины городского кладбища. Оно уподоблено церкви: и то и другое существует как возможность надругательства над памятью. Потому если «я» окажусь на городском кладбище, то уподоблюсь «кресту» с распятием, охраняемому «грозными часовыми». Чтобы не было надругательства над моим надгробием, моей памятью, хочу быть похороненным на немногочисленном сельском кладбище»<sup>24</sup>.

Поэтическое произведение на евангельскую тему, если оно хочет быть богословски безукоризненным, должно как можно ближе придерживаться слов и образов, имеющих в том отрезке Евангелия, который служит первоисточником. С другой стороны, если это условие будет соблюдено с абсолютной полнотой, мы окажемся перед вторым экземпляром первоисточника и творческая задача поэта не будет выполнена. Уже при зарождении гимнографии жрецам пришлось признать право и обязанность поэтов не только цитировать первоисточник, но и говорить своими словами — своими в том смысле, что эти слова не находятся в том отрезке священного Писания, который служит первоисточником. Откуда брать эти слова? Ресурсом наивысшего достоинства было священное Писание в полном объеме. На втором месте по авторитетности была патристика — сочинения отцов церкви. К обоим этим источникам можно было обращаться

не непосредственно, ими были напитаны общедоступные проповеди священников, прошедших выучку в духовных школах. Что-то можно было черпать из стихий живой речи, звучащей в церковных кругах — а значит, очищенной от всего низкого, вульгарного, не допускающей в себя моды на галлицизмы и тому подобное. Это и имел в виду Пушкин в известном высказывании о том, что полезно прислушиваться к языку московских просвирен, формального образования не получавших. Наконец, что-то должно было рождаться в собственном языковом сознании, ведь настоящий поэт — личность, творящая язык, он не может жить только готовыми, пришедшими извне словами и их применениями.

Рецептов, предписывающих, в каких пропорциях соединять в целостное стихотворение эти компоненты, естественно, не было, как не существовало и специализированных словарей-справочников по библистике, патристике, языку просвирен. Недостатка не было только в придирчивых читателях всех уровней, включая синодальный, где тоже были люди, знающие толк в искусстве и сами способные на поэтические опыты. В их числе — знакомые Пушкина обер-прокурор С.Д.Нечаев, митрополит московский Филарет (Дроздов), знаток литургии мирянин А.Н.Муравьев, синодальная должность которого именовалась безлично и на нынешний слух странно — «за обер-прокурорским столом».

Если мирянин, снискавший славу первого поэта своего отечества, написал стихотворение на евангельскую тему, не имеющее ни малейших богословских погрешностей, то это — событие большого значения в стране христианской культуры. Ведь привычные тексты стабильных богослужебных книг имеют свойство тускнеть, восприниматься с меньшей силой, нежели слова свежие, неожиданные. Одно и то же, из года в год повторяющееся, в чем-то углубляет, развивает свое воздействие на сознание человека, набирающего жизненный и художественный опыт, а в чем-то может и надоесть, или, если употребить другой, более решительный глагол этого же корня — может приестся. Описывать эту особенность психологии художественного восприятия было по педагогическим соображениям совершенно немисливо, но ее хорошо понимали древние литургисты. Они же ее и скомпенсировали, заложив в богослужебный Устав (Типикон) такие принципы подвижного сочетания неизменных компонентов ритуала, которые раз навсегда исключили абсолютно точное повторение церковного года как гимнодического целого на протяжении жизни человека. Как замечал еще Цицерон, *varietas delectat*, «разнообразие улаждает»<sup>25</sup>. Текст гимнов, предписанных к исполнению Уставом, варьировать было невозможно, но и здесь потребность в разнообразии удовлетворялась тем, что один и тот же гимн можно было исполнить на одну из нескольких мелодий, композиторов ничто не ограничивало.

Попутно отметим, что поэзия Пушкина отнюдь не обделена вниманием русских композиторов, но ни «Мирская власть», ни ставрофеотокион внутри нее их не заинтересовали; возможно, что созданию музыки на ставрофеотокион являются непреодолимыми препятствиями структурные разломы между его частями, отсутствие синтаксически плавного перехода между стихами 6 и 16, 18 и 20.

Итак, обращению Пушкина к евангельской теме церковных противопоказаний не было, презумпция апокрифичности поэту не угрожала. Но придирчивое чтение ставрофетокиона «Мирской власти» могло бы дать право богословски сведущим читателям высказать следующие сомнения:

1. Почему евангельское событие названо торжеством, да еще великим, если речь идет о кончине распятого Христа?

2. Не противоречит ли понятие великого торжества тому, что здесь же говорится о неизмеримой печали?

3. Правильным ли словом является *божество*, если обозначаемая им сущность согласно вероучению бессмертна и в богочеловеке Христе умереть мог только человек?

4. Почему страдания распятого Христа названы муками, если их принято называть страстями?

5. Есть ли обоснование бичам мучителей, если о бичах евангелисты и византийские гимнографы не упоминают?

Чтобы развеять эти сомнения, есть единственное средство — проверить пушкинское словоупотребление на всю глубину славянской традиции, включая греческие первоисточники контекстов. Славянские слова на протяжении веков даже в такой консервативной сфере как язык церкви меняли свои значения и границы возможных применений, только греческий оригинал дает исходную точку отсчета и делает исследование строгим, он является фундаментом филологии Нового завета.

1. Между новым и древним значениями слова *торжество* — целая пропасть. Этимологически оно восходит к старославянскому *трьгъ* «рынок» и поэтому могло бы гармонировать с идеей о Христе как *искупителе* грехов рода человеческого, соответственно содержанию стиха 20. Торжество в этом смысле — *сacrum commercium* религии искупления, каковой и является христианство, так его понимал уже евангелист (Лука 21,28, где славянским *приближается* избавление (*ἡ ἀπολύτρωσις*) ваше не передано с должной отчетливостью значение греческого *ἡ ἀπολύτρωσις* — не вообще «избавление», а совершенно конкретно «освобождение раба за выкуп, именуемый *τὸ λύτρον*»). Более вероятно, что в сознании поэта торжество ассоциировалось не с понятием искупления, что слово это имело для него значение, характерное для византийской культуры, оно стало общеизвестным на Руси из восьмого ирмоса пасхального канона Иоанна мниха:

Сей нареченный  
и святой день  
единъ съббѣтъ  
царь и господь,  
праздникъ въ праздникъ  
и торжество есть торжество.<sup>26</sup>

Αὐτὴ ἡ κλητὴ  
καὶ ἁγία ἡμέρα,  
ἡ μία τῶν σαββάτων  
ἡ βασιλὶς καὶ κυρία  
ἑορτῶν ἑορτῆ  
καὶ πανήγυρις ἐστὶ πανηγύρεω<sup>27</sup>.



Но ведь это — о Пасхе, царице праздников, а у Пушкина речь о самом скорбном дне церковного календаря. Сила переживания скорби в страстную пятницу и пасхальная радость не так уж несовместимы, если посмотреть на них философично. Ритуал в память события отличается от переживания самое события художественной оформленностью, осознанием места и значения данного звена в цепи событий. Слушая в храме чтение 12 Евангелий с сокрушенным сердцем и слезами на глазах, религиозный человек твердо знал то, чего не знали свидетели Распятия — что скоро храм будет залит морем огней и ликующими песнопениями Пасхи.

В ирмосе славянскому *торжество* соответствует ἡ πανήγυρις, которое в языке отцов церкви применимо к Пасхе, но не к страстной пятнице<sup>28</sup>. У древних и в эпоху эллинизма ἡ πανήγυρις — “общенародное собрание, большое стечение людей, главным образом праздничного характера”. Так и в Септуагинте (Осия 9,5). В Новом завете это слово встречается лишь однажды, у апостола Павла, причем в таком контексте, где невозможно разединить аспекты скорби и пасхального ликования, потому что здесь наряду с торжеством называется *кровь кропления* (αἷμα ραντισμοῦ), пролитая Христом при Распятии: *приступисте ... ко градѸ Бога живаго, ИероусалимѸ небесномѸ и тмамѸ аггелшвѸ, ТоржествѸ, и церкви первородныхѸ, на небесѸхѸ написанныхѸ ... И къ ходатаю завѣта новагѸ ИисоусѸ, и крови кропления, лѣчше глаголющей, нежели Авелева* (Евр 12,22-24).

Это, пожалуй, и есть ключ к пониманию пушкинского словоупотребления. Уже после Пушкина, когда создавался первый русский перевод Библии (1876), слова *торжество*, *торжествовать* появились в нсм в изобилии (перечень мест указан в Симфонии к русской Библии) — там, где церковнославянский текст Елизаветинской Библии применял слова *веселие*, *радость* и производные. Этим зафиксировано размывание границ значения древнего слова *торжество*; разница между его функцией в языке пушкинской эпохи и современностью еще больше увеличилась в XX веке. Сегодня в словах *торжество* и особенно *торжествовать* отчетливее выступает недревний обертон того значения, которое можно было бы назвать победным (“мало, чтобы мне было хорошо; хочу, чтобы кому-то было плохо” — это совсем не то, что архаическая купля-продажа, где “хорошо” обеим сторонам). Трудно отделаться от впечатления, что этот обертон может присутствовать и в *великом торжестве* пушкинского ставрофетокиона.

Христос был осужден римским прокуратором Понтием Пилатом и казнен четверкой римских солдат с формальным соблюдением норм римского права. Многозначительным рефлексом этого права оказался венец на голове Христа. Ведь римский властитель, совершающий триумф, выступал в этом ритуале увенчанный лавровым венком. Полководец, получивший право на малый триумф (овацию), шествовал в процессии по Риму в миртовом венке<sup>29</sup>. Распинатели Христа надели на него венец из терновых колючек, соблюдая тем самым форму признания три-

умфатора и глумясь над ним, стремясь причинить ему боль и унижение.

Современники Пушкина хорошо чувствовали эти тонкости смысла. Через считанные месяцы казалось бы далекий от богословия корнет лейб-гвардии гусарского полка Лермонтов напишет о самом Пушкине:

они венец терновый,  
Увитый лаврами, надели на него:  
Но иглы тайные сурово  
Язвили славное чело.

Если по замыслу Пушкина субъектом *великого торжества* является поднятый на крест Христос-триумфатор, — а такие переливы смысла события на Голгофе христианской традиции отнюдь не чужды<sup>30</sup> — то тогда понимание ставрофееотокиона должно быть полностью перестроено. Праздничного настроения предполагаемых больших скоплений людей уже не требуется. Налицо простая антитеза того, что есть в тексте: торжество далеко видящего Богочеловека — печаль близорукого человечества, представленного двумя Мариями. *Великое торжество* Богочеловека — разумеется, не над человечеством, хотя бы и грешным, а над силами греха.

2. Уяснением того, что было затемненным в понятии *торжество*, облегчается решение второго вопроса. Печаль — состояние не редкостное в земной юдоли, оно имеет множество оттенков, но поразительно мало эпитетов присоединимых к слову *печаль*. Оттенки становятся ясными только из более широкого контекста. Один из них — строки, посвященные Пушкиным своей невесте:

Мне грустно и легко; печаль моя светла;  
Печаль моя полна тобою.  
Тобой, одной тобой ...

(“На холмах Грузии лежит ночная мгла”, 1829)

Другой пушкинский пример, хронологически ближайший к “Мирской власти” — предельно кратко выраженное содержание мифа о несчастной Ниобее, все 14 детей которой погибли от стрел Аполлона и Артемиды. Миф уложился в форму описания впечатлительный от скульптур в мастерской Б.И.Козловского:

Здесь зачинатель — Барклай, а здесь совершитель Кутузов.  
Тут Аполлон — идеал, там Ниобей — печаль ...  
Весело мне.

(“Художнику”, 1836)

Почему от созерцания Ниобей поэту *весело*, а мысленная картина Распятия написана им с искренним сочувствием? Потому, что древнегреческий миф для русского человека XIX столе-

тия — чужое, а евангельское повествование — свое, родное. На Ниобею он смотрит как на произведение искусства, о котором можно спорить, при внутреннем согласии с художником естественно искать в его произведении прекрасное, переживать эстетическое наслаждение. Художественное совершенство изображения вызовет восторг зрителя даже в том случае, когда предметом изображения является мать, в отчаянии обнимающая убиваемое в ее руках дитя. Смотреть захочется еще и еще.

Чувства и мысли человека христианской культуры у Распятая — феномен другого порядка, слово и понятие *печаль* имеют здесь иной смысл, а именно смысл религиозного сопереживания, в экстраординарных случаях доходившего до исторически засвидетельствованных фактов стигматизации — появления на собственном теле сопереживающего язв на тех местах, куда вбивались гвозди в тело распинаемого Христа. Художественные достоинства и проблемы стиля священных изображений у церковного народа обсуждать не принято. К примеру, иконы не могут быть прекрасными или плохими, они бывают православными и не вполне православными, но главное — явленными и чудотворными. На темы этих чудес слагались сказания.

*Печаль* в пушкинском ставрофееотоконе поэтически изображает состояние матери, присутствующей при позорной казни невинно осужденного единственного сына. Слово в равной мере относится и ко второй женщине — раскаявшейся и прощенной Христом грешнице. Она присутствует здесь не как статистка, нужная только для пространственной симметрии. В допушкинской литературной традиции тема этой грешницы была в числе тех, о которых многого не скажешь, но вторая половина XIX века раскрыла ее душераздирающий драматизм вполне. В изображении первого немецкого Нобелевского лауреата по литературе Пауля Гейзе (драма «Мария Магдалина», 1899) события развивались так, что некий римлянин обещал героине выпустить тайком Христа на волю, но ценой одной ночи с ней. Бывшая грешница отказалась и тем самым не предотвратила казнь. Другой Нобелевский лауреат, Морис Метерлинк, сделал идею Гейзе утонченнее, добавив мотив любви и ревности, вспыхнувших между римлянином и бывшей грешницей (драма «Мария Магдалина», 1913). Пушкин как бы предчувствовал таящийся в этой героине художественный потенциал, вводя ее фигуру в композицию ставрофееотокона, чем была создана уникальная по составу группа предстоящих Распятую.

Если к *печали* так трудно приложимы эпитеты качества, то ее мерой должно быть хотя бы количество. Так и есть, это можно проследить путем сопоставления пушкинского текста с Евангелием от Иоанна. Беседуя с апостолами незадолго до конца своего жизненного пути, Христос как-то загадочно сказал, что он должен возвратиться к пославшему его, и добавил: «оттого, что я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше» (Ин 16,6; в древнем переводе — *такъ си глаголахъ вамъ • печаль (ἡ λύπη) испълни сърдъца ваша*<sup>31</sup>). В такой образности *печаль* — словно некая влага, вливаемая в наполняемый кубок. Но это была лишь малая толика того горя, которое должно бы-

ло произойти. И вот теперь, в стихе Пушкина, этой влагой столько, что в нее человеку можно окунуться целиком, и даже погрузиться, то есть уйти в глубину. Космизм события выражено зительно обозначен у синоптиков: кончина Христа сопровождается продолжавшимся три часа затмением солнца (Мф 27,45 Мк 15,33 Лк 23,44). Стихия печали оказалась бездонной как море именно в образе моря должно представлять себе неизмеримую печаль пушкинского стиха — ведь вплоть до нового времени основная часть акватории даже наиболее освоенного человечеством Средиземного моря имела неизвестную глубину, это пленяло воображение поэтов. Ни в чем не ошибись древнерусский художник слова Кирилл Туровский, употребив выражение неизмерна небесная высота<sup>32</sup>, но высота — образ для понятия противоположного печали, для радости.

Косвенной характеристикой печали служат эпитеты, формально относящиеся не к этому слову:

Стояли, бледные, две слабые жены.

Пушкина эти эпитеты чем-то не удовлетворили. В автографе считающемся беловым (факсимиле — на с.270 книги С.А.Фомичева, указанной в примечании 16), они вычеркнуты. Последнее академическое издание сочинений Пушкина этой авторской волей пренебрегло — возможно, из метрических соображений, поскольку слов, заменяющих вычеркнутые, поэт не вписал. Такое эдическое решение далеко не бесспорно — тем болсе, что в примечаниях факт авторского вычеркивания не упомянут.

Вычеркнутого, действительно, жаль: эпитеты уж очень хороши и уместны. Почему же Пушкин передумал? Можно допустить, что с его точки зрения они вносили непомерно много картинности, как бы приближали создаваемый образ к страдающей Ниобее, и поэт придал ему обратное движение, к строгой русской иконности, а через нее к букве Нового завета, где ничего о слабости и бледности жен у Распятая, а эпитет бледный (*χλωρός*) к тому же фигурирует в славянском тексте единственный раз, причем в самой неподходящей ассоциативной связи: И видѣхъ, и се конь блѣдъ, и сѣдащій на немъ, има емѡ смерть, и адъ идаше въ слѣдъ его (Апокалипсис 6,8).

3. *Кончалось божество* — выражение лексически необычное а по смыслу тревожное, если читать эти слова глазами человека воспитанного в традициях христианской культуры, хотя бы и деформированных веяниями нового времени. В нашем случае как раз и нужны «неиспорченные» глаза синодального чиновника или духовного цензора. Разумеется, глаза воображаемые.

Ту же мысль поэта можно выразить болсе обычными словами: умирает Бог. Разница между обоими вариантами видна из следующего. В Новом завете слово *Бог* употреблено бесчисленное число раз, а *божество* — всего два раза, причем не в Евангелиях, а у апостола Павла. В греческом оригинале его Посланий это разные слова: *ἡ θεϊότης* (Рим 1,20), затем *ἡ θεότης* (Колосс 2,9). Славянский кирилломифодиевский перевод не сумел

выразить разницу, на ее изложение библеисту понадобилось 34 страницы ученого журнала<sup>33</sup>. *Θειότης* производно от прилагательного *θεῖος*, а *θεότης* — от существительного *θεός* “Бог”. Соответственно *θειότης* имело более абстрактное значение, а *θεότης* несколько ближе к понятию о персональном Боге. Признаками понятия *θεότης* отцы церкви считали единство, однородность, бестелесность, бесконечность, неумопостигасмость<sup>34</sup>. Первоначально *θε(ι)ότης*, как и *божество*, было названием качества (“качество бога, божественность, *divinitas*”), персонификация здесь вторична. Изредка отцы церкви употребляли *θεότης* как синоним к *θεός*, тенденция усилилась в живых языках под воздействием Просвещения и философии деизма; в светской поэзии *божество* и его западные эквиваленты стало возможным применять к человеку и ценностям жизни<sup>35</sup>. Так и в пушкинском стихотворении “Я помню чудное мгновенье” (1825), благополучно прошедшем русскую цензуру 1827 года:

Тянулись тихо дни мои  
Без божества, без вдохновенья,  
Без слез, без жизни, без любви.  
.....  
И сердце бьется в упоенье,  
И для него воскресли вновь  
И божество, и вдохновенье,  
И жизнь, и слезы, и любовь.

В живой стихии русского языка, окружавшей Пушкина, был весьма употребительным исчезнувший в XX в. морфологический аналог, способный придать *божеству* в “Мирской власти” крупную соли остроумия. Имеем в виду звучавшие в кругах, где вращался поэт, титулатуры *ваше величество*, *ваше высочество*, *ваше сиятельство*, *ваше высокопреосвященство*. В них древний суффикс *-ство* имеет странную роль, не укладывающуюся в имеющиеся грамматические описания. К кому (или к чему) обращаются, когда произносят слова “ваше величество”? К абстрактному понятию, как это явствует из значения суффикса *-ство*, или же это обращение все-таки персональное?

Так или иначе, фраза *кончалось божество* говорит о персональном Боге, что относится к Иисусу Христу. Между тем, учение церкви настаивает на том, что в Иисусе Христе имеются два совершенных естества — истинное божество и истинное человечество, причём соединены они ипостасно, то есть составляют единое лицо. В христологических раздорах III-VI вв., сотрясавших церковь до самого основания, выработался соответствующий термин, отражающий двойность Иисуса Христа — *Богочеловек*, *Θεάνθρωπος*.

Пожалуй, такой термин будет не на своем месте в светской поэзии, но уместен ли он в языке ставрофсотокиона? Имеющаяся в авторитетнейшем справочнике констатация, что это слово отсутствует в языке литургии и молитв<sup>36</sup>, то есть как раз той

разновидности поэзии, к которой относятся ставрофсотокионы, решила бы вопрос однозначно, если бы она соответствовала действительности. Посмотрим однако, например, в византийский канон предпразднеству Преображения, где второй тропарь четвертой песни начинается так:

Θεανδράτῃ παρουσίᾳ  
τοῖς ἀνθρώποις ἐμίλησας<sup>37</sup>.

В древнерусской письменности это появилось с самого начала, а засвидетельствовано начиная со служебной Минеи XII в. (ГИМ, Синодальнос собрание. № 168, Л.29об):

Богочловѣчьнымъ пришествиемъ  
къ чловѣкомъ приближи са.

Древняя традиция оставалась живой, поэтому слово было известно не только ученым богословам, но каждому современнику Пушкина. Оно не вызвало бы той настороженности, какая неизбежно возникает при появлении слова *божество* в таком контексте, потому что так Иисуса Христа не называл никто из считающих себя православными — а в художественные намерения поэта вряд ли входило создание своего рода аналогии к пресловутой монофизитской прибавке “распятый за нас” (*ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς*) к молитвословию “Святыи Боже, святыи крепкий, святыи бессмертныи, помилуй нас”, в свое время вызвавшей бурю в Константинополе. К тому же, третий член этого молитвословия не вяжется с кончиной божества. Бессмертие — фундаментальное качество, заложенное в идею Бога. Бессмертие присуще ему и только ему, в силу этого высказывание *кончалось божество* является оксимороном, с богословской точки зрения неприемлемым, надо полагать, даже для монофизитов.

4. Христос был приговорен к распятию на кресте. Римское право применяло этот изощренно мучительный вид казни, изобретенный в Иране, только к рабам, совершившим тяжкое преступление или принявшим участие в мятеже, такая избирательность сделала распятие самой позорящей казнью.

Приговоренного раздевали догола и приколачивали к столбу с перекладиной — по одному гвоздью в ладони распростертых рук и один гвоздь в сведенные ступни ног. Так его оставляли висеть выставленным на всеобщее обозрение, смерть наступала через несколько часов вследствие коллапса кровообращения.

После казни Христа имели место бесчисленные казни христиан, это продолжалось до Миланского эдикта (313), официально признавшего христианство. Казненные были причислены церковью к лику святых и составляют в нем сонм мучеников. В способах казни языческая власть проявляла склонность к разнообразию, но некоторые мученики умерли той же смертью, что и Христос, это в христианской среде считалось самой высокой

участью. Когда Римская империя стала христианской, отмены пыток и смертной казни отнюдь не произошло, только казнь через распятие на кресте была отменена императором Константином Великим из религиозных соображений, крест стал только объектом культа.

Из текстов этого культа Пушкиным взяты специфически византийские определения *креста честного, животворяща древа* (ср. название церковного праздника 14 сентября — Всемирное воздвижение честного и животворящего креста; синонимичность слов *крест* и *древо* наблюдается на материале всей гимнодии).

В языке церкви наблюдается следующая особенность при описании конца жизни казнимых. Если распятые — христиане, идущие на смерть во имя веры, то переживаемое ими называется мучениями или муками. Так и при всех других видах их казни; сам агиографический текст на эту тему называется мучением такого-то святого. Если распятый — Христос, то это же называется страстями; новозаветный текст на эту тему называется страстями по Матфею, страстями по Иоанну.

Разграничение не было абсолютным, изредка встречается и мука в применении к Христу (так в Остромировом Евангелии 1056/57 г.<sup>38</sup>), и *страсть* в применении к мученику, но эти исключения редки и, видимо, обладали способностью производить впечатление. К примеру, если в оглавлении Успенского сборника XII/XIII вв. наряду с многими текстами, именуемыми мучениями, только текст о Борисе и Глебе назван *страстью*, то в этом угадывается желание агиографа выделить и возвеличить первых святых русской земли. В самом тексте они именуется страстотерпцами, по поводу этого слова в лексикографии высказано любопытное наблюдение: «Именем страстотерпцев в православной церкви называются вообще все христианские мученики — но в частности это имя прилагается к тем из них, которые претерпели страдания во имя Господа по коварству и клевете ближних своих — единоверцев»<sup>39</sup>. Это — чисто русское лексическое явление, не имеющее аналогий в греческом и латинском языках. Если *страсть* — понятие, относящееся скорее к Христу, чем к святому, то муки в применении к Христу могли означать, наоборот, такое движение смысла, которое приближает Христа к чисто человеческому понятию о мученике, компенсирует в выражении *кончалось божество* все то, что ему недостает для нужного в данном случае понятия о Богочеловеке.

5. Перед тем как отправить Христа на казнь, его били. По тексту евангельского повествования, Пилат *поать* Иисуса, и би его (Ин 19, 1). Это действие было предсказано самим Христом в беседе с апостолами (Мф 20,19 Лк 18,33). Но совершить это действие можно разными орудиями, а можно и просто руками. Откуда же взяты *бичам мучителей*?

Домысла здесь нет. Мучители били, славянский текст Ин 19,1 не следует понимать настолько буквально, что Пилат лично бил подсудимых, римский прокуратор — достаточно высокое должностное лицо, чтобы эту предусмотренную процессуальным правом *работу*<sup>40</sup> делали за него другие, простые исполнители его воли. Грамматически это такой же случай, как и те, когда

говорят «царь такой-то построил крепость такую-то», или, проще — «я сшила себе платье», но знают, что царь это строительство своим посещением так и не осчастливил, а платье шито владелице профессиональной швеей. Поэтому русский синодальный перевод с полным основанием придал стиху Ин 19, 1 вид «Пилат взял Иисуса и велел бить Его», выделив по своим правилам *велел* курсивом как приращение против буквм оригинала.

Были и бичи. Чтобы в этом удостовериться, надо видеть греческий оригинал Ин 19, 1, где действие Пилата выражено глагольной формой *μαστιγώσεν* — аористом 3 лица единственного числа от инфинитива *μαστιγώδν*, производного от имени *μάστιξ* «бич».

Иудейская судебная практика поначалу подвергала признанного виновным палочным ударам по спине, числом не более 40 (Второзаконие 25,1-2). Из страха перед опасностью нарушить религиозный закон, нечаянно сбившись со счета, число ударов принято было ограничивать тридцатью девятью (2 Кор 11,24). В эпоху событий Нового завета под греско-римским влиянием иудеи переходили в системе наказаний от палочных ударов к бичеванию, но поскольку бич был сплетенным из трех кожаных ремешков, то разрешенное законом число ударов было поделено на три, всего наносилось 13 ударов бичом<sup>41</sup>.

Бичевание Христа — один из редких сюжетов старорусской иконописи<sup>42</sup>.

*Бичам* отведена в стихе 18 функция начального знака казни, *гвоздям*, которыми тело Христово держалось на кресте, — функция символа кульминации мук, а *колюю* (последний архаизм стихотворения, вместо обычного *колю*), которым казнящий солдат ударил в ребра поближе к сердцу распятого, чтобы быть уверенным в том, что он уже скончался, дано быть знаком конца.

Как видим, поэт шел не по пути повторения освященных традицией словесных и фразовых стереотипов, а стремился использовать право художника говорить о неизменном своими словами. Чувство меры останавливало его перед крайней чертой дозволенного, он не совершил ни одной догматической ошибки. Экзамен на способность творить литургическую поэзию глава русских поэтов золотого века выдержал подобающим образом.

Далее за изобретательностью в нахождении художественных решений ставрофееотокиона демонстрируется изобретательность в насмешках над современностью, над мирской властью, выдающей в Христе не то, что ей надо бы видеть. На эту иронию возможны две точки зрения.

Можно сам факт иронизирования признать принципиально несовместимым с искренностью религиозного чувства, которым наполнены проанализированные выше строки, а поскольку ирония налицо, то религиозное чувство придется назвать притворством, полностью дисквалифицирующим ставрофееотокион.

Можно принять за аксиому, что homo religiosus не подрывает своей репутации, если ум его ироничен, и совместимость обоих качеств, то есть религиозности и ироничности, имеет право на художественное запечатление, ведь скрывать религиозному цело-



веку нечего, он всегда искренен. Эта точка зрения представляется нам реалистической, справедливой. В применении к оценке «Мирской власти» она дает основание задаться вопросом о прецедентах. Где и когда бывало, чтобы в одном художественном целом совмещались столь разные компоненты?

Бывало это везде и всегда в таком художественном произведении как литургия, включающая в себя и гимнодию, и проповедь. Последняя представляет собой единственный в своем роде жанр искусства слова, достаточно свободный, чтобы гибко приспособляться тематически к подвижным ситуациям, возникающим в реальной жизни, и даже излагаться на живом языке современности, в отличие от застывших, как бы раз навсегда данных содержания и языковой формы гимнодии.

Наступает воскресный день. В тысячах храмов совершается одна и та же литургия. Ее гимнодическая часть в принципе везде одинакова, а проповедь — везде своя, она зависит и от характера аудитории, и от личности оратора, выступающего с проповедью. Все ораторы связаны церковной дисциплиной, все они священники, но в этой среде — весь спектр человеческих дарований, кругозоров, темпераментов, умения овладевать вниманием слушающих. Проповедь имеет право быть, когда это требуется обстоятельствами, публицистичной (другое дело, что в России 1836 года публицистичность церковного оратора могла быть направленной против пороков общественного быта, против бунтовщиков, но не против распоряжений мирской власти). О том, по каким риторическим закономерностям и как именно это право реализовалось, следовало бы судить прежде всего по материалу, но опубликованное — это капля в море прозвучавшего, причем эту каплю донныне изучать было некому. О степени филологического неведения о русской гомилетике пушкинского времени можно судить по тому, что ее виднейший представитель митрополит Филарет Дроздов отнесен «Краткой литературной энциклопедией» к XVII-XVIII векам<sup>43</sup>. Если же относить к пушкинской эпохе все то, что известно о жанре проповеди вообще, то доля иронии в публицистической проповеди всегда будет на своем месте. Умелый оратор без нее не обойдется, оставаясь в таких границах, чтобы вызвать в аудитории не смех, а восхищение.

Стихотворение «Мирская власть» за вычетом ставрофеотоки она — это публицистическая проповедь-миниатюра, *cum grano salis*. Этому определению оно не удовлетворяет разве лишь по тому признаку, что проповедь мирянина — событие чрезвычайное, возможное по отдельному разрешению местного архиерея и осуществляемое под его непосредственным и ближайшим надзором и руководством<sup>44</sup>. Петербургский митрополит Серафим такой санкции, конечно, не дал бы.

## Примечания

- <sup>1</sup> Изборник Святослава 1073 г. М.1983. Л.95 об.
- <sup>2</sup> Бенешевич В.Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. С.108.
- <sup>3</sup> Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin — New York, 1988. Sp. 880.
- <sup>4</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т.2. С.331.
- <sup>5</sup> Röttgers K. Gewalt // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel — Stuttgart, 1974. 3.Bd. Sp.562, 569.
- <sup>6</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Л., 1979. Т.9. С.287.
- <sup>7</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М.-Л., 1950. Т.10. С.482.
- <sup>8</sup> Русский биографический словарь. СПб., 1910. Т.15. С.81-85.
- <sup>9</sup> Strauss D.F. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tübingen, 1835-1836. 2.Bde.
- <sup>10</sup> Fromm H. Marienklagen // Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Berlin, 1960. 2.Bd. 3.Lfg. S.286-287.
- <sup>11</sup> История русской музыки. М., 1988. Т.5. С.333, 339, 486, 489.
- <sup>12</sup> Полн. собр. русских летописей. Т.1. Вып.1 / Под ред. Е.Ф.Карского. Л., 1926. С.27.
- <sup>13</sup> Триодь постная. М., 1975.
- <sup>14</sup> Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 4. Bd.: Das Johannevangelium. Freiburg — Basel, 1975. III. Teil. S.321.
- <sup>15</sup> Григорьева А.Д. Язык лирики Пушкина 30-х годов // Григорьева А.Д., Иванова Н.Н. Язык лирики XIX в. М., 1981. С.197.
- <sup>16</sup> Фомичев С.А. Поэзия Пушкина. Л., 1986. С.728.
- <sup>17</sup> *Τριόδιον καταχρυστικόν. Ἐν Ράμνῃ*, 1879. Σ.679,703.
- <sup>18</sup> Рааб Г. Новое собр. соч. Пушкина на немецком языке // Временник Пушкинской комиссии 1966. Л., 1969. С.67.
- <sup>19</sup> Краткое руководство к гарнизонной службе. СПб., 1837. С.137,153.
- <sup>20</sup> Полн. собр. русских летописей. Вып.1. Л., 1926. Т.1. С.246.
- <sup>21</sup> Herman E. Zum Asylrecht im byzantinischen Reich // *Orientalia Christiana Periodica*. Città del Vaticano, 1935. Т.1. S.204-238.
- <sup>22</sup> Русский биографический словарь. СПб., 1902. Т.13. С.41.
- <sup>23</sup> Томашевский Б.В. Примечания // Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1977. Т.3. С.468.
- <sup>24</sup> Савченко Т.Т. О композиции цикла 1836 года А.С.Пушкина // Болдинские чтения. Горький, 1979. С.77-78.
- <sup>25</sup> Cicero. Att. 2,15,1.
- <sup>26</sup> Триодь цветная. М., 1977. Л.6.
- <sup>27</sup> Eustratiades S. Heirmologion. Chennevières-sur-Marne, 1932.
- <sup>28</sup> Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1982. P.1002.
- <sup>29</sup> Der kleine Pauly. Stuttgart, 1970. 20.Lfg. Sp.383; München, 1975. 25.Lfg. Sp.973-975.
- <sup>30</sup> Cecchelli C. Il trionfo della croce. Roma, 1954.
- <sup>31</sup> Апракос Мстислава Великого. М., 1983. С.199.
- <sup>32</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1986. Вып.11. С.129.

- <sup>33</sup> Nash H.S. *Θεϊότης – θεότης* Rō 1,20; Col 2,9.— *Journal of Biblical Literature*. L.1899. V.18. P.1-34.
- <sup>34</sup> *Patrologia Graeca*. P., 1861. T.45. C.129.
- <sup>35</sup> Horstmann A. Gotthelt // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel — Stuttgart, 1974. 3.Bd. Sp.836-840.
- <sup>36</sup> *Reallexikon für Antike und Christentum*. hrsg. von Th. Klauser. Stuttgart, 1983. 12.Bd. Sp.334.
- <sup>37</sup> *Μηγατά τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου*.<sup>2</sup> *Ἐν Ῥώμῃ*, 1901. Τ.6. Σ.322.
- <sup>38</sup> *Slovník jazyka staroslověnského*, 19. Praha, 1969., P.270-271.
- <sup>39</sup> Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1900. С.671.
- <sup>40</sup> Hahn F. *Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT, 2.Bd. Zürich, 1970.
- <sup>41</sup> *Reallexikon für Antike und Christentum* / Hrsg. von Th.Klauser. Stuttgart, 1969. 57.Lfg. Sp.126-127.
- <sup>42</sup> Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи. М., 1963. Т.2. С.436, 454.
- <sup>43</sup> Аверинцев С.С. Проповедь // *Краткая литературная энциклопедия*. М., 1971. Т.6. С.42.
- <sup>44</sup> Б-в Н. Проповедь // *Энциклопедический словарь*. СПб., 1898. Т.25. С.459.

## Глава VII

### Алмазы Пушкина

Владимир Соловьев, уже будучи знаменитостью, написал весной 1895 г. о своих поэтических опытах ныне забытому литсратору В. Л. Величко: «Мне приходит в голову: философично ли я поступаю, предлагая публике свои стихотворные бусы, когда существуют у нее: алмазы Пушкина, жемчуг Тютчева, изумруды и рубины Фета, аметисты и гранаты А. Толстого, мрамор Майкова, бирюза Голенищева-Кутузова, кораллы, яшма и малахиты Величко?»<sup>1</sup>.

Остается сожалеть, что книга о Пушкине, которую Соловьев обдумывал, осталась ненаписанной. Это была бы, несомненно, интересная, ни на какую другую не похожая книга. Ее нет, но есть алмазы Пушкина, в узком и сколь угодно расширительном смысле этой метафоры. Посмотрим на одном лишь примере, что таит в себе алмазный фонд сокровищницы языка Пушкина.

Размышления поэта в Галерее 1812 года Зимнего дворца запечатлены в величавых строках стихотворения «Полководец» (апрель 1835 г.). Его эпическое начало построено фольклорным приемом троскратного отрицания:

У русского царя в чертогах есть палата:  
Она не золотом, не бархатом богата;  
Не в ней алмаз венца хранится за стеклом.

Первая же строка открывает дальнюю историческую перспективу самым выбором нарочито древнерусских слов *чертоги* и *палата*, обозначивших Зимний дворец — здание отнюдь не древнее — и одно из его помещений. В византийскую даль манит и такой признак сказочного богатства как *бархат* — не само слово, а ткань, им обозначаемая. К XIX в. она упала в цене, превратилась из царственной в сравнительно доступную, но в памяти русских читателей были *драгья оксамиты* (бархаты, из греческого *ἰξάμιτος*) «Слова о полку Игореве», а высшей честью для дворянина было сознание того, что его фамилия числится в генеалогической «Бархатной книге» русского дворянства. Специфически древнерусским является и название *венца*, в послепетровское время эта государственная регалия называлась *короной*, словом латинского происхождения.

Для стихотворения «Полководец» Пушкин не только выбрал слова подревнее, но и подумал о будущем, ведь настоящее, собственные переживания поэтом истории отечества — лишь

скоротечная частица того, что в стихотворении пророчески названо

славою чудесного похода  
И вечной памятью двенадцатого года.

Каждому отдельному человеку *вечная память* умопостижима только в ее ретроспективной части, а само словосочетание *вечная память* — ясно выраженный церковнославянизм, который все знали по тексту православной панихиды. Знали даже слишком хорошо — в том смысле, что оно могло показаться как бы стершимся, с ослабленным эмоциональным воздействием. Единственное средство оживить полекшие слова — подбор нового контекста для них, где кроме фактора новизны должны быть и другие достоинства. Все они налицо.

Обращает на себя внимание третья строка стихотворения. Сохранился ее первоначальный вариант:

Не в ней алмазный скифтр хранится за стеклом.

Авторской волей из оправы вынут *алмазный скифтр* и на его место вставлен *алмаз венца*, других изменений нет. Стих стал благозвучнее, ведь непосредственное соседство *-фтр* было почти дефектом плавности. И все же в целом первоначальный и окончательный варианты стиха составляют своего рода единство. Есть этому независимая историческая параллель: когда в начале XX века в копиях Африки был найден самый крупный в мире алмаз Куллинан, его при ювелирной обработке разъяли, бриллиант Куллинан-I вошел в британскую корону, бриллиант Куллинан-II — в британский скипетр.

Впрочем, эта параллель — из мира физических реалий, тогда как поэт шлифовал не бриллианты, а стих, причем не только по признаку благозвучия. Осуществленную им замену слов движением к вожделенному реализму не назовешь, скорее наоборот. Уже первоначальному варианту свойственны признаки, не укладывающиеся в круг понятий реалистического мышления, но существующие хотя бы как единственное средство объяснить необычный эпитет, приданный завершающему походу Отечественной войны. В самом деле, что дает основание видеть здесь признаки *чудесного похода*? Военные действия как-то не принято называть чудесными, во всяком случае в серьезном контексте.

*Скипетр* или, по предпочитавшемуся в пушкинскую эпоху орфографическому варианту, *скиптр*<sup>2</sup> (иногда с гиперграмматическим *-ф-* вместо *-п-*)<sup>3</sup> представлял собой один из символов государственного суверенитета монархии и имел форму жезла. История скипетров начинается с глубокой древности, греческое название *το σκῆπτρον*<sup>4</sup> передавалось в старших памятниках нашей письменности написаниями *скиптьръ*<sup>5</sup>, *скипетръ*<sup>6</sup>, *скиптьръ*<sup>7</sup>, *скиптьръ*<sup>8</sup>. Объяснение в «Материалах для словаря древнерусского языка», что одно из значений этого слова — «венец (в

переносном смысле)»<sup>9</sup>, несостоятельно, потому что доказывающий пример дан некорректно — без греческого оригинала и в слишком усеченном виде; в более широком контексте фигурируют *скипетр* и *венец*, по смыслу целого это не может означать синонимию, названы два разных предмета: скипетръмь страда- ния ти оукрашь са, и вѣнцьмь славнымь оувазе са въ бесконьчныа вѣкы, великыи м(оу)ч(е)н(и)че Геурьгие<sup>10</sup>, τῷ σκῆπτρῳ τῶν ἄθλων σου ἑγκοσμούμενος, καὶ στεφάνῳ τῆς νίκης διαπρέπων ἀπεράντους εἰς αἰῶνας, μεγαλομάρτυς Γεώργιε<sup>11</sup>.

Русские скипетры, известные в пушкинскую эпоху, сохранились, но в имеющейся литературе они характеризуются только как произведения прикладного искусства, по всем правилам музейного вещеведения. Здесь можно встретить верх бездуховности — выкладки по денежной стоимости предмета, но не найти ни слова об его исходном, сакральном смысле, существовавшем уже в дописьменной архаике.

Жезл жреца, скипетр властелина — это инструмент чудотворцев. В русскую литературу эта тема пришла с самого начала, наиболее отчетливо она выражена в домонгольском переводе знаменитой «Александрии», где взмахами черной эбеновой палочки жрецы последнего египетского царя Нектанеба II совершают жуткие чудеса<sup>12</sup>. В культуру пушкинской эпохи пришло возрождение этого же феномена в виде невиданного доселе обычая дирижировать симфоническим оркестром с помощью дирижерской палочки, часто — из эбенового дерева. То, что находится в повелсающей руке, в исключительных условиях преобразуется из простого жезла в царственный скипетр. Он может быть незримым, как это было с золотым скипетром красоты, который держала — по крайней мере в восхищенном воображении поклонника — первая балерина мира в пушкинские годы мадемуазель Фанни Эльслер (Теофил Готье, «Театральные воспоминания»).

Русский императорский скипетр обладал в глазах современников Пушкина еще большей завораживающей силой. Эта регалия была окутана сакральной таинственностью: видеть ее доводилось немногим посвященным, да и то издали, строго по регламенту редких дворцовых церемониалов. Рисунков и картин, изображающих скипетр, не существовало, не должно было быть.

Названный Пушкиным *алмазный скифтр* был предметом, получившим окончательный вид трудами придворных ювелиров Павла I. Под наверхие скипетра они вставили самый крупный в Европе бриллиант, величиной с грецкий орех, носивший официальное название *Алмаз Российского Императора*<sup>13</sup>. Было известно индийское происхождение этого камня; знали и то, что в Европу он попал в результате уголовного преступления — обстоятельство, которое по общепринятым понятиям полагалось считать непреодолимым препятствием для включения драгоценного камня в состав короны или скипетра любой державы, как

ни трудно было добывать чистые в этом отношении камни. В настоящее время Алмаз Российского Императора находится в экспозиции государственного Алмазного фонда (Москва, Кремль), в названии он понижен до клички *Орлов*, по фамилии скатерининского вельможи, причастного к его приобретению<sup>14</sup>.

Итак, *алмазный скифтр* ушел из окончательного текста стихотворения «Полководец», на освободившемся месте поставлен *алмаз венца*. Самое подробное, что было написано в пушкиноведении о получившемся стихе, вышло из-под пера Н. Н. Петруниной. Вся характеристика занимает две строчки, где стих предстает перед нами как «поражающий внутренним эфоническим богатством и связанный со стиховым контекстом сложной системой звуковых повторов»<sup>15</sup>.

Музыка стиха — это, конечно, художественный фактор первостепенного значения, но достоинство стиха звукописью не исчерпывается, в данном случае при его раскрытии найдется применение и тем филологическим наукам, которые занимаются смыслом слов.

Если выражение *алмазный скифтр* означало скипетр, оформленный включением в ювелирную композицию того или иного количества алмазов, то *алмаз венца* (не алмазный венец!) означает, что речь идет об алмазе в единственном числе, внимание сфокусировано на этом алмазе, не на венце. Какому алмазу отведена эта завораживающая роль? В государственном Алмазном фонде его нет, он не может быть опознан среди драгоценных камней, известных историкам. Пушкин сам сотворил алмаз чистейшей воды, очищенный от всего земного, реального.

Все русские венценосцы до Петра I включительно венчались регалией, тоже отмеченной вниманием Пушкина, к ее обычному весу добавившего нечто гораздо большее, как будто с той же физической размерностью, но происходящее из области невесомых идей:

Ох, тяжела ты, шапка Мономаха!

(«Борис Годунов», 1825)

На этом венце ни одного алмаза нет. Корона, которой короновались Павел I и последующие Романовы, вся усыпана бриллиантами (4936, в том числе 58 довольно крупных). Но никакой из их числа не превосходит прочие настолько, чтобы с художественной убедительностью быть единственным алмазом, входящим в поэтический образ под названием *алмаз венца*, который, казалось бы, так осязаемо *хранится за стеклом*. Предмет оказывается таким же несуществующим, иллюзорным, как и магический кристалл в финале «Евгения Онегина»<sup>16</sup>. При всей разнице между поэзией и прозаической публицистикой, алмаз венца — мечта того же порядка, что и у Белинского, писавшего в «Литературных мечтаниях» (1834) о Пушкине: «Самые драгоценные алмазы его поэтического венка, без сомнения, суть «Евгений Онегин» и «Борис Годунов»»<sup>17</sup>.

Что же вдохновило поэта и расположило внимательного цензора к появлению на свет иллюзорного царского камня в таком контексте, который, казалось бы, менее всего терпим к фактическим неточностям, где более всего приветствовалась бы чисто николаевская дисциплина ума? Эта дисциплина только что воспрепятствовала упоминанию в статье об алмазах «Энциклопедического лексикона» Плюшара дивного бриллианта Шах, тегеранского подарка Николаю I в компенсацию за растерзанного русского посла Грибоедова, а Пушкину оказалось дозволенным величание несуществующего алмаза русского царя, алмаза, якобы находящегося «за стеклом» в сокровищнице Зимнего дворца. Вероятно, все это взвешивалось и верх взяли соображения, вытекающие из осведомленности тогдашнего общества в исторической поэтике самоцвстов, которая как раз способствовала такой образности, какую применил Пушкин.

За реальными алмазами, входящими в европейскую культуру — а все они пришли с Востока — тянулся длинный шлейф ориентальных верований и способов видения алмаза, утонченного восточного искусства ювелирного превращения обычно невзрачного, шершавого природного камня в *солнцедробящую звезду*, как он позже будет назван русским поэтом Вячеславом Ивановым («Алмаз», 1904). Русская осведомленность была пока несовершенной, фрагментарной, во многом зависимой от западноевропейской ориенталистики, но было у нее и немаловажное преимущество — византийско-славянские корни, более близкие к истокам знания о камнях, нежели корни западной культуры.

Пушкин верно угадал разницу художественных возможностей между синонимами *алмаз* и *бриллиант*. Последний он отверг как неприемлемый для данного контекста поздний галлицизм, и употребил слово, которое, как теперь показывают исторические словари русского языка, бытует в нашей литературе начиная с Афанасия Никитина, автора «Хождения за три моря» (1472). Добавим, что нет оснований видеть в этом новшество, введенное в язык Афанасием Никитиным. Он фиксировал то, что видит в Индии («алмаз же родится въ горъ каменом, а продають же тую гору каменую локоть по двѣ тысячи фунтовъ золотыхъ») с деловитостью купца, но употребил при этом не местное индийское слово *ваджра*, а арабский эквивалент *алмаз*. Малоизвестное сочинение Никитина не могло сыграть заметной роли во внедрении названия *алмаз* в живой общенародный язык, слово пришло на общей волне тюркизмов в русскую речь и вытеснило синонимы византийского происхождения, бытовавшие в лексике книжного характера — *адамантъ*, *адамась*, *адамить*, *нековъ*.

Принято думать, что и сам *алмаз*, по-арабски *al-Almās*, в конечном счете является византизмом, искажением греческого имени *δ'ἀδάμας*<sup>13</sup>. Это — господствующая, но не вполне убедительная точка зрения, игнорирующая мнение ассириологов, давно указавших на производность арабского слова от ассирийского *ēšēšu* «алмаз» — камня, предназначенного только для украше-



ния царей и статуй, изображающих царя; клинопись *ki-lulim-ti el-me-ši rānukka lu-qiḡ* прочтена так: «я хотел бы быть в твоих глазах таким же драгоценным, как алмазный перстень»<sup>19</sup>. Утверждается, что колесница в эпосе «Гильгамеш» *el-me-šū /še* — «с янтарными рогами»<sup>20</sup>. Но янтарь — типично балтийский материал, мало доступный древнему Двуречью и вовсе не обладающий той прочностью, которую хотелось бы ожидать от символа мощи — рогов<sup>21</sup>.

Основное свойство, которым алмаз обратил на себя внимание — это твердость. Архаическая натурфилософия осознала, что космос вечно подвижен, в нем все течет и изменяется. Единственное исключение из правила видели в алмазе. В европейском сказочном фольклоре есть королевская загадка: «Сколько секунд в вечности?». Ответ гласит: «В некотором королевстве есть алмазная гора, ее размеры — час ходьбы в ширину, час ходьбы в глубину, час ходьбы в высоту. Раз в сто лет на гору прилетает птичка и чистит об нее клюв. Когда вся гора от этого сотрется, тогда и закончится секунда вечности»<sup>22</sup>.

Индия — родина первых найденных человеком алмазов. Здесь алмаз, ваджра, стал символом прочности и неуничтожимости, ему отведено центральное место в символике ваджраяны (течение в буддизме), где ваджра изображается как особым образом оформленный скипетр. Сам Будда в ваджраяне носит имя Ваджрасатва, буквально «алмазное существо»<sup>23</sup>.

Космосу присуще вращательное движение, оно отчетливо видно по грандиозным часам мироздания — звездному небу. Где есть вращение, там должна быть неподвижная ось, вокруг которой вращение происходит. По учению Платона эта идущая от Полярной звезды к земле ось мира — алмазная<sup>24</sup>.

Греческое название алмаза *ἀδάμας* возникло в языке магии, оно производно от глагола *ἀδμνῆμι* «подавить, укротить», примененного к дикому животному, к нетронутой девушке, к завоеванному народу; затем слово *ἀδάμας*, буквально «непобедимый», вошло в литературный язык греков<sup>25</sup>. Магическое прошлое подпортило репутацию алмаза в глазах христианского средневековья, тем более что главный авторитет — Библия — об алмазах умалчивала, во всяком случае на языках оригинала. Изредка алмаз встречается в образном языке византийской литургической поэзии, что для судьбы данного слова особенно важно, потому что для народа слушание богослужения было основным, а чаще всего и единственным источником сведений о вселенной, которых он никогда не видел. Так, с алмазом сравнивались воинская доблесть великомученика Георгия Победоносца и страдальческое терпение библейского Иова, причем по древнерусским переводам церковных гимнов можно проследить, с каким трудом давалось переводчикам понимание предмета. Особенно показателен первый тропарь канона Иову, из службы 6 мая, творение Косьмы и Иоанна, гимнографов VII-VIII вв. Здесь есть предвосхищающее Пушкина соединение образов ал-

маза и венца: перед мысленным взором ликующей церкви алмазом оказывается сам Иов, украшенный венцом терпения:

*Τὸν καρτερικὸν ἀδάμαντα  
τῆς ἐπομονῆς τῷ στεφάνῳ κατακοσμοῦμενον  
ἢ Χριστοῦ ἐκκλησία  
νοεροῖς ὀρώσα ὀφθαλμοῖς, πανηγυρίζει  
ἐν ἀγαλλιάσει μέλπουσα·  
Ἀσώμεν τῷ θεῷ ἡμῶν, ὅτι δεδόξασται<sup>26</sup>.*

Буквально: “Стойкий алмаз, терпения венцом украшенный, Христова церковь, мысленными созерцая очами, ликует, с радостью воспевая: будем петь Богу нашему, как прославившемуся”. Однако старший славянский перевод, представленный в неопубликованной Путятинной Минее XI века, гласит: “Тръпѣнаго щѣла • прѣтрыпѣниѣ вѣнцемъ прѣкрасима Х(ристо)вѣнаѣ ц(ь)ркы • оумнама очима • зырящи ликоуеъ”, здесь щѣлъ — не минерал, а сталь<sup>27</sup>. В рукописях следующего поколения, датируемых XII веком, здесь можно встретить и “Крѣпѣкааго камене прѣтрыпѣниѣ • вѣнцемъ прѣкрасима” (ГИМ, Синодальное собрание, № 166), и “Търпѣйнаго и щѣла” (ГПБ, Софийское собрание, № 203). Лишь после так называемого второго южнославянского влияния, в рукописи XIV века находим: “Крѣпкааго адаманта терпѣниемъ вѣнца преоукрасованаго” (Ярославский музей-заповедник, № 15457).

К этому моменту появляются новости и на Западе. В 1330-х годах ювелиры Венеции освоили огранку алмазов, отсюда умение шлифовать бриллианты распространилось на Париж и Амстердам. В 1352 г. была изготовлена первая корона, украшенная бриллиантами — для французского короля Жана Доброго. Столетие спустя из Индии в Европу был доставлен бриллиант восточной огранки, весом 53 карата, впоследствии получивший имя Санси. Его первым известным владельцем стал бургундский герцог Карл Смелый, носивший драгоценность на шлеме. Карл был убит в стычке со швейцарцами близ Нанси в 1477 г., вражеский солдат завладел камнем и продал его за гильден священнику, а тот перепродажей получил полтора гильдена и остался этим страшно доволен. Как раз в год написания пушкинского “Полководца” владелец уральских металлургических заводов П. Н. Демидов купил во Франции этот бриллиант за полмиллиона золотых рублей для Николая I.

Пушкин еще до “Полководца” обратил внимание на эстетическое совершенство бриллиантовых украшений. Уже для “Бориса Годунова” им была написана сцена “Замок воеводы Мнишка в Самборе” (исключенная из печатной редакции), где Марина одевается перед зеркалом:

Рузя.

Что вы наденете, жемчужную ли нить  
Иль полумсяц изумрудный?

Марина.

Алмазный мой венец.

Рузя.

Прекрасно! помните? его вы надевали,  
Когда изволили вы ездить во дворец.  
На бале, говорят, как солнце вы блистали.  
Мужчины ахали, красавицы шептали...  
В то время, кажется, вас видел в первый раз  
Хоткевич молодой, что после застрелился.  
А точно, говорят: на вас  
Кто ни взглянул, тут и влюбился.

Этот эффект имел алмазный венец, женское украшение, мыслимое не иначе как на голове аристократки. В стихотворении "Полководец" подразумевается нечто еще более высокое, лучше сказать самое высокое — алмаз венца. Пусть плод воображения, но такое изображение должно быть вышколенным на знании исторической традиции, ведь форма регалии — дело ума не только ювелиров, но и государствоведов, имеющих вкус к символике, причем не только к отечественной. Государства сосуществуют и соперничают, это по-своему отражается на формах, придаваемых символам власти, и невозможно создать свой венец, не зная, как выглядят венцы соседних монархов. Авторов по этой теме, которых мог читать Пушкин, назвать пока не беремся, но исторические факты, сюда относящиеся, перечислить можно.

Византия придавала первостепенное значение идее о боговенчанности своего императора и о вторичности всех прочих корон христианского мира, которые должны бы возлагаться на королей и царей византийским императором или по крайней мере с его согласия. История древнерусской живописи сохранила выразительный пример непокорности этому принципу: киевский миниатюрист изобразил в Кодексе Гертруды (1075/6 г.) князя Ярополка Изяславича и его супругу Ирину коронуемыми Христом<sup>28</sup>, при этом короны похожи на немецкие императорские<sup>29</sup> — этим уподоблением Киеву важно было противопоставиться византийской гегемонии. Позже противостояние сменилось идеей преемственности: когда Византийская империя перестала существовать, Московская Русь унаследовала ее герб. Молодой Пушкин весело писал брату из кишиневской ссылки: "двуглавый орел есть герб византийский и значит разделение Империи на Западную и Восточную — у нас же он ничего не значит".

Теперь его понимание истории углубилось. В подготовительных текстах "Истории Петра", *чудотворца-исполина* ("Пир Петра Первого", 1835), Пушкиным обращено внимание на событие 1721 года — принятие Петром императорского титула. Известно, что Европа ответила протестами, исходя из того, что император возможен только один, и он уже есть — глава Священной Римской империи германской нации.

И в германской, и в византийской императорских коронах была особенность — крупный камень на челе, настолько несопоставимый по размерам с прочими драгоценными камнями, единственный в своем роде, что его называли *сиротой* (немецкое название — *Waise*, византийское — *δρφανός*, арабское — *yatima*).

На византийской короне это была огромная жемчужина<sup>30</sup>, на германской — камень неизвестной разновидности<sup>31</sup>, но замечательный по своей поэтической характеристике; миннезингер Вальтер фон дер Фогельвайде назвал его “Полярной звездой всех князей”<sup>32</sup>.

Мотивация византийского выбора разновидности камня понятна, средиземноморская античность ценила жемчуг как в денежном выражении, так и в сакральном смысле выше всех драгоценностей. Это унаследовано средневековым, изображенный каролингскими миниатюристами Вседержитель на троне держит в поднятой деснице светящееся круглое Нечто, в чем интерпретаторы склонны видеть огромную жемчужину<sup>33</sup>, символ царства небесного.

Жемчуг природа создает готовым, в ювелирной отделке поверхности он не нуждается. Искусство шлифовки алмазов тогда еще не существовало, оно — подарок эпохи Ренессанса, открывшей изумленной Европе чудную красоту солнцедробящей звезды, алмаза, в сакральной символике добавившуюся к его искони известной непревзойденной твердости.

Уже в стихотворении “Клеветникам России” (1831) Пушкин недвусмысленно выразил свое положительное отношение к идее величия русского государства, вышедшего через потрясения наполеоновской эпопеи на авансцену мировой истории. Великодержавная концепция России нашла свое наиболее концентрированное выражение в программном символе нерушимости империи, им стал воображаемый *алмаз венца*. Этим алмазом поэт сумел “облечь невидимое в видимое и в видимом добраться до невидимого”<sup>34</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Письма. СПб., 1908. Т. 1. С. 226.

<sup>2</sup> Словарь Академии Российской. СПб., 1822. Ч. 6. С. 166.

<sup>3</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева. М., 1987. Т. 3. С. 639-640.

<sup>4</sup> Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. В.; N.-Y., 1988. Sp.1497.

<sup>5</sup> Молитва пророка Аввакума (Лав 3,9) с толкованием, список второй половины XI в. // Материалы и сообщения по славяноведению, VIII. Сегед, 1972. Л. 16а.

<sup>6</sup> Ягич И. В. Службные Миней ... по русским рукописям 1095-1097 г. СПб., 1886. С. 086.

<sup>7</sup> Там же. С. 463.

<sup>8</sup> Slovník jazyka staroslověnského, 37. Praha, 1985. S. 89.

- <sup>9</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903. Т. 3. С. 375.
- <sup>10</sup> Ягич И. В. Указ. соч. С. 463.
- <sup>11</sup> *Μηναια του βλου ενιαυτου. 'Εν Ρώμῃ*, 1897. Т.4. Σ.363-364.
- <sup>12</sup> Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М. 1893. С. 6.
- <sup>13</sup> Энциклопедический лексикон. СПб., 1835. Т. 1. С. 553-554.
- <sup>14</sup> Алмазный фонд СССР. М., 1988. С. 77-82.
- <sup>15</sup> Петрунина Н. Н. «Полководец» // Стихотворения Пушкина 1820-1830-х годов. История создания и идейно-художественная проблематика. Л., 1974. С. 290.
- <sup>16</sup> Мурьянов М. Ф. Магический кристалл // Временник Пушкинской комиссии 1967-1968. Л., 1970. С. 92-95.
- <sup>17</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 1. С. 73.
- <sup>18</sup> The Encyclopaedia of Islam. Leiden — London, 1956. Т.1. P.419.
- <sup>19</sup> Reallexikon der Assyriologie. В.; Leipzig, 1936. 2.Bd. S.269; Soden W. von. Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden, 1960. 3.Lfg. S.205.
- <sup>20</sup> Библиотека всемирной литературы. М., 1973. Т. 1. С. 187 (перевод И. М. Дьяконова).
- <sup>21</sup> Мурьянов М. Ф. К семантическим закономерностям в лексике старославянского языка (роль и его связи) // Вopr. языкознания. 1979. N 2. С. 101-114.
- <sup>22</sup> Enzyklopädie des Märchens. В.; N.-Y., 1983. 4.Bd. Sp.591-592.
- <sup>23</sup> Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 207-208.
- <sup>24</sup> Chevallier J., Gheerbrant A. Dictionnaire des symboles. P., 1982. P.354.
- <sup>25</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1968. Т.1. P.18.
- <sup>26</sup> *Μηναια του βλου ενιαυτου. 'Εν Ρώμῃ*, 1899. Т.5. Σ.30.
- <sup>27</sup> Словарь русского языка XI — XVII вв. М., 1988. Вып.14. С. 90.
- <sup>28</sup> Murjanoff M. Über eine Darstellung der Kiever Materiel des 11. Jahrhunderts // Studt Gregorianl. Roma, 1972. Т.9. S.367-373.
- <sup>29</sup> Wessel K. Insignien // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Stuttgart, 1978. 3.Bd. Sp.491.
- <sup>30</sup> Grabar A. L'Empereur dans l'art byzantin. Strasbourg, 1936. Pl.VI,1,XXII.
- <sup>31</sup> Weiter M. Der weise ins riches krone // Geistesgeschichtliche Perspektiven. Rückblick, Augenblick, Ausblick // Festgabe für Rudolf Fahrner. Bonn, 1969. S.61-111.
- <sup>32</sup> Herkommer H. Der Waise, «aller fürsten leitesterne». Ein Beispiel mittelalterlicher Bedeutungslehre aus dem Bereich der Staatsymbolik // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Stuttgart, 1976. 50.Bd. S.44-59.
- <sup>33</sup> Rech Ph. Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. Salzburg, 1966. 2.Bd. S.173.
- <sup>34</sup> Schramm P.E. Herrschaftszeichen und Staatsymbolik. Beiträge zu Ihrer Geschichte vom 3. bis 16. Jahrhundert. Stuttgart, 1956. S.108.

## Глава VIII

### “Русский Бог”

Десятая глава романа “Евгений Онегин” сожжена Пушкиным 19 октября 1830 г. Лишь в 1910 г. обнаружился ее черновыи фрагменты, текст оказался зашифрованным. Дешифровка и публикация материала завершились в 1922 г.<sup>1</sup>

Глава содержала картину политической истории Европы, начиная с наполеоновской эпопеи; восстановленный текст обрывается на деятельности тайных обществ в России. Автор откровенно непочтителен к императору Александру I и не имеет осуждающих слов для действовавших против правительства тайных обществ, даже для названных поименно некоторых декабристов. В кругу этих имен, между приговоренными к 20 годам каторги М. С. Луниным и И. Д. Якушкиным, он бесстрашно называет самого себя.

Сам факт авторской шифровки текста говорит о том, что Пушкин отдавал себе отчет в рискованности своего художественного замысла. Надежда на обезоруживающую силу честности и прямоты не оправдалась, написанное поэт уничтожил собственными руками.

Когда спасенные строки десятой главы “Евгения Онегина” стали достоянием общественности, интерес к ним оказался пристрастным. В. В. Виноградов предостерег, что не следует вычитывать из пушкинского текста содержание во вкусе не пушкинской эпохи, а советской современности; эту очень смелую для идейной атмосферы предвоенных лет мысль опальный ученый облек в предельно сдержанную форму замечания к заключительным словам фрагмента III строфы:

Гроза двенадцатого года  
Настала — кто тут нам помог?  
Остервенение народа,  
Барклай, зима иль русский Бог?

Замечание гласит: “Выражение *русский бог* было характерной принадлежностью не только либерально-иронического, памфлетного, но и торжественно-патриотического, одического стиля”<sup>2</sup>. Тем не менее “Словарь языка Пушкина”, изданный в послевоенные годы при участии академика В. В. Виноградова, находившегося в зените своего административного могущества, сформулировал определение тенденциозно, с единственной целью унижить толкуемое понятие: “формула казенно-патриотической публицистики 1812 г., в ирон. употр”<sup>3</sup>. По сравнению с этим в академическом тексте Пушкина примечание Б. В. Томашевского

несколько облагорожено: “формула официозной публицистики в поэзии периода 1812 г., обычно в выражении “велик русский бог” (по преданию — слова Мамай после поражения татар на Куликовом поле)”<sup>4</sup>.

Содержимое скобок в этом примечании вводит в заблуждение, предводитель татар хан Мамай после своего поражения в Куликовской битве 8 сентября 1380 г. сказал нечто совсем иное: **великъ богъ крестьяньскій**<sup>5</sup> — он, мусульманин, якобы признал превосходство христианского Бога, не связывая его с этническим признаком, имеющимся в понятии *русский Бог*. Пояснение, предложенное Ю. М. Лотманом: “*Русский бог* — выражение, приписываемое легендой Мамаю после поражения на Куликовом поле”<sup>6</sup>, уязвимо еще и в том отношении, что легенды с таким содержанием не существует, древнерусская словесность и русский фольклор вообще не знают жанра легенды, это слово — латинизм, принадлежность западноевропейского средневековья. С Западной Европой *русский Бог* должен находиться совсем не в такой корреляции, как с миром ислама: у противоборствовавших в 1812 г. русских и французов Бог один и тот же, поскольку оба народа были христианскими, исповедывали религию Нового завета.

Понятие *русский Бог* есть, но понятий *французский Бог*, *немецкий Бог*, *английский Бог* и т.д. история словесности на соответствующих языках христианского мира нам не завещала (на особом положении находится псевдопонятие, обозначаемое словами *японский бог* — грубо вульгарное ругательство в русском языке, неологизм, внутри него и возникший). Уникальность богословского оксиморона *русский Бог* — явление того же порядка, что и не имеющее этнических аналогов понятие *святая Русь*. Ни один из народов Европы свое отчество так не титуловал, а в русской ментальности этот ход мысли так органичен, что он пробился наружу и в эпоху государственного атеизма — в виде поначалу поразивших воображение ворошиловских указов, награждающих орденом всю республику.

Не менее интересно знать, с чего это начиналось. Разыскания, предпринятые С. А. Рейсером, показали в качестве первого достоверного факта датированную 26 сентября 1792 г. дневниковую запись А. В. Храповицкого, личного секретаря русской императрицы Екатерины II, прусской немки по происхождению: “При разборе почты сказывать изволила, что в Москве был разговор у крестьянина князя Трубецкого с крестьянином казенным.

— Зачем вашего барина сослали?

— Сказывают, что искал другого Бога.

— Так он виноват: на что лучше русского Бога?

Очень хвалили *cette naïveté* и не раз мне подтвердили”<sup>7</sup>.

Подразумевающийся здесь князь Н. Н. Трубецкой был отправлен в ссылку, а связанный с ним Н. И. Новиков в Шлиссельбургскую крепость за то, что они были масонами. *Cette naïveté* (“эта наивность”) крестьян не одобряла нерусские квазирелигиозные изыски своих бар, скрытничавших и говоривших между собой на французском языке, как это и полагалось по конституции большинства масонских лож России.

Б. А. Успенскому удалось существенно удревнить данные о бытовании фразеологизма *русский Бог*: он найден в изданиях рукописей XV-XVI вв. "Чуда св. Николы о половчине" — оригинального произведения древнерусской агнографии. Выражение вкладывается здесь в уста половцев, порицающих своего сородича, уклонившегося от уплаты выкупа за себя, обещанного киевлянину с клятвой перед иконой: "не вѣси ли яко великъ есть богъ рускій и дивна чюдеса творить"<sup>8</sup>. Была ли эта подробность в утраченных домонгольских списках "Чуда св. Николы о половчине", судить не беремся, но она есть во всех реально существующих списках, начиная с конца XV в., то есть со времени, когда завоевание Константинополя турками (1453) положило конец Византийской империи и Москва, сочтя себя ее духовной наследницей, сделала своим государственным гербом изображение двуглавого орла, о чем Пушкин писал в мае 1825 г. из Михайловского в Петербург К. Ф. Рылееву: "Двуглавый орел есть герб византийский и принят у нас во время Иоанна III, не прежде"<sup>9</sup> и еще раз теперь, в десятой главе "Евгения Онегина", где II строфа помянула бесславные полководческие потуги русского императора Александра I:

Его мы очень смирным знали,  
Когда не наши повара  
Орла двуглавого щипали  
У Бонапартова шатра.

Возможно, что к державному двуглавному орлу относился и первый стих V строфы:

И чем жирнее, тем тяжеле.

Комментаторы обходили этот стих молчанием, для его достоверного понимания недостает концовки предшествующей, IV строфы, начинающейся с выразительного описания того, что может *русский Бог* даже в тех случаях, если орудием его воли, скромно именуемой философским галлицизмом эпохи Просвещения *сила вещей* (la force des choses)<sup>10</sup>, является такое ничтожество как Александр I:

Но Бог помог — стал ропот ниже,  
И скоро силою вещей  
Мы очутились в Париже,  
А русский царь главой царей.

Пушкинская оценка Александра I — плод горького жизненного опыта, знания всех последовавших событий. Были и другие оценки, особенно под непосредственным впечатлением победы в Отечественной войне. Князь П. А. Вяземский, впоследствии ближайший друг Пушкина, восторженно писал А. И. Тургеневу весной 1814 г. из Москвы: "Дни чудес невероятных! Мы в Париже ... Теперь стану ожидать с нетерпением взятия Царьграда ...



Наполеоны бывали, Александра другого нет в веках. Роль его прекрасная и беспримерная. Цель его побед — завоевание свободы и счастья царей и царств: история нам ничего прекраснее, славнее и бескорыстнее не представляет ... Ура! Ура! Vive Alexandre! Vive ce roi des rois! (Да здравствует Александр! Да здравствует сей царь царей! — М. М.)<sup>11</sup>.

Энтузиазм Вяземского метил в Царьград, из этого можно заключить, что князю был присущ не только светский цинизм, но и достаточно глубокое понимание религиозного значения происходивших событий. Именно ему принадлежат слова, написанные — конечно, не для печати — в 1818 г.: “Русский Бог — не пустое слово, но точно имеет полный смысл. Об этом-то Боге можно сказать по истине: Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer (Если бы Бога не было, то его следовало бы выдумать.— М. М.)”<sup>12</sup>.

Главенство России в союзе государств посленаполеоновской Европы, принявшем выразительное название Священного союза, означало для русского религиозного сознания богоизбранность России. Как это понималось в близких Пушкину кругах, можно составить представление хотя бы по письму В. К. Кюхельбекера от 22 октября (3 ноября) 1820 г., опубликованному в “Мнемозине” (М., 1824. Ч. 2), речь в нем идет о темах дрезденских бесед В. К. Кюхельбекера с Н. А. Мельгуновым: “Мы разговариваем только и единственно о России и не можем наговориться о ней: теперешнее состояние нашего отечества, меры, которые правительство принимает для удаления некоторых злоупотреблений, теплая вера в Провидение, сердечное убеждение, что святая Русь достигнет высочайшей степени благоденствия, что русский Бог не вотще даровал своему избранному народу его чудные способности, его язык богатейший и сладостнейший между всеми европейскими, что небо предопределило россиянам быть великим, благодатным явлением в нравственном мире”<sup>13</sup>.

Толки таких патриотов о богоизбранности своего народа существовать сами по себе не могли, они должны были как-то соотноситься с богословием, увязываться с церковным учением. Все понимали, что понятие *русский Бог* построено по образу и подобию ветхозаветного понятия *Бог Израиля*. Разница в том, что в сакральных текстах православного богослужения *русский Бог* отсутствует, а *Бог Израиля* призывается бесчисленное число раз. Бог — для всего человечества, но, согласно Ветхому завету, он взял себе в собственность самый малый из народов земли, Израиль, потому что любил его (Второзаконие 7, 6-8). Священная история Нового завета поведала о разладе Бога с Израилем. Это открывало путь к догадкам, что богоизбранность Израиля — в прошлом, что будущее второс пришествие Мессии, при первом пришествии отвергнутого Израилем, состоится в другом богоизбранном народе. Но каком?

В России росту ощущений русской богоизбранности способствовали авторитет ученых книжников, находивших, что исторический центр христианства после гибели Византии переместился в Россию (концепция “Москва — третий Рим” в послании старца псковского Елеазарова монастыря Филофея Ивану Гроз-

ному), и отзывчивость народа, которому мудро было обращать весь сердечный пыл своей набожности к Богу Израиля, видя незавидную участь реальных евреев, обетованная родина которых ими покинута и по верным сведениям от паломников в Святую землю находится под владычеством басурман, тогда как русские со своими басурманами сумели справиться.

Отмечая, что “так или иначе русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении русского Христа, в более или менее тонкой русификации Евангелия”, князь Е. Н. Трубецкой привел в своем реферате на собрании Религиозно-философского общества 19 февраля 1912 г. следующий пример: “В известном народном пересказе беседа Христа с самарянской передается буквально так: “Она Ему говорит: как же я Тебе дам напиться, когда ты — еврей; а Он ей в ответ: врешь, говорит, я чистый русский”. Рассказ этот всегда неизменно вызывает снисходительную улыбку по адресу темного, безграмотного простого народа. Между тем он выражает собою самую сущность той национально-мессианской психологии, которая, быть может, еще в большей степени увлекала людей высокообразованных и культурных”<sup>14</sup>.

Добавим, что самарянка имела на Руси причудливую историю. Безымянная в первоисточнике (Евангелие от Иоанна 4, 4-42), она получила в средневековой литературной традиции имя — Фотина (*Φωτεινή ἡ Σαμαρεῖτις*). В надписи на иконе “Христос и самарянка” конца XVII в. школы Оружейной палаты московского Кремля оно преобразовано в Фетинию; в календаре Мстиславова Евангелия XI/XII в. на 20 марта — стра(ть) с(ва)тыя м(оу)ч(е)н(и)ца Фотинии самаряны<sup>15</sup>. С другой стороны, в начале 1920-х годов стало распространяться имя *Светлана*, привлекавшее скромной красотой, понятностью, непричастностью к религии, для которой наступили трудные времена. Этим именем назвали дочерей Бухарин (1924) и Сталин (1925), поэтому оно было престижным. В войну многие из подростков и новорождаемых *Светлан* стали креститься, церковь уже не могла им ответить на выбор имени так, как ответила бы до революции. Она пошла на компромисс: по смыслу корня *Светлана* значит примерно то же, что и греческое имя *Фотина*, поэтому в святцах вместо прежнего “мученицы Фотины самарянки” стало печататься “мученицы Фотины самарянки (Светланы)”<sup>16</sup>. Так евангельская самарянка стала “чистой русской”, получив исподтишка имя, сотворенное в 1812 г. Жуковским для баллады “Светлана”. Балладу цитировал Пушкин, со Светланой он сравнивал Татьяну в “Евгении Онегине” (III, 5). Замечание Ю. М. Лотмана, что “Светлана — не бытовое имя (оно отсутствует в святцах), а поэтическое, фольклорно-древнерусский адекват поэтических имен типа *Хлоя* или *Лила*”<sup>17</sup> — неточно, этого имени нет в русском фольклоре и в древнерусских текстах. В России это имя носили крейсер, погибший в Цусимском бою (1905), низкопробный “Новейший сборник песен” (М., 1908-1909) и осветительные электролампы, выпускав-

шиеся с 1913 г. петербургским заводом Я. М. Айваза, зародышем нынешнего гиганта “Светлана”<sup>18</sup>.

Как относился к концепции *русского Бога* Пушкин? Фрагментарность десятой главы “Евгения Онегина” ограничивает возможности суждений о законченном целом. Но не все сделано, чтобы исчерпать эти ограниченные возможности.

Не ставился вопрос о том, почтсму за упоминанием *русского Бога* следуют отрывки насмешливой хвалы просторечному русскому слову *авось*, выражающему оптимистическую веру в будущее, в благополучный исход игры слепого случая (строфы VI-VII). Не исключено, что *русский Бог* и *авось* — случайные соседи в последовательности повествования. Но не менее вероятно другое — что перед нами обломки целого, складывавшиеся в пословицу “Русский Бог — авось, небось да как-нибудь”<sup>19</sup>, сложившуюся вряд ли ранее пушкинской эпохи, причем в среде, способной оценивать ситуацию как изнутри, так и извне. Уже существовало стихотворение П. А. Вяземского “Русский Бог” (1828), имеющее примечательную концовку:

Бог бродяжных иноземцев,  
К нам зашедших за порог,  
Бог в особенности немцев,  
Вот он, вот он, русский Бог.

Как раз в болдинскую осень 1830г. Пушкину очень удался скупой штрих в портрете служителя *русского Бога*, которому было поставлено странное, пугающее условие расплаты за службу щелчками по лбу:

Призадумался поп,  
Стал себе почесывать лоб.  
Щелк щелку ведь розь.  
Да понадеялся он на русский авось.

(“Сказка о попе и о работнике его Балде”)

Остановимся на стихе, начинающем шестую строфу десятой главы “Евгения Онегина”:

Авось, о Шиболет народный.

Слово *шиболет* отсутствует во всех академических словарях русского языка, начиная с того, которым мог пользоваться Пушкин. Попытки пушкинистов найти *шиболет* у кого-либо из русских предшественников Пушкина успехом не увенчались. Ю. М. Лотман пришел к выводу, что это — реминисценция из “Дон Жуана” Байрона (песнь XI, строфа 12, стих 2), где *шиболетом* названо английское ругательство *god damn*. “Междометие *god damn* (черт побери) как восклицание, характеризующее англичанина, Пушкин заменил на *авось*. Шиболет — слово (“колос” —

древнееврейск.), по произношению которого, согласно Библии, отличали своих от чужих; здесь — национальный пароль”<sup>20</sup>.

Этот комментарий пушкинского стиха приглашает к спору. Не может национальный поэт, впервые вводя в родной язык новое слово, употреблять его в таком контексте, где оно выглядит само собой разумеющимся, а на самом деле не порождает ничего кроме недоумения, если источником знаний должен быть мало кому доступный “Дон Жуан” Байрона на языке оригинала. И почему именно Байрон, которого Оксфордский словарь английского языка в этой связи не упоминает, а не Вальтер Скотт, который цитируется дважды?<sup>21</sup> И почему не Вольтер<sup>22</sup>, которого в литературных кругах России знали еще лучше?

Впрочем, ничто не обязывает настаивать на одном из этих авторов как на источнике реминисценции, посреднике между русским языком и Библией. Читающая Россия неизмеримо чаще обращалась непосредственно к первоисточнику, то есть к самой Библии. К тому же, речь идет о литературно значительном эпизоде библейской истории — финале драматического повествования о полководце Иеффае (Книга Судей 11,1-12,6).

В междоусобной войне галаадитян и ефремлян последние были прижаты к реке Иордану и, чтобы спастись, устремились на переправу. Стараясь смешаться с галаадитянами, они отрицали свою принадлежность к разбитому войску, благо победители и побежденные говорили на одном языке и ничем не различались по внешности и одежде. Тогда предводительствуемые Иеффаем галаадитяне прибегли к хитрости: зная, что в их родном диалекте произношение не такое, как у ефремлян, они стали проверять каждого желающего переправиться через реку, как он произносил слово *шиболет*. Ефремлянин не умел сказать иначе чем *сиболет* и этим выдавал себя. Его тут же убивали, а всего было убито таким образом 42000 ефремлян.

У русских читателей Библии было затруднение: русского перевода Книги Судей в пушкинское время не существовало, а церковнославянский текст подготовленной по распоряжению Петра I Елизаветинской Библии (1751) как раз в нужном месте невнятен, синодальные переводчики не поняли содержание и выхолостили его: И рехоша имъ мъжи Галаадстїи: еда ли штъ Ефрема вы; и рѣша: нѣсмы. И рѣша имъ: рцйте, клась. и не оуправиша рещи такш: и имахѹ ихъ, и закалахѹ оу переходшѹ Иорданихъ (Суд 12, 5-6).

Из этого затруднения был надежный, многократно проверенный выход — обращение к французской Библии, имевшейся едва ли не в каждом доме, где интересовались книгами. Русская православная церковь вынуждена была смотреть на это сквозь пальцы, удовлетворяясь тем, что простой народ французских книг не читает.

Французский текст гласит: en prononçant *Scibboleth*, il ne pouvait pas bien exprimer la première lettre de ce nom, ils le prenaient aussitôt et le tuaient au passage du Jourdain, “произнося *шиболет*, он не мог правильно выразить первую букву этого имени; они его тотчас хватили и убивали у переправы через Иордан”.

Добавим, что неуклюжесть церковнославянского изложения событий обусловлена не свойством самого языка, а исключительно некомпетентностью синодальных деятелей, ведь за много лет до них сумел же полочанин Франциск Скорина передать суть дела: Рекоша к нему р'ци жь тое слово Цев'волах' еже по рускин сказуетсяа клась. Тои же глаголаше Теволех' тымъ словом не можа вымол'вити Цев'волах' познали его, тогда скоро и нали и Ѹбили и ту Ѹ бродѸ Юр'дан'скаго<sup>23</sup>.

Итак, суть — в диалектном различии внутри древнееврейского языка (сохраняющемся и донныне, в горах Ефраима есть местность, жители которой не могут произнести ш<sup>24</sup>), в вариантах произношения одного и того же слова. Оно имеет два значения, причем оба засвидетельствованы в Ветхом завете. Первое — “колос” (старославянское клась), как в Книге Бытия 41,5 и у пророка Исаии 17,5; второе — “поток”, как в псалме 68,3 и у Исаии 27,12. К которому из этих значений склоняется наш случай в Суд 12,6 — это еще вопрос. Предлагался компромисс — “колосообразное струение реки”<sup>25</sup>, но гебраистами он оставлен без внимания. Сегодня считается, что воинство Иеффая имело ввиду значение, соответствующее контексту события: проверка подозреваемых происходила у потока, поэтому *шиболет* — “поток”<sup>26</sup>.

В пушкинском контексте со слова *шиболет* парольное значение снято (что бы это слово ни значило в древнееврейском языке, “колос” или “поток” — теперь уже все равно) и перенесено на русский *авось*, который, как сообщается в стихе, и является для русского народа таким же опознавательным знаком, каким было слово *шиболет* для Иеффаева воинства. При этом читателю Пушкина ясно, что фонетически чистое произношение русского *авось* еще ничего не значит, главное — наделение этого *авось* полнотой смысла, какой исторически сложился в русской ментальности, и умение улучить для этого слова соответственное место в интонационном потоке русской речи. По этому признаку русские сразу определяют, кто перед ними — свой или чужой.

Конечно, в наше читательское сознание не укладывается образ Пушкина, размышляющего над текстами Ветхого завета с целью взять какое-нибудь еще никем из русских писателей не употреблявшееся древнееврейское слово, чтобы усилить им стих онегинской строфы. К счастью, есть способ уничтожить сомнения, хотя он покажется неожиданным. Мы ведь ничего не знаем о Пушкине-масоне, о том, что он слышал и говорил во время ночных тайных бдений кишиневской ложи “Овидий”, документация которой исчезла. Есть смысл наложить на это белое пятно творческой биографии Пушкина то понимание буквы и духа масонских ритуалов, какое излагает международный масонский справочник Даниэля Лигу в статье “Шиболет”: “Это слово служит паролем для пропуска в степень компаньона. Как всегда, символический характер ритуала берет верх над процедурой фильтрации.

Ведь верно, что люди распознаются более надежно по разоблачающим особенностям их поведения и их речей, нежели по

формальным свидетельствам или по заявлениям о преданности. Мэсон часто отгадывается, несмотря на свое умение молчать, по знаменательным реакциям, по поведению сдержанному и в то же время великодушному, по благоразумности в суждениях, которая иногда начинает приходить в противоречие с порывами внезапного энтузиазма.

В итоге, своей манерой произносить повседневные слова, общепринятые идеи и популярные формулы мэсон раскрывает, кто он такой: человек, для которого братство не имеет границ, а истины — вовсе не первородный грех.

Трудно однако зондировать сердца, и никто не может быть уверен в ком-либо, даже в самом себе. Раса, воспитание, обычаи накладывают отпечаток на каждого из нас, и мы себя выдаем, произнося пароль. Но за пределами формального опознания существует свобода веры, в которой никто не имеет никакой гарантии кроме как присяги самому себе. В этом-то и заключается мистерия совместной жизни.

Шиболет — третий пароль к третьему надзирателю, четырнадцатой степени, Шотландского Ритуала Старого и Действующего (Великий Избранник Освященной Дуги) (вышел из употребления)<sup>27</sup>.

Эта направленность ума, эти слова, дышащие конспирацией — неизменные параметры мэсонства. Екатерина II отреагировала воспроектированием в лицах крестьянского разговора о мэсоне (“Так он виноват: на что лучше русского Бога?”), александровская эпоха — рескриптом 1822 г. о ликвидации тайных обществ. Как сувенир причастности к мэсонству хранилось в сознании Пушкина тайное слово *шиболет*. Лишь однажды оно легло на бумагу — уже без связи с конспиративными ритуалами, а как принадлежность лексикона образованного европеяца, думающего по-французски без обращения к переводным словарям, начитанного во французских книгах, от Библии до Вольтера.

Можно упустить самое, пожалуй, существенное в этом контексте, если забыть о способности Пушкина смеяться. Единственный факт, касающийся его кишиневского мэсонства, известен как раз тем, что имел и весьма неприятную для логики, и смешную сторону. Случилось так, что по каким-то неведомым нам условиям ритуала члена ложи архимандрита Ефрса провели с завязанными глазами под руки из дома, где помещалась ложа, в подвал. Скрытность не была соблюдена, случайные прохожие заметили неладное, взломали дверь подвала и, вызволив архимандрита, наперебой стали просить у него благословения. В этот же день весь город знал о случившемся, а Пушкин и Д. Н. Бологовский “безжалостно острили над этим происшествием”<sup>28</sup>.

Остричь можно и с помощью библейского слова (почти всегда мэсонские пароли — из лексикона Ветхого завета<sup>29</sup>). Для России пушкинской эпохи было бы неприемлемым злобное зубоскальство по адресу религии, но она понимала юмор<sup>30</sup>. В конце концов, именно такой категорией и было в глазах образованного общества серьезное по своим народным истокам понятие *русский Бог*. Если не принимать во внимание это право на юмор, то нечем возразить на точное наблюдение Ю. М. Лотмана: “В тексте есть

еще одна странность: события 1812 года даны в каком-то сниженном ключе, а упоминание “русского бога” как одной из возможных причин победы после известных стихов Вяземского звучало, по меньшей мере, двусмысленно”<sup>31</sup>.

Из идеи *русского Бога* (и из соответствующего видения направленности движущих сил истории), чье упоминание “по меньшей мере, двусмысленно”, выкристаллизовались недвусмысленные строки об историческом восхождении России в 1812-1825 гг., написанные к последней в жизни Пушкина лицейской годовщине, когда для Александра I у него нашлись слова совсем не такие как прежде:

И нет его — и Русь оставил он,  
Внесенну им над миром изумленным.

(“Была пора: наш праздник молодой”, 1836)

Отсюда — через славянофильство и почвенничество — всего одно поколение до Достоевского, видевшего “в полной силе окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого и которого начало заключается в нашем родном православии”. Ему казалось, что “в этом вся сущность нашего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы и вся сущность нашего могучего будущего бытия” — так высказался Достоевский в письме Н. Страхову 18 (30) марта 1869 г.<sup>32</sup>. А в следующем поколении Владимир Соловьев опишет свое видение истории, в масштабе Мировой Души, тысячелетиями тоскующей о духе веры и любви:

О, Русь! в предвиденье высоком  
Ты мыслью гордой занята;  
Каким же хочешь быть Востоком:  
Востоком Ксеркса иль Христа?

(“Ex Oriente lux”, 1890)<sup>33</sup>.

### Примечания

- 1 Томашевский Б. В. Пушкин. М.; Л., 1961. Т.2. С. 203; Лотман Ю.М. Роман А. С. Пушкина “Евгений Онегин”. Комментарий. Л. 1983. С. 394; Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания / Изд. подгот. С. В. Житомирская. М., 1989. С. 690.
- 2 Виноградов В. В. Стиль Пушкина. М., 1941. С. 392.
- 3 Словарь языка Пушкина. М., 1959. Т. 3. С. 1061.
- 4 Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т. 5. С. 505.
- 5 Сказания и повести о Куликовской битве. Издание подготовили Л.А.Дмитриев и О. П. Лихачева. Л., 1982. С. 21 (единственный источник известия — пространная летописная повесть).
- 6 Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 400.
- 7 Храповицкий А. В. Дневник. М., 1901. С. 240; Рейсслер С. А. “Русский бог” // Изв. АН СССР. Отд. лит. и яз., 1961. Т. 20. Вып.1. С. 64.

- <sup>8</sup> Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 120.
- <sup>9</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л., 1979. Т. 10. С. 113.
- <sup>10</sup> Le Grand Robert. P., 1985. T.4. P.615.
- <sup>11</sup> Остафьевский архив князей Вяземских. I. Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1812-1819. СПб., 1899. С. 20-21.
- <sup>12</sup> Там же. С. 130. Французская фраза представляет цитату из Вольтера. См.: Le Grand Robert. P., 1985. T.3. P.523.
- <sup>13</sup> Кюхельбекер В. К. Путешествие. Дневник. Статьи / Изд. подгот. Н.В.Королева, В.Д.Рак. Л., 1979. С. 15.
- <sup>14</sup> Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианиззм // Русская мысль. М., 1912. № 3. С. 83.
- <sup>15</sup> Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи, М., 1963. Т. 2. С. 447; Апракос Мстислава Великого. М., 1983. С. 261.
- <sup>16</sup> Ср. последний державшийся традиции календарь на 1935 г. в Журнале Московской патриархии (1934. № 22. С. 10) и Православный церковный календарь на 1944 г. (М., 1943. С. 10).
- <sup>17</sup> Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 257. Иначе: Никонов В. А. Ищем имя. М., 1988. С. 89.
- <sup>18</sup> Ленинград. Энциклопедический справочник. М.; Л., 1957. С. 709.
- <sup>19</sup> Михельсон М. И. Русская мысль и речь. СПб., 1912. С. 761.
- <sup>20</sup> Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 402-403.
- <sup>21</sup> The Oxford English Dictionary. Oxford, 1978. V.9. P.688.
- <sup>22</sup> Lagousse P. Grand Dictionnaire universel du XIX siècle. 1875. T.14. P.349.
- <sup>23</sup> Книга Судей. Прага, 1519. Л. 29.
- <sup>24</sup> Calwer-Bibellexikon / Hrsg. von Th.Schlatter. Stuttgart, 1967. Sp. 1192-1193.
- <sup>25</sup> Штейнберг О. Н. Книга Судей с дословным русским переводом, с комментариями русским и еврейским, объясняющими текст, также историю, географию и археологию библейского мира. Вильна, 1904. С. 42.
- <sup>26</sup> Swiggers P. The Word šibbolei in Jud XII, 6 // Journal of Semitic Studies. Manchester, 1981. V.26. N 2. P.205-207.
- <sup>27</sup> Mourgues J. Schibboleth // Dictionnaire de la franc-maçonnerie. Sous la direction de D.Ligou. P., 1987. P.1091-1092.
- <sup>28</sup> А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1985. С.310.
- <sup>29</sup> Dictionnaire de la franc-maçonnerie. P., 1987. P.825.
- <sup>30</sup> Ср.: Мурьянов М. Ф. Из истории чувства юмора // Древнейшие государства на территории СССР. 1987. М., 1989. С. 197-203.
- <sup>31</sup> Лотман Ю. М. О композиционной функции "Десятой главы" "Евгения Онегина" // Пушкинские чтения в Тарту. Тезисы докладов научной конференции 13-14 ноября 1987. Таллинн, 1987. С. 6.
- <sup>32</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 29. Кн.1. Л., 1986. С. 30.
- <sup>33</sup> Соловьев В. С. Стихотворения / Под ред. С. М. Соловьева. М.; Сергиев посад, 1921. С. 97.



## Указатель имен

- Абасв В.И. 187, 198  
 Абрамский А.С. 26  
 Августин 16, 18, 60, 90, 135, 146, 154  
 Аверинцев С.С. 137, 190, 198, 199, 245  
 Авзоний 194  
 Авит Вьеннский 17  
 Аделунг И.Х. 80  
 Азадовский К.М. 221  
 Айваз Я.М. 261  
 Аквила 128  
 Акимов И.А. 161  
 Александр Македонский 188, 198  
 Александр I 64, 66, 108, 113, 206, 256, 258, 259, 265  
 Алексеев М.П. 8, 9, 61, 65, 66, 87, 90, 91, 145, 153, 195  
 Алексеев Н.С. 107, 115  
 Алексей Михайлович 204  
 Амвросий Медиоланский 142  
 Анкин А.Е. 196  
 Антонова В.И. 245, 266  
 Антономов Г. 38  
 Апулей 180, 197  
 Аракчеев А.А. 112  
 Арапов Б.А. 26  
 Аристотель 58  
 Аристофан 13, 91  
 Аркадий император 63  
 Архилох 119  
 Аскольд 62  
 Асланбегов А.Б. 152  
 Афанасьев А.Н. 94  
 Бадер О.Н. 195  
 Базанов В.Г. 120  
 Байрон Дж. 114, 116, 134, 261, 262  
 Баратынский Е.А. 133, 152, 163  
 Барклай де Толли М.Б. 236, 256  
 Бароцци Я. И. 115  
 Барсуков Н.П. 91  
 Бартольд В.В. 22, 85  
 Баснер В.С. 27  
 Батый 173  
 Батюшков К.Н. 11, 140, 141, 161, 162  
 Бахметьев Н.И. 157, 158  
 Белинский В.Г. 249, 255  
 Бенешевич В.Н. 244  
 Бенкендорф А.Х. 63  
 Бернардо М. 115  
 Берне Л. 203  
 Бессонова С.С. 196  
 Бестужев-Рюмин М.П. 110  
 Бирж С. 214  
 Бируков А.С. 193  
 Бларамберг И.П. 175  
 Блок А.А. 104, 177, 196  
 Бобров С.С. 130  
 Богданович И.Ф. 47  
 Бологовский Д.Н. 264  
 Бонди С.М. 23, 24, 85, 222  
 Бофорт Ф. 134  
 Бочаров С.Г. 8, 27, 74, 92  
 Бозэций 71, 92, 146, 147  
 Боян 50, 52-54, 90  
 Бранкович И. 110  
 Бруно Дж. 146  
 Буало-Депре Н. 20, 46  
 Будилович А.С. 197  
 Булавин К.А. 45  
 Булгаков М.А. 73, 227  
 Булгарин Ф. В. 157  
 Бурман П. 96, 118  
 Бурькин А.А. 89,90  
 Бутырский Н.И. 139  
 Бухарин Н.И. 260  
 Бюргер Г.А. 30  
 Б-в Н. 245  
 Вагнер Г.К. 93  
 Ваксель Л.С. 118  
 Валленрод К. фон 30  
 Вальтер фон дер Фогельвайде 254  
 Вандриес Ж. 76, 93  
 Ван Эйк Я. 27  
 Василий II Болгаробойца 15

- Вацуро В.Э. 60, 109, 120  
 Величко В.Л. 246  
 Вельтман А.Ф. 99, 100, 118  
 Венгеров С.А. 83  
 Вениамин доминиканец 201  
 Верн Ж. 169  
 Верне Г. 202, 203  
 Веселовский А.Н. 176, 196  
 Визгин В.П. 154  
 Вилкинсон В. 109, 120  
 Виноградов В.В. 106, 119, 151,  
 154, 159, 164, 165, 168,  
 194, 195, 217, 256, 265  
 Винокур Н.Г. 85  
 Виньи А. де 48  
 Виргилий 112, 185  
 Виссарийон епископ 87  
 Владимир Мономах 54, 231, 243  
 Владимир Святославич 34, 123  
 Воатор В. 46  
 Волконский П.П. 119  
 Вольман Б.Л. 193  
 Вольтер Ф.М. 146, 159, 194, 203,  
 262, 266  
 Востоков А.Х. 84  
 Всеволод Святославич 74-76, 79  
 Вяземская В.Ф. 27  
 Вяземский П.А. 20, 34, 133, 148,  
 155, 156, 168, 174, 189,  
 198, 258, 259, 261, 265,  
 266  
 Вячеслав св. 181  
 Галилей Г. 114  
 Гальберг С.И. 216  
 Гальяно А. 111  
 Галятовский И. 53, 90  
 Гамильтон Э. 125  
 Гаспаров Б.М. 75, 92  
 Гаспаров М.Л. 98, 151, 154  
 Гауэр И. 157, 158  
 Геббель Ф. 202  
 Гейне Г. 202-205, 220, 221  
 Гейзе П. 237  
 Гекатей Абдерский 52, 53  
 Гельдерлин Ф. 133, 152  
 Геннадий архиепископ 200  
 Георгий Хировоск 93  
 Герман I патриарх 186  
 Геродот 35, 121, 151  
 Гертруда княгиня 253  
 Гесиод 79, 126, 141  
 Гете И.В. 13, 83, 124, 125, 135,  
 144, 149, 158, 159, 161,  
 162, 164, 165, 168, 176,  
 177, 181, 190, 192-194,  
 199  
 Гийяр Н.Ф. 124  
 Гиппократ 185  
 Гирлянда Р. 110  
 Глиэр Р.М. 26  
 Глюк Х.В. 124  
 Гнедич Н.И. 32, 40, 87, 96, 141,  
 161, 170, 177, 184, 185  
 Гоголь Н.В. 150, 154, 169, 170  
 Годунов Б.Ф. 5, 41  
 Голенищев-Кутузов А.А. 246  
 Голубев Е.К. 27  
 Гомер 32, 124, 170, 177, 184, 185  
 Гончаров В.П. 89  
 Гораций 6, 11, 21, 65, 90, 112,  
 141  
 Городецкий Б.П. 105, 119, 152,  
 171, 195, 200, 220  
 Готье Т. 248  
 Гранстрем Е.Э. 93  
 Григори И.Г. 204  
 Грегуар А. 61, 64-66, 90, 91  
 Грейг А.С. 123, 152.  
 Грибоедов А.С. 122, 250  
 Григорий Назианзин 59, 184, 197  
 Григорий V патриарх 105  
 Григорович-Барский В. 91  
 Григорьев В.В. 38  
 Григорьева А.Д. 172, 195, 244  
 Грильпарцер Ф. 105  
 Гроссман Л.П. 150, 151, 154  
 Гульельми П. 204  
 Гуревич А.М. 27  
 Давиташвили М.Ш. 27  
 Давыдов Д.В. 37  
 Давыдов И.И. 83  
 д'Аламбер Ж. 12

- Даль В.И. 15, 35, 87, 94, 161,  
 165, 169, 194, 195, 224,  
 244
- Дармстедер А. 76
- Дашков Д.В. 141
- Двойченко-Маркова Е.М. 107,  
 116, 118, 119
- Декарт Р. 48
- Делорм М. 48
- Дельвиг А.А. 41, 60
- Демидов П.Н. 252
- Демокрит 138, 142, 143, 153
- Державин Г.Р. 5, 11, 47, 65, 122,  
 140, 148, 152, 203
- Дерягин В.Я. 169, 195
- Джалалиддин Руми 189
- Дидим Слепой 39, 87
- Дидро Д. 12
- Диоген 71
- Дион Златоуст 71
- Дир 62
- Дмитриев И.И. 47
- Дмитриев Л.А. 89, 265
- Добродомов И.Г. 67
- Додолев М.А. 120
- Донская С.Л. 159, 193, 194
- Достоевский Ф.М. 265, 266
- Драгушевич М. 116
- Дюбуа Ж. 93
- Дюперье Ф. 46
- д'Юрфе Г. 108
- Дьяконов И.М. 255
- Дьяченко Г.М. 144, 153, 196,  
 222, 245
- Евгений принц Савойский 96
- Еврипид 115, 132
- Еганян Ю.М. 87
- Екатерина II 22, 121-123, 164,  
 170, 257, 264
- Елена императрица 122
- Елена кормилица 122
- Елизарова М.М. 198
- Ершов П.П. 63
- Ершофф Г. 193
- Ефрем архимандрит 264
- Ефрем Сирин 227
- Жан Добрый 252
- Жилинский А.Я. 27
- Жирмунский В.М. 158, 177, 193,  
 196
- Житомирская З.В. 193
- Житомирская С.В. 265
- Жуковская Л.П. 84, 91
- Жуковский В.А. 30, 32, 64, 75,  
 88, 107, 156, 168, 177,  
 260
- Заборов П.Р. 194
- Зегельбах Х.Ф. 66, 67, 91
- Иван III 258
- Иван IV Грозный 259, 260
- Иванов Вяч. И. 104, 250
- Иванова Н.Н. 244
- Измайлов Н.В. 30, 86, 200, 220
- Иларий из Пуатье 39, 87
- Инзов И.Н. 108, 109, 111
- Иоанн ексзарх Болгарский 215
- Иоанн Златоуст 19, 195
- Иоанн мних 234, 251
- Иосиф Гимнограф 205, 221
- Иосиф Флавий 152
- Ипполит Римский 143
- Исидор Пелусиот 17
- Истрин В.М. 152, 255
- Каган Р.А. 85
- Каллимах 124, 152
- Камознс Л. 114
- Кант И. 24, 145
- Кантвелл А.С.М. 125
- Кантемир А. 153
- Карамзин Н.М. 5, 7, 30-32, 47,  
 80, 86, 123
- Карамзина Е.Н. 168
- Карл Великий 196
- Карл Смелый 252
- Карский Е.Ф. 244
- Карышковский П.О. 196
- Кастер М. 14, 84
- Катенин П.А. 208
- Катон 112
- Катулла 11
- Кацика М.Г. 109
- Кацман К.А. 27
- Кестлер А. 152
- Киприан Галльский 17

- Кирик Новгородец 188  
 Кирилл Иерусалимский 215  
 Кирилл Туровский 238  
 Кироба А. 110, 111  
 Клеанф 237  
 Клеопатра 14  
 Климент Александрийский 14, 83, 84, 147, 200  
 Климент Римский 123, 143, 145, 153, 200  
 Климент XII папа 144  
 Клинкаберг Ж.-М. 93  
 Клопшток Ф.Г. 29  
 Кобеко Д.Ф. 9  
 Ковтун Л.С. 93  
 Козлов И.И. 134  
 Козловский Б.И. 236  
 Кокеладзе Г.И. 26, 27  
 Коломойцов П.Т. 120  
 Колумб Х. 114  
 Конрад Н.И. 198  
 Константин I император 62, 63, 122, 241  
 Константин XII Палеолог 122  
 Константин Павлович 122  
 Корнель П. 48  
 Корнилович А.И. 100  
 Королева Н.В. 266  
 Косьма Гимнограф 251  
 Котков С.И. 87, 88  
 Кочубей М.В. 56, 57  
 Кошанский Н.Ф. 11, 13, 83  
 Кратин 13  
 Ксеркс 265  
 Кузьмин А.И. 9  
 Кулешов В.И. 118  
 Кульман Н.К. 119, 120  
 Купала Я. 80  
 Курилов А.С. 8  
 Кутузов М.И. 236  
 Кушелев Е.А. 108  
 Кюрто П. 115  
 Кюхельбекер В.К. 259, 266  
 Лаврентий мних 173  
 Лаплас П.С. 145  
 Латышев В.В. 118  
 Левкипп 143  
 Левкович Я.Л. 86  
 Леклерк А. 51, 89  
 Ленин В.И. 187  
 Лермонтов М.Ю. 59, 129, 131, 140, 147, 214, 216, 217, 236  
 Лернер Н.О. 120, 153  
 Лессинг Г.Э. 149  
 Лжедмитрий 45  
 Липранди И.П. 99, 100, 112, 113  
 Листова Т.А. 93  
 Лихачев Д.С. 31, 75, 76, 89, 93, 183, 197  
 Лихачева О.П. 265  
 Ломоносов М.В. 76, 93, 140, 148, 179, 196, 208, 212, 222  
 Лосев В.И. 109  
 Лотман Ю.М. 117, 120, 152, 257, 260-262, 264-266  
 Лукреций 114  
 Лунин М.С. 256  
 Лурье С.Я. 153  
 Людовик XVI 12  
 Мазепа И.С. 45, 56, 57  
 Майглер 115  
 Майков А.Н. 80, 246  
 Макогоненко Г.П. 130, 152  
 Максим Исповедник 153  
 Максим Тирский 70  
 Максимович М.А. 80, 116  
 Маленин А.И. 11, 96, 117  
 Малерб Ф. 46  
 Малуша 34  
 Мамай 257  
 Мао Цзе дун 224  
 Маркиш С.П. 92  
 Маркс К. 111, 120  
 Марциал 179  
 Маршак С.Я. 172  
 Массейс Я. 202  
 Маяковский В.В. 187  
 Мейен В.А. 27  
 Мейендорф Е.Ф. 158  
 Мельгунов П.А. 259  
 Менар Ф. 46  
 Менгес К.Г. 173, 196  
 Менендес Пидаль Р. 88

- Мстерлинк М. 237  
 Мефодий Патарский 200  
 Мещерский Н.А. 49, 89, 90, 183,  
 186, 198  
 Микеланджело 17  
 Мильтон Дж. 16, 18, 48  
 Мирабо О. 76, 164, 165  
 Мисевич К. 89  
 Миттергофер 116  
 Михайлов А.В. 88  
 Михельсон М.И. 266  
 Мицкевич А. 28-30  
 Мнева Н.Е. 245, 266  
 Модзалевский Б.Л. 153, 221  
 Модзалевский Л.Б. 20  
 Мольер Ж.Б. 48  
 Морозов П.О. 24, 85  
 Мстислав Владимирович, сын Вла-  
 димира Святославича 26,  
 50  
 Мстислав Владимирович, сын Вла-  
 димира Мономаха 84, 244  
 Мулич М.И. 75, 82, 92, 94  
 Муравьев А.Н. 233  
 Мурко А.И. 75, 92  
 Мурьянов М.Ф. 9, 83, 85, 89, 90,  
 94, 120, 153, 195-199,  
 221, 222, 255, 266  
 Мэнгс Ф. 93  
 Мюллер Л. 32, 86  
 Набоков В.В. 23, 85  
 Надеждин Н.И. 118, 214  
 Найдич Э.Э. 221  
 Наполеон 34, 64, 206, 258  
 Нектанеб II 248  
 Немировский И.В. 120  
 Непомнящий В.С. 74, 92  
 Нестор летописец 86  
 Нечаев С.Д. 226, 233  
 Никитин А. 250  
 Николай I 4, 64, 67, 115, 123,  
 204, 223, 225, 226, 231,  
 250, 252  
 Никонов В.А. 266  
 Никулин Н.Н. 86  
 Нимчук В.В. 197  
 Новиков Л.А. 91  
 Новиков Н.И. 257  
 Новосельцев А.П. 87  
 Нонн Панополитанский 13, 168,  
 176, 195  
 Нордин Г. 203, 221  
 Ноткер Губатый 71  
 Овидий 7, 11, 95-100, 102-110,  
 112-114, 116-119, 124,  
 126, 170, 178  
 Одинцов Г.Ф. 94  
 Одоевский В.Ф. 157  
 Олег 31, 32, 62, 107  
 Ольга великая княгиня 34, 205  
 Оппиан Апамейский 124, 152  
 Ориген 128, 184, 200  
 Орлик О.В. 120  
 Орлов Г.Г. 95, 249  
 Ортелиус А. 99, 118  
 Осповат А.Л. 221  
 Остолопов Н.Ф. 193, 199  
 Павел I 231, 248, 249  
 Павлищев Н.И. 41  
 Павлищева О.С. 41  
 Павский Г.П. 204  
 Пакатский Г. 152  
 Паллад 160  
 Паллас П.С. 97, 118  
 Панин П.И. 44  
 Панчулидзева М.А. 163  
 Паррот Г.Ф. 38  
 Перголези Дж.Б. 227  
 Перевощиков Д.М. 156  
 Перетц В.Н. 50  
 Перттунены 88  
 Петр I 5, 6, 8, 37, 41, 63, 164,  
 165, 225, 231, 249, 262  
 Петрунина Н.Н. 249, 255  
 Пиксанов Н.К. 154  
 Пиндар 141, 166, 185  
 Пир Ф. 93  
 Пифагор 132, 144  
 Платов М.И. 35  
 Платон 68, 70, 71, 79, 92, 135,  
 137, 153, 167, 176, 189,  
 194, 251  
 Плиний Старший 215  
 Плутарх 17, 84

- Плюшар А.А. 37, 48, 201, 203, 250  
 Погодин М.П. 83  
 Погорелов В.А. 152  
 Подосинов А.В. 118  
 Полевой Н.А. 30-32, 34, 86, 155  
 Полициано А. 105  
 Понтий Пилат 235, 241, 242  
 Потемкин Г.А. 22, 121, 164, 170  
 Прийма Ф.Я. 75, 80, 92  
 Пропп В.Я. 180, 181, 196  
 Протасов Н.А. 226  
 Пруденций 47, 88  
 Пугачев Е.И. 44, 45  
 Пудавов В.М. 35, 87  
 Путята Н.В. 133  
 Пушкин В.Л. 34  
 Пушкин Л.С. 34, 60, 105, 128, 155, 156, 253  
 Пущин П.С. 108-111, 115  
 Пыпин А.Н. 119  
 Рааб Г. 244  
 Радзивиллы 113  
 Радищев А.Н. 140  
 Раевский В.Ф. 113-115, 120  
 Раевский Н.Н. 127  
 Разин С.Т. 45  
 Раич С.Е. 155  
 Рак В.Д. 266  
 Рахан Г. 16, 46  
 Редедя 50  
 Рейсер С.А. 265  
 Рембрандт Г. 59, 216, 217  
 Ришелье А.-Ж. 48  
 Робеспьер М. 76  
 Рогнеда Роговолодна 34  
 Розенберг И. 116  
 Розов В.А. 158, 159, 193  
 Роман Святославич 50  
 Роман Сладкопевец 212  
 Румянцев П.А. 95  
 Руперт Дейцкий 19  
 Руссо Ж.Ж. 47  
 Рылеев К.Ф. 75, 80, 258  
 Рыльский М.Ф. 80  
 Саади 122  
 Савченко Т.Т. 244  
 Салиман-Владимиров Д.Ф. 27  
 Святослав Игоревич 35, 82  
 Семейский В.И. 119  
 Семенко И.М. 20  
 Семенов В.Н. 66  
 Сенека 114  
 Серафим митрополит 204, 243  
 Сервий 185  
 Симмах 128  
 Симонид 166  
 Скатов Н.Н. 190, 198  
 Скилур 175, 176  
 Скорина Ф. 174, 178, 201, 263  
 Скотт В. 262  
 Скюдери Ж. 48  
 Скюдери М. 48  
 Славич 112  
 Слиннина Э.В. 200, 220  
 Смирнова О.И. 31, 32  
 Смирнова-Россет А.О. 265  
 Соколовская Т.О. 120  
 Сократ 114  
 Соловьев Вл. С. 246, 254, 265, 266  
 Соловьев С.М. 266  
 Сомез К. 20, 21  
 Сострат Книдский 65, 91  
 Софокл 58, 141, 166, 182  
 Сперанский М.Н. 63, 91  
 Срезневский И.И. 59, 85, 86, 93, 222, 255  
 Сталин И.В. 260  
 Стамати К. 100  
 Стасов В.В. 221  
 Стефан Великий 100  
 Стефан Новгородец 62, 63  
 Столяров М.П. 84  
 Страхов Н.Н. 265  
 Струговщиков А.Н. 193  
 Суворов А.В. 44, 95  
 Суццо М.Г. 100, 108-110, 115  
 Суццо Р. 100  
 Сыркин А.Я. 198  
 Тардан Л.В. 115  
 Таронян Г.А. 92  
 Тассо Т. 16, 84, 114, 131  
 Татищев Д.П. 111

- Тахо-Годи А.А. 137  
Творогов О.В. 89  
Тепляков В.Г. 99, 118  
Теллер де Фергюссон В.К. 161  
Теребенина Р.Е. 92  
Тертуллиан 200  
Тирс Афинский 14  
Тирс вольноотпущенник 14  
Тирс Эфесский 14  
Тишбейн И.Г.В. 125  
Толстой А.К. 246  
Толстой Н.И. 91  
Толстой Ф.А. 84  
Томадакис Е. 221  
Томашевский Б.В. 20, 22, 23, 30,  
48, 75, 102, 105, 117, 120,  
127, 137, 151, 152, 154,  
155, 193, 244, 256, 265  
Топоров В.Н. 7, 9  
Треска Л. 111, 115  
Тринон А. 93  
Трубачев О.Н. 8, 24, 69, 86, 87,  
92, 116, 118, 136, 143,  
152, 174, 182, 183, 187,  
194, 254  
Трубецкой Б.А. 120  
Трубецкой Е.Н. 260, 266  
Трубецкой Н.Н. 257  
Тургенев Александр И. 75, 111,  
221, 258, 266  
Тургенев Андрей И. 88  
Тургенев С.И. 111  
Тучков А.А. 112  
Тучков С.А. 111-113, 115, 120  
Тучкова М.М. 112  
Тютчев Ф.И. 5, 139, 213, 246  
Уваров С.С. 13, 83, 168, 180,  
195, 196  
Уколова В.И. 92  
Урусова С.А. 145  
Успенский Б.А. 258, 266  
Фасмер М. 85, 88, 90, 92, 94,  
119, 194, 195, 221, 254  
Феодорит Киррский 17, 143  
Феодосий император 63, 185  
Феодосий Печерский 35  
Феофан Клейменный 15  
Феофилакт (Русанов) 72  
Фердинанд VII 111  
Фет А.А. 246  
Фидий 65, 136  
Филарет (Дроздов) 204, 233, 243  
Филин Ф.П. 194  
Филодем 167  
Филофей старец 259  
Флери П. 115  
Флоренский П.А. 210, 211, 222  
Флорриан Ж.П.К. 158, 159  
Фомичев С.А. 119, 238, 244  
Фонтенель Б. 140, 145, 146, 153  
Формозов А.А. 118, 119  
Фредегарий 206  
Фридлиндер Г.М. 189, 198  
Халиков А.Х. 195  
Хейзинга Й. 199  
Хомяков А.С. 31  
Храповицкий А.В. 257, 265  
Христофор Митиленский 15, 84  
Хьюс А. 125, 152  
Цетлин М.Н. 92  
Цицерон 112, 148, 170, 233, 244  
Цявловская Т.Г. 27  
Цявловский М.А. 119  
Черейский Л.А. 193, 196  
Черепнин Л.В. 87  
Чехов А.П. 176  
Шаламова А.Н. 59  
Шамбонно Ш. 115  
Шанский Н.М. 66, 91  
Шейнман-Топштейн С.Я. 137  
Шекспир В. 57  
Шеллинг Ф.-В. 144  
Шенье А. 25  
Шервинский С.В. 80, 81  
Шехтер Б.С. 27  
Шиллер Ф. 168, 192, 199  
Шишков А.С. 133, 139, 146, 147  
Шишмарев В.Ф. 198  
Шлецер А.Л. 31, 86  
Шрамко Б.А. 196  
Штейн Ф. фон 192  
Штейнберг О.Н. 266  
Штраус Д.Ф. 226, 227, 244  
Шуйский В.И. 41

- Шулер Ф.М. 109, 115  
 Щеголев П.Е. 23, 24, 85  
 Эделин Ф. 93  
 Эйхенгольц М.Д. 84  
 Элиаде М. 10, 83, 197  
 Элиан Софист 53  
 Эльслер Ф. 248  
 Эпиктет 71, 92  
 Эпикур 143  
 Эссен П.К. 230  
 Эсхил 58  
 Ювенал 170  
 Юстин Философ 143  
 Юстиниан 63  
 Ягич И.В. 152, 254, 255  
 Языков Н.М. 131, 134, 135  
 Якобсон Р.О. 76, 93  
 Яковенко И.П. 118  
 Яковлева А.Р. 28  
 Якубович Д.П. 11, 83  
 Якушкин И.Д. 256  
 Ярополк Изяславич 253  
 Ярослав Владимирович 26, 50  
 Ярославский Е.М. 228
- Alfonsi L. 92  
 Amstutz J. 199  
 Andrieux 60  
 Bächtold-Stäubli H. 152  
 Badstübner E. 91  
 Balthasar H.-U. von 143, 153  
 Bandmann G. 154  
 Battaglia S. 152  
 Bauer W. 91, 92, 153, 222, 244,  
 254  
 Beckby H. 194, 195  
 Belayche N. 198  
 Bénézit E. 194, 221  
 Biancardi E. 89  
 Binder G. 93  
 Blankenburg W. 153  
 Bloch R. 90  
 Boman Th. 195  
 Bonhomme M. 93  
 Boyancé P. 9  
 Braunfels S. 87  
 Brednich R.W. 86
- Bretschneider W. 90  
 Brisson L. 198  
 Brombert W. 91  
 Bron Ch. 83  
 Bulst W. 88  
 Calmeyer F. 87, 175, 195, 196  
 Caratena H. 88  
 Cazeilles H. 222  
 Cecchelli C. 244  
 Chantraine P. 83, 86, 89, 90, 153,  
 196, 197, 222, 255  
 Charlesworth J.H. 198  
 Chevalier J. 255  
 Colla J.-P. 85  
 Cook J.M. 152  
 Courcelle P. 91, 92  
 Cropp G.M. 88  
 Crowe M.J. 154  
 Cumont F. 119  
 Decker W. 195, 196  
 Deér J. 196  
 Dekkers E. 154  
 Dhorme F. 197, 222  
 Didier B. 89  
 Diez F. 88  
 Dondelinger E. 94  
 Doppler A. 152  
 Dörrie H. 85  
 Duchesne-Guillemin J. 85  
 Edel R.-F. 152, 153  
 Enderlé M. 221  
 Engelmann U. 85  
 Ernout A. 89, 92, 196, 197  
 Ettinghausen R. 85  
 Eustratiades S. 244  
 Fahrner R. 255  
 Field F. 152  
 Flemming J. 84  
 Follieri E. 84, 222  
 Fraipont J. 154  
 Fromm H. 244  
 Früchtel L. 83  
 Galdi M. 92  
 García Gómez E. 88  
 Gheerbrant A. 255  
 Gnädinger L. 86  
 Grabar A. 255



Greeven H. 88  
 Gretenkord J.C. 92  
 Goldammer K. 197  
 Grimm J. 93, 154  
 Grimm W. 93, 154  
 Grosse R. 89  
 Grün S. 90  
 Güntert H. 90  
 Guthke K.S. 154  
 Hahn F. 245  
 Halvorsen E.F. 87  
 Hamdorf F.W. 83  
 Hartmann von Aue 94  
 Hastings J. 87  
 Hatch E. 198  
 Haug W. 199  
 Haverkamp A. 93  
 Heichelheim F. 91  
 Hein J. 221  
 Helmisch K.J. 90  
 Helck W. 197  
 Henry A. 93  
 Herkommer H. 255  
 Herman E. 244  
 Hertz R. 221  
 Hildebrand A. 84  
 Hirschberger J. 91  
 Hoffmann-Krayer E. 152  
 Hölzer V. 119  
 Horstmann A. 245  
 Jaspers K. 195  
 Jaubert A. 153  
 Jauss H.R. 88  
 Jenni E. 198  
 Jones G.A. 89  
 Joosen J.C. 89  
 Junichi Toyoda 199  
 Kákosy L. 198  
 Kallensee K. 90  
 Kambylis A. 119  
 Keil R.-D. 193  
 Kellermann V. 87  
 Kerényi K. 153  
 Klenast B. 93  
 Kirsten E. 119  
 Klittstelner H.-D. 90  
 Klausner Th. 90, 153, 195, 245  
 Kluge F. 91, 93, 197  
 Köbel G. 154  
 Korvin-Krasinski C. von 94  
 Kubczak H. 93  
 Künnsberg E. von 94  
 Kurz G. 199  
 Kurz J. 84  
 Labuda G. 196  
 Lacroix M. 86  
 Lampe G.W.H. 83, 85, 154, 244  
 Larousse P. 266  
 Laux K. 90  
 Leder H.-G. 84  
 Le Glay M. 197  
 Lehmann W.P. 87, 153, 197  
 Liddell H.G. 197  
 Ligou D. 153, 263, 266  
 Limet H. 197  
 Lurker M. 85, 87, 88  
 Lyon L.G. 193  
 Macdonald J. 119  
 Machek V. 70, 89, 92, 197  
 Macpherson J. 154  
 Magnien V. 86  
 Martin-Pardey E. 199  
 Mayer A. 199  
 Mazon A. 191, 199  
 Meillet A. 89, 92, 183, 185, 196,  
 197  
 Mende F. 221  
 Merkelbach R. 198  
 Meschke K. 199  
 Messelken H. 87  
 Michaelis W. 197  
 Michels Th. 221  
 Mölk U. 89  
 Moreau J. 92  
 Morembert T. de 87  
 Mourgues J. 266  
 Müller B. 86  
 Müller-Karpe H. 195  
 Musner F. 153  
 Nash H.S. 245  
 Nautin P. 87  
 Needham R. 221  
 Nykl A.R. 88  
 Olerud A. 153

- Opelt I. 119  
 Papadaki-Oekland S. 91  
 Pax W. 94  
 Payen J.-Ch. 89  
 Peiper R. 194  
 Perrin-Naffakh A.-M. 89  
 Pieper J. 135, 152, 198  
 Pigler A. 194  
 Pillet A. 88  
 Plommer W.H. 152  
 Podskalsky G. 93, 153  
 Pohlheim K.K. 193  
 Poirion D. 89  
 Radhakrishnan S. 198  
 Rahlfs A. 222  
 Rapisarda E. 92  
 Rawson J.N. 198  
 Raynouard F. 88  
 Rech Ph. 83, 88, 199, 255  
 Redpath H.A. 198  
 Rehm W. 152  
 Richart de Fornival 90  
 Rienecker F. 89  
 Ries J. 197  
 Ritter H.-W. 198  
 Ritter J. 153, 195  
 Rochegude H.-P. 88  
 Rosemann H.R. 83  
 Röttgers K. 244  
 Sasse H. 153  
 Scharnhorst J. 93  
 Schierse F.J. 153, 195  
 Schilling R. 9, 197  
 Schindler A. 153  
 Schlatter Th. 266  
 Schlegel A. von 88  
 Schmücker-Breloer M. 90  
 Schneider C. 198  
 Schramm P.E. 255  
 Schröder H.O. 92  
 Schroer S. 88  
 Schubart F.D. 193  
 Schuette M. 221  
 Schütz J.F. 193  
 Scobie A. 196  
 Scott R. 197  
 Segre C. 90  
 Siebel G. 94  
 Simondon M. 194  
 Skok P. 89  
 Soden W. von 197, 255  
 Spanneut M. 92  
 Spengler O. 195  
 Speyer W. 85, 94  
 Stählin O. 83  
 Stökl G. 87  
 Smolak K. 105, 119  
 Strubel A. 89  
 Sundermann W. 198  
 Swiggers P. 266  
 Sørensen B.A. 199  
 Ternes C.-M. 197  
 Thomas A. 221  
 Tiffeneau D. 198  
 Tirso de Mollna 15  
 Tissot Y. 90  
 Todorova E. 119  
 Toshihiko Izutsu 199  
 Trapp J.B. 119  
 Treu U. 83  
 Treue W. 196  
 Trypanis C.A. 152  
 Unbegaun B.O. 64, 84  
 Vaillant A. 197  
 Vries J. de 87, 89  
 Wackernagel Ph. 191, 199  
 Walducus 206  
 Walle B. van de 89  
 Walther H. 118  
 Waszink J.H. 89  
 Weckwerth A. 83  
 Welmar K. 193  
 Wessel K. 90, 91, 255  
 Westermann C. 198  
 Wetter M. 255  
 Wevell H.W. 108  
 Widerholm P. 66  
 Wieland W. 153  
 Wiesner J. 196  
 Wilamowitz-Moellendorf U. von 195  
 Windckens A. J. van 94, 153, 197  
 Ziltener W. 88

## Указатель произведений Пушкина

- Баратынскому. Из Бессарабии 100, 102  
Бахчисарайский фонтан 18, 101, 102, 131  
Борис Годунов 41, 69, 249, 252, 253  
Братья разбойники 41  
Была пора: наш праздник молодой 265  
Вертоград моей сестры 204  
В крови горит огонь желанья 204  
Ворон к ворону летит 41  
Воспоминание (Когда для смертного умолкнет шумный день) 6  
Воспоминания в Царском Селе (Воспоминаньями смущенный) 57, 59, 60, 208  
Воспоминания в Царском Селе (Навис покров угрюмой ночи) 43, 57, 95, 160  
Вот муза, резвая болтунья 147  
В прохладе сладостной фонтанов 122  
Второе послание цензору 147  
Гавриилиада 16, 17, 115, 147, 208  
Генералу Пушкину 110, 111  
19 октября 74  
Дневник 1833-1835гг. 204  
Добрый человек 84  
Домик в Коломне 43  
Дорожные жалобы 171  
Дубровский 36  
Евгений Онегин 6, 7, 23, 33, 50, 54, 55, 60, 73, 96, 102, 116, 117, 120-156, 163, 170, 175, 181, 249, 256, 258, 260, 261, 265  
Египетские ночи 65  
Жених 43  
Жил на свете рыцарь бедный 227  
Жуковскому (Когда, к мечтательному миру) 183  
Забыв и рошу и свободу 68-74  
Заметки и афоризмы 164  
Заметки по русской истории XVIII века 164, 225  
Записки бригадира Моро де Бразе 70  
И дале мы пошли — и страх обнял меня 38  
Из Ариостова «Orlando Furioso» 69  
Из Пиндемонти 209  
История Петра. Подготовительные тексты 225, 253  
История Пугачева 44  
Как жениться задумал царский арап 41  
Как с древа сорвался предатель ученик 206, 232  
Капитанская дочка 44, 45  
К Батюшкову 95, 160  
К Вяземскому 131  
Кирджали (Повесть) 100  
Клеветникам России 254  
К морю 128, 130, 156  
К Наталье 108, 163  
К Наташе 68  
Княжне С.А.Урусовой 145  
К Овидию 7, 96, 103, 105, 106  
Когда владыка ассирийский 200-222  
Когда за городом, задумчив, я брожу 232  
Когда порой воспоминанье 130  
Кольна 41, 130, 160  
К Пушкину 163, 164  
Кто видел край, где роскошью природы 104, 162  
Кто, волны, вас остановил 22-27  
Кто знает край, где небо блещет 130  
К Языкову (Издревле сладостный союз) 106, 146  
Ланса Венере, посвящая ей свое зеркало 159, 160  
Леда 51  
Любезный Вяземский, поэт и камергер 34  
Люблю ваш сумрак неизвестный 103  
Медный всадник 8, 36, 126, 136  
Мирская власть 223-245  
Мне жаль великия жены 122  
Монах 83, 103  
Мы проводили вечер на даче 65  
На холмах Грузии лежит ночная мгла 236  
Нереида 124, 125, 127  
Ода его сият. гр. Дм. Ив. Хвостову 162

О Мильтоне и Шатобриановом переводе «Потерянного рая» 15, 16, 48  
 О народной драме и драме «Марфа Посадница» 133  
 О ничтожестве литературы русской 4, 46, 47, 158  
 О поэзии классической и романтической 46  
 О причинах, замедливших ход нашей словесности 164  
 Опровержение на критики 170  
 Опыт отражения некоторых нелитературных обвинений 156  
 Осгар 103  
 Отрывок из письма к Д. 127  
 О французской словесности 46, 47, 164  
 Песнь о вещем Олеге 57, 105, 107, 184  
 Песнь о полку Игореве 48, 49, 50  
 Пир Петра Первого 253  
 Пирующие студенты 34  
 Письма:  
 В.Ф.Вяземской (26.IV.1828) — 27  
 П.А.Вяземскому (14.X.1823) — 155  
 (4.XI.1823) — 155  
 (29.XI.1823) — 156  
 (1-8.XII.1823) — 174  
 (2.XII.1823) — 20  
 (25.I.1825) — 148, 149, 156  
 (28.I.1825) — 156  
 (19.II.1825) — 156  
 (14.VIII.1831) — 34  
 Н.И.Гнедичу (24.III.1821) — 96  
 Н.И.Гончаровой (14.VII.1835) — 28  
 А.А.Дельвигу (2.III.1827) — 60 (XI.1828) — 41  
 В.А.Жуковскому (I.1826) — 107  
 В.Ф.Одоевскому (30.X.1833) — 157  
 Л.С.Пушкину (24.IX.1820) — 34 (I.1823) — 253  
 (30.I.1823) — 105  
 (25.VIII.1823) — 155  
 (II.1825) — 128  
 (27.III.1825) — 156  
 Н.Н.Пушкиной (до 16.XII.1831) — 38  
 К.Ф.Рылееву (V.1825) — 258  
 А.И.Тургеневу (14.VII.1824) — 111

С.И.Тургеневу (21.VIII.1821) — 111  
 Полководец 246-255  
 Полтава 56, 57, 63  
 Послание к Юдину 79  
 Пророк 132, 213  
 Птичка 69  
 Путешествие в Арзум 36, 37, 214-216  
 Разговор книгопродавца с поэтом 127  
 Рецензия на «Историю русского народа, сочинение Николая Полевого» 30  
 Руслан и Людмила 136  
 Символы верности любя 27, 28  
 Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях 28  
 Сказка о попе и о работнике его Балде 261  
 Скупой рыцарь 58  
 Сон (Отрывок) 96  
 Стационарный смотритель 58  
 Сто лет минуло, как твоя 28-30  
 Сцена из Фауста 224  
 Таврида 103, 142  
 Там на берегу, где дремлет лес священный 127  
 Татарская песня 101, 102  
 Телега жизни 141, 155-199  
 Тень Фонвизина 178  
 Торжество Ваха 10-16, 84  
 Три ключа 72  
 Художнику 236  
 Цыганы 136  
 Чаадаеву (В стране, где я забыл тревоги прежних лет) 73, 104  
 Чаадаеву. С морского берега Тавриды 123, 125  
 Что белее на горе зеленой? 216  
 Элеферия, пред тобой 24  
 Я думал, сердце позабыло 72  
 Язывительный поэт, остряк замысловатый 84  
 Я памятник себе воздвиг нерукотворный 60-67, 73, 104  
 Я помню чудное мгновенье 136, 239  
 Couplets 162



## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие . . . . .	3
<i>Глава I</i>	
Что Пушкин называл символами и аллегориями . . .	10
<i>Глава II</i>	
Из истории южной ссылки . . . . .	95
<i>Глава III</i>	
Крымский ноктюри в «Евгении Онегине» . . . . .	121
<i>Глава IV</i>	
У истоков пушкинской философии времени . . . . .	155
<i>Глава V</i>	
Об отрывке «Когда владыка Ассирийский» . . . . .	200
<i>Глава VI</i>	
О стихотворении «Мирская власть» . . . . .	223
<i>Глава VII</i>	
Алмазы Пушкина . . . . .	246
<i>Глава VIII</i>	
«Русский Бог» . . . . .	256
Указатель имен . . . . .	267
Указатель произведений Пушкина . . . . .	277

Научное издание

Михаил Федорович МУРЬЯНОВ

**ИЗ СИМВОЛОВ И АЛЛЕГОРИЙ  
ПУШКИНА**

*Утверждено к печати  
Институтом мировой литературы  
Российской Академии наук*

Редактор *Т.А.Заика*  
Технический редактор *А.Коньков*  
Корректор *И.В.Мурьянова*  
Компьютерный набор:  
*Н.В.Попов, Т.Барбашева, Ю.Бурдина, Е.Кухтенкова*

ЛР № 04126 от 16.10.91

Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура таймс.  
Печать офсетная. Печ. л. 17.50. Тираж 2000 экз.  
Отпечатано в Коломенской межрайонной типографии. З. 2823.  
Специализированное издательско-торговое предприятие "Наследие"  
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а