

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 882

DOI 10.17223/19986645/37/10

И.А. Айзикова

ОБРАЗ ПАЛЕСТИНЫ В ТВОРЧЕСТВЕ В. А. ЖУКОВСКОГО. СТАТЬЯ ПЕРВАЯ¹

Представлена первая попытка систематического исследования темы Палестины в творчестве В.А. Жуковского. Хотя русский романтик никогда не бывал на Святой земле, мотивы и образы, связанные с Палестиной, постоянно присутствуют в его стихотворных и прозаических текстах. Они встречаются уже в его ранних переводах из Руссо и Шатобриана, но особенно важное место занимают в позднем творчестве 1840-х – начала 1850-х гг., прежде всего в поэме «Странствующий жид». Изучение этих и других «палестинских» материалов творчества Жуковского позволяет уточнить особенности поэтики и жанрово-стилевой системы его творчества, исследовать неизвестную страницу в истории культурных контактов Палестины и России XIX в. и проследить влияние Жуковского на формирование образа Святой земли в русской литературе XIX в.

Ключевые слова: В.А. Жуковский, романтизм, Палестина, русская литература, Библия, мотив, образ.

Палестина – Святая земля с большой историей, почитаемая представителями трех религий: иудаизма, христианства и ислама. Она хранит следы библейской истории и является символом христианской мечты о грядущей вечной жизни праведников. Палестина не могла не обратить на себя внимание романтиков, и в частности родоначальника русского романтизма В.А. Жуковского, который всю жизнь стремился к вере в Бога, к формированию христианского сознания у себя и своих читателей. Ханаан, Вифлеем, Самария, Иудея, Иордан и др. – всё это знаковые для Жуковского географические названия и пространства, святые земли, в которых сосредоточены все первоначала земной истории христианства. В самом общем виде Палестина воспринимается поэтом как единый целостный топос с двойной символикой, связанной с комплексами идей искупительных страданий и смерти Христа и его грядущего пришествия. Это в полной мере выразилось в творчестве поэта.

Тема Палестины в творчестве Жуковского привлекла к себе внимание еще в дореволюционной России. Прежде всего это было связано с попытками издать поэму «Странствующий жид», действие которой разворачивается на Святой земле и которая впервые была напечатана в посмертном 10-м томе 5-го издания Собрания сочинений поэта – с большими отклонениями от рукописи (см. об этом: [1. Т. 4. С. 536–542]). В числе тех, кто предпринимал

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ – совместный конкурс научных проектов РГНФ – Императорское Православное Палестинское Общество 2015 года, грант № 15-64-01001.

усилия восстановить текст по рукописи, был и С.И. Пономарев, один из первых авторов, поставивших вопрос о Палестине в русской литературе, науке и живописи. Особым вкладом в исследование темы следует считать описание бумаг писателя, поступивших в Императорскую Публичную библиотеку, сделанное И.А. Бычковым в конце 1880-х – начале 1900-х гг. [2]. Библиограф-архивист выявил целый комплекс не публиковавшихся ранее архивных документов, связанных с восприятием Жуковским темы Палестины. Это могло стать основой научного подхода к изучению интересующей нас темы. Но ее исследование в дальнейшем не получило полного систематического характера. Многие авторы, писавшие о Жуковском (А.Н. Веселовский, П. Загарин и др.), упоминали о его интересе к «палестинской» теме, но делали это лишь мельком.

Сегодня наступает время изучения этой чрезвычайно актуальной темы в связи с происходящим в последние десятилетия переосмыслением характера, масштаба и значения личности и творчества поэта в широком историко-культурном процессе первой половины XIX в. Точкой отсчета этого процесса, в который органично включается и наше исследование, следует считать трехтомную коллективную монографию «Библиотека В.А. Жуковского в Томске» [3], в которой была выработана плодотворная и перспективная методология изучения творчества писателя. Здесь была убедительно доказана необходимость и важность системного подхода к творческому наследию Жуковского, с которого, как указывает Ф.З. Канунова, «начинается в литературе XIX в. блестящая плеяда классиков <...> отличающихся подлинным универсализмом мышления, в творчестве которых были неразрывно слиты поэзия и философия, история и педагогика, эстетика и естествознание. С Жуковского в XIX в. начинается именно тот путь русской литературы и русского литератора, вершину которого означает деятельность Толстого, писателя, историка, философа, проповедника, педагога» [3. Т. 2. С. 4].

В ходе изучения библиотеки Жуковского и последовавшей за этим подготовки к печати Полного собрания сочинений и писем писателя современными исследователями был проявлен большой интерес к изучению роли Жуковского в диалоге России с другими культурами (Ф.З. Канунова, А.С. Янушкевич, Э.М. Жиликова, О.Б. Лебедева, Н.Б. Реморова, Н.Е. Разумова, Н.Е. Никонова и др.), к религиозно-философским исканиям Жуковского (Ф. З. Канунова, И.Ю. Виноцкий и др.), с которыми «палестинская» тематика связана самым непосредственным образом, а также к педагогическим разработкам и практикам писателя (Л.Н. Киселева, В.С. Киселев, Э.М. Жиликова и др.), в которых тема Палестины занимала важное место.

Обращения Жуковского к теме и образу Палестины относятся к двум периодам: 1800–1810-х гг., времени его «поэтического» отношения к вере и Священному Писанию, и 1840-х гг., отмеченных глубокой религиозностью писателя. В 1800–1810-е гг. Жуковским был сделан ряд переводов, связанных с палестинской темой: «Левит Ефраимский» (из Ж.-Ж. Руссо), «О нравах арабов», «Путешествие Шатобриана в Грецию и Палестину» (из «Путешествия

из Парижа в Иерусалим и из Иерусалима в Париж» Р. Шатобриана), а также прозаические пересказы ряда глав из первой части Пятикнижия Моисеева – «Бытия», собранные под общим заглавием «Библейские повести» («История Авраама», «Исаак» и «Исав и Иаков»). В 1840-е гг. были написаны такие произведения, как «Повесть об Иосифе Прекрасном», «Египетская тма», «Странствующий жид», сделано стихотворное переложение Апокалипсиса.

Перевод повести Ж.-Ж. Руссо «Le Levit d'Ephraïm» [4. Vol. 7. P. 163–186] относится к весне – лету 1806 г. Жуковский перевел повесть французского автора, являющуюся поэтическим переложением ветхозаветной легенды о Левите из Ефраима, принадлежавшем к колену Левии, о страшной смерти его наложницы из колена Иуды в городе Гаваоне, принадлежавшем колену Вениаминову, и о последовавшей за этим мести вениамитянам (Книга Судей Израилевых, гл. 19–21), полностью, сохранив ее сюжет, композицию, систему художественных образов, тип повествования – лиро-эпический, интерес к которому возник у Жуковского уже на раннем этапе творчества. «Левита Ефраимского» можно считать одним из ранних опытов писателя в работе с библейской легендой, когда его отношение к религии, Библии было не столько мировоззренческим, сколько эстетическим. Примечательно уже то, что Жуковский обратился не непосредственно к Библии, а к переводу поэтического пересказа одного из сюжетов Священной истории.

Вместе с тем сам характер изложения легенды о Левите и в подлиннике, и в переводе говорит о том, что изображенные в ней события и для Руссо, и для Жуковского означают некую закладку основных принципов отношений человека с другими людьми, с государством, с законом, Богом, происходившую на Священной земле. И несмотря на то, что они имеют для обоих писателей не столько религиозное, сколько нравственно-этическое значение, касающееся человеческой истории вообще, которая движется столкновением Добра и Зла, изображенный в легенде период очевидно обусловлен идеей ветхозаветного пророчества о гибели священного еврейского царства. Повесть открывается словами повествователя, «трепещущего» от своего намерения «говорить о преступлениях Вениаминовых, о мщении сынов Израиля. Злодейства неслыханные! Беспремерное наказание! – О смертные, любите красоту, храните невинность и святость нравов и гостеприимства; будьте справедливы не жестокостью; милосердны без малодушия. Знайте, что лучше простить преступника, чем наказать невинного» [1. Т. 8. С. 396].

Полное расстройство государственного управления, беззаконие, ослабление политического могущества всех 12 колен Израилевых, «истоки к вражде междуусобной, погубившей одно из колен священного народа, кровопролитной и ужасной» [1. Т. 8. С. 396] в повести связываются с поступком вениамитян, принадлежащих к роду последнего из 12 сыновей Иакова Вениамина. В «Первой книге Моисеевой. Бытие» читаем о том, что Иаков, находясь на смертном одре, дает Вениамину благословение: «Вениамин, хищный волк, утром будет есть ловитву и вечером будет делить добычу» (Быт., 49, 27), что следует отнести не к личности самого Вениамина, бывшего предметом особой заботы Иакова, а к последующей истории его племени (см.: [5. Т. 1. С. 232]). В переводной повести Жуковского Вениамин охарактеризован как

«сын болезни и горести, невинный убийца матери¹, осквернивший «преступлением неслыханным, приводящим в трепет» своих потомков, навлекший на них «грозную руку мщения» [1. Т. 8. С. 396].

Конечно, обращая, как и Руссо, основное внимание на изображение характеров, Жуковский с особой силой подчеркивает идею их сложности, противоречивости, являющихся источником их нравственного развития. В первых, внимание читателей акцентируется на том, что преступление Левита было совершено «во дни свободы, когда не имел царя народ израильский, было время смятений и безначалия, не знали покорности. Противились верховной власти, внимали собственным страстям необузданным. Израиль, обитавший рассеянно по полям цветущим, не имел городов пространных и пышных, простой обычаями и нравами, не чувствовал нужды в законах. Но чистота невинности не всем была драгоценна; под кровом добродетели мирной и беспечной порок находил убежище» [1. Т. 8. С. 396].

Во-вторых, Жуковскому чрезвычайно важны психологические мотивировки поведения героя. Как показывает сравнение перевода с подлинником, а также анализ правки перевода, писатель последовательно усложняет и уточняет их. Так, Левит – это вовсе не абсолютный злодей. У него доброе сердце, он способен на глубокое чувство (он «полюбил сердцем» девушку из Вифлеема; ср. у Руссо: «Левит увидел молодую девушку, которая ему понравилась»; ср. в Библии: «Он взял себе наложницу из Вифлеема Иудейского» – гл. 19, ст. 1). Подчеркивается стремление Левита разделить счастье со своей возлюбленной (ср.: у Жуковского – «пленялся вместе с нею», «украшал грудь ее полевыми розами», у Руссо – «водил ее собирать полевые розы, наслаждаться прохладой»). Если в подлиннике с самого начала берется под сомнение чувство девушки к Левиту («он увел ее», ср. в переводе – «они пошли»; «постарается вновь привести», у Жуковского – «склонить ее к возвращению»), то в переводе показывается неустойчивость едва зародившегося чувства. Он абсолютно счастлив «мирным спокойствием, столь драгоценным для сердец простых и нежных», которое «он вкушал в своем уединении» вместе с «приятностями любви взаимной». Своё преступление, ледящий душу читателей поступок Левит совершает в состоянии исступления, аффекта.

Наряду с этими характеристиками вводятся и другие детали, многое объясняющие в поведении Левита Ефраимского: полюбив дочь Иуды, которой он не может быть супругом «по Закону Божию», Левит приводит ее в свой дом и надеется «быть свободным в своем союзе»; он прославляет красоту «юной супруги своей» «на золотой цитре, для прославления Всевышнего настроенной», и «гремющий отзыв повторял пение его на горе Гебале» (Гевале), расположенной в центре Палестины и предназначенной для ежегодного чтения Закона при всенародном собрании. «Из расселин утесов» Левит «похищал для нее соты золотого меда», «иногда на зеленых оливах скрывал обманчивые западни для птичек и приносил к ней робкую горлицу – она целовала ее, гладила нежной рукою; прижимала ко груди своей и восклицала от жалости, чувствуя, как птичка билась и трепетала» [1. Т. 8. С. 397]. Земной рай, который выстроил для себя и своей возлюбленной Левит Ефраимский в

¹ Рахиль умерла при рождении Вениамина.

Сихемской долине, допускает насилие и превосходство материальных благ над духовными, человеческих земных интересов над верой в Бога и следованием его воле. Эти «внутренние болезни» Левита свойственны и его возлюбленной, и ее родителям, согласившимся отпустить дочь с Левитом, предчувствуя «погибельность сей разлуки». Никто не слышит посылаемых сверху знаков. Левита не останавливает то, что его возлюбленная ушла от него, чтобы возвратиться к родителям; он не замечает слез ее отца, провожающего их в дорогу; не слушает совета остановиться на ночлег в «городе Зевула» и направляется в «Гаваон колена Вениаминова» и т.д.

История любви Левита и его наложницы, описанная, с одной стороны, в соответствии с эстетикой сентиментализма, а с другой – с активным использованием мотивов соблазна, обмана, предательства, в целом разворачивается на фоне нарастающей непримиримой вражды и грехопадения 12 колен Вениаминовых. Трагически оборвавшаяся смертью возлюбленной Левита, она, благодаря его неугасимому желанию отомстить обидчикам, получает продолжение, которое начинается всё извращающим призывом Левита к израильтянам: «Благословение Израилю, врагу осквернителей, мстителю за невинных» и соответствующим всеобщим ответом: «Да погибнут убийцы! Слава Всемогущему! До тех пор ни один из нас не возвратится в дом свой, доколе не падут стены Гаваона» [1. Т. 8. С. 401], а заканчивается братоубийственной войной. Единственный не принявший участия в этой войне город Явес Галаадский, находящийся вблизи ручья Вади-Йябес, впадающего в Иордан на юго-востоке от Вефсана, был истреблен полностью: «...все явились кроме обитателей Явеса Галаадского. Сия отрасль потомков Манасеи¹, которую пролитие крови братьев ужасало больше, нежели их преступление, не захотели вооружиться мечами наказания, забыв, что предательство и нарушение долга виновнее невольной жестокости. Увы! Смерть, ужасная смерть была наградою сих сострадательных. Десять тысяч человек от воинства Израилева исполнили сей приговор бесчеловечный: Подите, – сказали им, – истребите Явес Галаадский; да погибнут его жители, мужи и жены, старцы и младенцы» [1. Т. 8. С. 403].

В ходе сражений израильтяне не раз обращались к Богу за помощью, пока Бог не удостоил их ответом, понятным ими извращенно: «Идите, – сказал Он, – не полагайтесь более на число ваших воинов; полагайтесь на Господа: Он дает и отнимает мужество: завтра предам Вениамина в ваши руки». Израильтяне не услышали в словах Бога предупреждения о пагубности того, о чем они его просят. Погубив почти полностью колено Вениаминово, они оплакивают свою победу и вновь обращаются к Богу: «Бог Авраама, –

¹ О Манассии Иаков сказал, что «...от него произойдет народ, и он будет велик; но меньший его брат будет больше его... И поставил Ефрема выше Манассии» (Быт. 48:13–20). Перенец Иосифа Манассия был, как и его брат Ефрем, оторван от служения Истинному Богу и жил в роскоши и неге языческого египетского двора, тем более что их мать по происхождению принадлежала к высшему жречеству. Но Иосиф неустанно заботился о том, чтобы привлечь своих сыновей к Богу. Манассия оказался в обстоятельствах, сходных с теми, в каких когда-то был Исав, – первородство, по праву принадлежавшее ему, было отдано меньшему брату. И здесь проявился прекрасный характер Манассии, который в отличие от Исавы не возмущался, не испытывал негодования, обиды, зависти и ненависти, а спокойно смирился с тем, что произошло. И в дальнейшей истории его колена нет вражды между племенами двух братьев [6].

воскликали они в печали сердца, – где, где твои обещания? Целое колено угасло в Израиле!» Ответом на обращение являются слова повествователя, прямо разъясняющего суть произошедшего: «О, смертные, слепые и несчастные! Глаза ваши не видят прямого блага; напрасно хотите святыней оправдать свои страсти. Ваше наказание в погибельных крайностях, к которым они приводят; небо карает ослепленных, исполняя их обеты безумные, несправедливые» [1. Т. 8. С. 402–403].

Не случайно повесть заканчивается описанием следующего преступления, которое было совершено израильтянами из желания восстановить погибший род Вениамина – опять путем обмана и нарушения запрета Божьего соединять «дев» из города Силома, в котором, как в центре Земли обетованной, была поставлена скиния, в царствование Давида перенесенная в Гаваон, с сынами Вениамина.

Композиция повести, передавая идею хождения греха и преступления по кругу, приобретает форму кольцевой в результате введения в повествование еще одной истории двух влюбленных. Дева силомская Акса, жертвуя своей любовью к Эльмасину, жениху своему, по просьбе отца бросается в объятия одного из немногих оставшихся в живых вениамитянина. Вслед за нею так же поступают и другие девы Силомские. Описанием реакции Израиля, «пораженного сим трогательным зрелищем», посылающего благословение Богу за очередной совершенный грех перед ним, заканчивается последняя песнь повести.

Переведенные Жуковским через четыре года для публикации в редактируемом им журнале «Вестник Европы» отрывки из «Itinéraire de Paris à Jerusalem...» Р. Шатобриана открывают другую сторону его интереса к Палестине, отразившуюся в жанре травелога. Сразу подчеркнем, что они не пересекаются с традицией путешествий в Иерусалим к святым местам. По замечанию Шатобриана, точно переведенному Жуковским, путешествие по Греции и Ближнему Востоку было совершено из желания «излечить себя от невежества», т.е. от недостатка знаний о Святой земле, которое писатель ощутил в процессе работы над романом «Мученики, или Торжество христианства» (1809), где развивались идеи «Гения христианства»: «Осматривая Грецию, Палестину, Египет и Варварию, я не имел намерения писать путешествия, но только хотел, говоря словами древних, излечить себя от невежества. Несколько лет уже занимаясь сочинением, которое должно, так сказать, дополнить книгу мою “Дух христианский”, я почитал обязанностью видеть собственными глазами своими те страны, в которых я поместил своих героев. Я думал, что прежде не могу иметь доверенности к своим описаниям, пока не буду в состоянии сказать с Улиссом: “Я видел разные земли и разные нравы, и все изображения мои верны”» [1. Т. 10, кн. 2. С. 313–314].

Привлекательным для автора и для переводчика был сам материал, принципиально новый как для французской, так и для русской литературы. Это было даже специально подчеркнуто Жуковским в подзаголовке «(Отрывок из Шатобрианова путешествия по Востоку)», который он дал одному из своих

переводов – «О нравах арабов» (1810). Самим жанром был обусловлен упор на информативность и точность описаний. Удовлетворяя огромный читательский спрос на географический, этнографический материал, Жуковский дает в этом переводе свое первое описание Мертвого моря, на берегах которого, согласно библейской легенде, некогда процветали города Содом и Гоморра, уничтоженные Господом за греховность, а теперь плодородная долина превратилась в выжженную пустыню, где обитают арабские племена.

Сохраняя все детали быта, одежды, внешнего вида, нравов арабских женщин и мужчин, Жуковский создает в своем переводе их обобщенные образы, подчеркивая и эстетизируя, прежде всего, их восточную, отличную от западной культуры, специфику:

Арабы, которых я видел в Иудее, в Египте и в самой Варварии, показались мне более высокого, нежели малого роста. Поступь их гордая; они имеют стройный стан; очень легки; голова у них овальная, лоб большой и круглый, нос орлиный; глаза большие, имеющие форму миндаля и взгляд чрезвычайно нежный. Если они молчат, то вы не заметите в них ни малейшего следа дикости, но если, напротив, начнут говорить, то вы услышите грубые и сильные звуки и увидите зубы длинные, ослепительной белизны, имеющие много сходства с зубами шакалей. <...> Женщины аравийские выше ростом, нежели мужчины по пропорции, наружность их благородна; правильностью своего лица, красотой телесной формы и одеждою напоминают они о статуях жриц греческих или Муз. На горах иудейских встретились мы с тремя, которые имели на головах сосуды с водой: они напоили наших лошадей. Не дочери ли это Лавана или маданитян? Но сии прекрасные статуи бывают иногда облечены в рубища; бедность, нечистота и страдания безобразят несколько сии прекрасные формы; смуглость, так сказать, скрывает от вас правильные черты лица их; одним словом, чтобы смотреть на этих женщин с приятным чувством, надобно видеть их в некотором отдалении, довольствоваться целым и не входить в подробности [1. Т. 10, кн. 2. С. 233].

Конкретное описание погружено здесь в широкие и глубокие культурные контексты, что, безусловно, служит характеристикой образа повествователя, погруженного в вековые традиции, идеи и образы культуры, а также усиливает эпическое звучание текста. Современные обитатели священных мест ассоциируются у нарратора прежде всего с библейскими именами и событиями, происходившими на этих землях: «Я имел перед глазами потомков первобытного поколения людей; видел их с теми же нравами, которые имели они во дни Агари и Измаэля; и в той же пустыне, которую сам Бог наименовал их наследием. Я встречал их в долине Иордана, у подошвы гор Самарийских; на путях Эвронских, в местах, где некогда раздавался голос Навина; в полях Гоморра, еще дымящихся гневом Иеговы и освященных потом спасительными чудесами Христа-Искупителя» [1. Т. 10, кн. 2. С. 235]. Отдельного подробного описания в переведенном фрагменте заслуживает арабский конь. При всей конкретности изображения картина явно поэтизируется и наполняется глубоким библейским подтекстом за счет отсылки к образу коня, созданному в XXXIX песни Книги Иова (ст. 19–25):

Часто я удивлялся арабскому коню, прикованному таким образом к раскаленному песку и стоящему неподвижно, с разбросанною гривую, опустив голову к ногам, чтобы занять от них несколько тени, и поглядывая косвенно дикими глазами на господ своих. Но ты снимаешь с него оковы, бросаешься на его хребет – он пенится, дрожит, разбрасывает копытами землю! Труба зазвучала; он восклицает: «Вперед!» И ты узнаешь коня, которого изобразил тебе Иов [1. Т. 10, кн. 2. С. 234].

В рассматриваемом фрагменте нетрудно увидеть и руссоистские интонации описания арабов, которых автор видит в свете теории естественного человека. Здесь звучит и контекст античной культуры, вносящий свои ноты в изображение. Чтобы все это разглядеть в окружающей действительности, автору необходима дистанция («надобно видеть их в некотором отдалении»), прежде всего, конечно, в переносном смысле. Ему необходима эпическая дистанция для субъективного, личного восприятия сиюминутного, конкретного материала. Эту дистанцию он задает себе сам, уровнем своего культурного развития, внутренней свободой своих чувств и мыслей.

Перевод «Путешествие Шатобриана в Грецию и Палестину» (1810) в еще большей степени передает восприятие Святой земли как пространства с двоякой символикой. Места, по которым прошел нарратор, по его оценке, связаны с «величайшим из всех происшествий мира, происшествием, изменившим лицо земного круга <...> пришествием Мессии» [1. Т. 10, кн. 2. С. 317]. В его сознании отложились и памятники, относящиеся ко времени завоевания Палестины крестоносцами. Его взгляд отмечает следы арабских и турецких завоевателей. Все это поражает повествователя тесным переплетением в палестинском мире разных национальных культурных традиций и неизменно оживляет в его глазах «славную древность».

Особенно показательным в этом отношении описание жизни на корабле:

В нашей республике всякий занимался свободно своим особенным хозяйством; женщины заботились о детях, мужчины курили табак или готовили обед; попы разговаривали; везде слышались звуки мандолин, скрипок и лир – там плясали, здесь пели; в одном месте смеялись, а в другом молились. Все было весело. Мне говорили, показывая на юг: «Иерусалим!», и я отвечал: «Иерусалим!» <...> богомольцы восклицали: «Иисус Христос! Кирие элей сон!», но через минуту после грозы все опять становилось и беззаботно, и весело. <...> Напев *кирие-элей-сонаих* чрезвычайно разителен: вы слушаете одну ноту, которую тянут разные голоса, один важный, другой звучный, третий тонкий и нежный – действие этого *кирие* удивительно по своей унылости и своему величию. Это, вероятно, есть древний напев первоначальной церкви [1. Т. 10, кн. 2. С. 316].

Христианская вера воспринимается путешественником как великая объединительная сила, позволяющая находить «друзей и помощь в странах далеких». Оказанный путешественнику палестинскими монахами прием поразил его «братской любовью», абсолютно адекватной тому месту, где «первый из Апостолов проповедовал Евангелие»:

Сей христианский, исполненный братской любви прием в стране, где родилось христианство и любовь истинная, сие апостольское гостеприимство на тех самых берегах, где первый из Апостолов проповедовал Евангелие, трогали меня до глубины сердца [1. Т. 10, кн. 2. С. 318].

Важнейшее место в отрывке занимает поэтическое описание дороги в Иерусалим через Рамлу:

Мы вышли из Рамлы 4 числа в полночь; оставив за собою Саронскую равнину, вступили мы в горы Иудеи. При появлении дня увидел я себя среди лабиринта гор, имеющих форму коническую, совершенно между собою сходных и основаниями соединенных. Прошед долину Еремии, спустились мы в долину Терebinта, оставив вправо Маккавейский замок. Утесы, на которых видима была доселе редкая зелень, мало-помалу начали обнажаться; <...> горы, составлявшие передо мною смутный амфитеатр, казались красноватого, пламенного цвета [1. Т. 10, кн. 2. С. 320–321].

По собственному признанию нарратора, «Иудея – единственная страна в свете, в которой для путешественника-христианина воспоминания о происшествиях мира соединяются с великими воспоминаниями о делах Неба» [1. Т. 10, кн. 2. С. 322]. И Палестина, и Иерусалим – в представлении Шатобриана и точно переводящего фрагменты из его «Itinéraire...» Жуковского – это, безусловно, образы-мифы, древнейшие культурные архетипы при всей конкретности их описаний. Это пространство непременно одухотворяется повествователем, он прозревает в нем будущий Небесный Иерусалим.

Путь в Вифлеем оказался не менее насыщенным исторической памятью и прозрениями вечного будущего:

Рыцари французские восстановили некогда Иерусалимское царство и рвали иудейские пальмы⁵⁵; и теперь еще турки показывают вам источник Рыцарей, башню Рыцарей, гору Рыцарей; а на святой горе хранится меч Годофредов, который и теперь в древних своих ножнах кажется грозным защитителем Иисусова гроба. <...> Мы выходили из Иерусалима через те же врата богомольцев, через которые и въехали; потом, поворотив, вправо через рвы, находящиеся у подошвы горы Сиона, поднялись на вершину другой горы, по плоскости которой продолжали путь свой около часа. Иерусалим остался позади нас на севере; на юге были иудейские горы, а на востоке в великом отдалении Аравийские. Миновал монастырь св. Илии, вступили мы на поле Рамы, где и теперь еще показывают гробницу Рахили; а к ночи пришли, наконец, в Вифлеем. С каким удовольствием посетил я место рождения Спасителя, место, где поклонялись Ему маги, дом молитвы святого Иеронима! Осмотревши места, замечания достойные, и списавши некоторые надписи, отправился я к Мертвому морю [1. Т. 10, кн. 2. С. 321–322].

Очень важно, что Святая земля в восприятии повествователя естественно связана с колыбелью античной культуры – Грецией. Его путь в Палестину проходит через Грецию, что тоже наполняется глубоким символическим смыслом: нарратор повторяет вектор развития европейской культуры от Ан-

тичности, язычества к христианству. В этом плане весьма показательна композиция перевода, передающая момент перехода границы между греческими и палестинскими землями. Посетив ряд греческих островов, древние города Пелопоннеса, Мегалополис, Спарту, Мегару и Элевзис, Афины, Смирну, пешком дошедший до Троянской равнины и Пергама, повествователь садится на корабль с «христианскими богомольцами, греками» и через Константинополь отправляется «увидеть святые места» «под знаменем креста, который изображен был на флагах, по мачтам развешенных» [1. Т. 10, кн. 2. С. 315]. Путь в Иерусалим пролегал с «воспоминаниями о Трое», через важнейшие достопримечательные места, связанные с античной, древнегреческой культурой:

...глазам моим представился высокий мыс, увенчанный девятью мельницами: то был *Сигейский мыс*. У подошвы его заметил я две насыпи; то были *гробы Ахилла и Патрокла*. Устье *Симоиса* находилось по левую сторону нового Азиатского замка; далее, позади нас, виден был *Ретейский мыс* и *гроб Аяксов*. В отдалении синелась *Ида*, которой скаты, видимые с корабля, казались некрутыми и приятными. *Тенедос* находился перед корабельным рулем: *Estinconspectus Tenedos*. Я смотрел, и сердце у меня билось; я видел славу древних героев и слышал песни древнего песнопевца. ...видели Хиос, Лесбос, Самос, славный своим плодородием, своими тиранами и особенно рождением Пифагора. Но все то, что ни писали об этом острове стихотворцы, должно уступить несравненному эпизоду в «Телемаке». Мы плыли около берегов Азии, где простиралась перед глазами нашими Дорида, и сия роскошная Иония, которая обогащала Грецию удовольствиями и великими людьми, там извивался Меандр, блистал Эфес, Милет, Галикарнас и Книд; и поклонился отечеству Гомера, Апелла, Геродота, Фалеса, Анаксагора, Аспазии <...>. Наконец проехав мимо Родоса и Кипра, увидели мы берега Палестины, но я не почувствовал того смятения, которое овладело мною при первом появлении Греции; я ощутил в себе трепет и почтение при виде колыбели израильян и отчизны христианства. Я готовился ступить на землю чудес, идти к источникам возвышенной поэзии [1. Т. 10, кн. 2. С. 317].

Отличительной особенностью путешественника-повествователя является удивительная подвижность «взгляда», проникающего сквозь видимые и невидимые границы. Он являет способность пребывать то в мире физическом, то в мире духовном. Он описывает окружающий его мир, размышляя при этом и об общем, вечном, и о себе. Жуковский, таким образом, вслед за Шатобрианом, по сути, синтезирует в своем переводе те жанрообразующие принципы путешествия, которые в предшествующие периоды тяготели к обособленности, определяя специфику «просветительского» (описательного) и «сентиментального» (эмоционально-психологического) путешествия.

Повествование организуется, по крайней мере, двумя моментами, исходящими от образа нарратора. Они, надо думать, и привлекают Жуковского-переводчика в «Путешествии» Шатобриана. Во-первых, это мысль об изначальной связи культуры древних евреев с другими ближневосточными древними цивилизациями. Во-вторых, это сохранившийся на Ближнем Востоке, в Палестине, в первую очередь ритм исторического развития, нашедший свое отражение в Библии и тонко уловленный французским писателем-

романтиком в самой атмосфере Ближнего Востока и переданный им в «Путешествии». Время в переведенном Жуковским отрывке – открытое, все его отрезки – из прошлого, настоящего и будущего – взаимосвязаны, и более того, получают полный смысл лишь в этой взаимосвязанности. Приведем для примера описание трапезы у Царского источника:

Мы сели на берегу источника Елисеева; на берегу же разложили большой огонь, потом зарезали ягненка, и он был целый изжарен на костре. Мы сели кругом большого деревянного стола, и каждый своими руками отделил для себя часть жертвы. Приятно замечать в сих обыкновениях некоторое сходство с обыкновениями дней прошедших и находить между потомками Измаила воспоминания о Аврааме, Иакове и патриархов израильских [1. Т. 10, кн. 2. С. 323].

Еще один пример:

Я сказал уже, что не буду ничего описывать, следовательно, не ожидайте, чтобы я говорил вам о славной обители св. Саввы, построенной в глубоком рве Кедронского потока⁶⁰, не стану по той же причине описывать ни реки Иордана, ни Мертвого моря, но впечатление, производимое сими местами на душе, так сильно, что я еще и теперь чувствую тот ужас и то изумление, которые объяли меня при виде сей земли, постигнутой гневом Господним! Я видел великие реки Америки с тем чувством, которое производит в нас удивление и природа; сидел в задумчивости на берегах величественного Тибра; смотрел на Цефизу, Эротас и Нил, и воображение мое пылало – но я не могу изъяснить того чувства, которым была наполнена моя душа, когда я видел перед собою Иордан! Река сия оживляла в глазах моих славную древность; на берегах ее совершились столь многие чудеса религии [1. Т. 10, кн. 2. С. 322].

Обратим внимание на то, что именно в описании палестинских земель возникает главный мотив творчества Жуковского – мотив невыразимого.

Эпический по форме, текст, переведенный из Шатобриана, оказывается одновременно лиро-биографическим. Цель «путешествия» обозначена автором и переводчиком вполне ясно: самостроение как условие дальнейшего творческого развития. В свою очередь, творчество является мощным стимулом к самосозиданию. Здесь Шатобриан чрезвычайно близок позиции Карамзина и его «русского путешественника», чем во многом объясняется столь пристальное внимание Жуковского к «Путешествию в Иерусалим» Шатобриана.

Вместе с тем всё, что видит повествователь, особенно в Палестине, он описывает, используя мотивы разрушения, опасности, которые сопровождаются идеей непримиримых и не прекращающихся религиозных распрей на Святой земле. Зримая материальность Палестины находится в явном противоречии с ее духовной благодатью, которую в подобных обстоятельствах дано почувствовать далеко не каждому.

В связи с этим характерен ряд деталей повествования. В упомянутом выше описании жизни на корабле, кроме уже приведенных, отметим и такие: корабль переполнен паломниками, ютящимися на палубе на рогожках; narra-

тор живет в чуть более комфортных условиях – в комнатке, отгороженной от каюты капитана, которую он разделяет еще с двумя пассажирами и которую называет «черным ларем». Веселье и свобода пассажиров сопровождаются постоянным страхом: «...мы были бы счастливейшими людьми на свете, когда бы не принуждены были часто бояться. При малейшем ветре матросы собирали паруса, а богомольцы восклицали: "Иисус Христос! Кирие элей сон!"». Картина дополняется мотивом болезни: «На другой день нашего отъезда почувствовал я сильную лихорадку и принужден был лечь на свою рокожу» [1. Т. 10, кн. 2. С. 316].

Знакомство с Палестиной начинается в Яффе, где на пристани богомольцев и нарратора встречают одетые в лохмотья арабы, предлагающие лодки для перевозки прибывших на берег. Повествователя забирают к себе в обитель монахи, испанцы по происхождению, едва говорящие по-итальянски. Перед трапезой было прочитано начало покаянного псалма, который читается как отходная молитва над умирающим, и католическая молитва «Benedicite». «Священное воспоминание о смерти, которое христианство соединяет со всеми действиями жизни, дабы они были важнее, и которыми древние оживляли все свои пиршества» было прочитано за столом, уставленным для гостя дичью, рыбой, прекрасными плодами: «...я мог пить, сколько хотел, кипрского вина и левантского кофе» [1. Т. 10, кн. 2. С. 318]. Эта роскошь, с которой был встречен на Святой земле нарратор, ему самому кажется неестественной, он даже сравнивает себя за трапезой с Сарданапалом. За столом в монастырской келье разговаривают о путешествии и о мерах безопасности, которые следует принять, чтобы оно закончилось благополучно. Монахи, уверяющие повествователя в том, что они живут здесь, как в раю, ежедневно слышат в свой адрес оскорбления и угрозы «замучить палками, посадить в цепи, умертвить жестокою смертью». Повествователь был потрясен и рассказами монахов о своей жизни на Святой земле, и тем, чему он сам стал свидетелем:

За несколько дней до моего приезда монахи вымыли покровы и прочие ткани, принадлежащие к алтарю. Вода, напитанная крахмалом, обелила камень, находившийся у ворот обители. Один турок это увидел и тотчас донес кадию, что монахи переделывают дом свой. Кади идет в обитель, осматривает камень, находит, что он из черного вдруг сделался белым – важное доказательство – и принуждает бедных отцов заплатить ему десять кошельков. Накануне моего прибытия в Яффу отец-эконом обители был обижен невольником одного аги, который в присутствии господина своего грозился его удавить. Что ж сделал ага? Спокойно пошевелил усам и не сказал ни слова в удовлетворение *христианина-собаки*. Таков *veroparadiso* этих отшельников, которых некоторые путешественники описывают набобами палестинскими, счастливыми, роскошными, от всех уважаемыми [1. Т. 10, кн. 2. С. 319].

Со знанием дела монахи предупреждают повествователя, чтобы он не доверял местным жителям и был готов к тому, что его обманут, обидят и т.д. Отцы палестинские видят в своем госте спасителя, потому что он имеет подорожные охранные грамоты, которые можно будет показать паше: «...он

узнает о прибытии француза в наш монастырь и будет думать, что мы состоим под покровительством Франции». Находясь в крайней нужде, обязанные платить дань паше, они готовятся «продать святыя сосуды» и, «простившись навеки с Палестиною, покинуть гроб Иисуса Христа во власти варваров магометанских» [1. Т. 10, кн. 2. С. 321].

В Иерусалим повествователю предлагают отправиться ночью, в платье пилигрима, рассказав при этом историю «об одном польском епископе, который, два года тому назад, едва не заплатил жизнью за гордую свою пышность». «Я говорю об этом обстоятельстве, – обращается нарратор к читателю, – единственно для того, чтоб показать вам, как велико в этой несчастной земле развращение, безначалие и жестокость. Смело могу сказать, судя по тому, что я видел своими глазами, что без отеческих попечений и бдительности христианских отшельников половина из путешествующих ко Святому Гробу была бы жертвою или хищных арабов, или жестоких турков» [1. Т. 10, кн. 2. С. 320].

Лицемерию святых мест и погружению в переживание того, что ты находишься на Святой земле, постоянно мешают сигналы из внешнего мира, из настоящего: это тут и там открывающееся «совершенное бесплодие» земли, лагеря турецкой конницы, крики арабов, которые «могут произвольно и заграждать, и открывать для путешественников христианских вход во врата Иерусалима», драгоманов (переводчиков), приказывающих «стесниться, потому что надобно было переходить через турецкий лагерь»; путь к Иордану, в Вифлеем сопровождается «сшибками с бедуинами» и т.д. «Впечатление, производимое сими местами на душе, так сильно, что я еще и теперь чувствую тот ужас и то изумление, которые объяли меня при виде сей земли, постигнутой гневом Господним!» – заключает свой рассказ о путешествии по Святой земле повествователь [1. Т. 10, кн. 2. С. 322].

Характерно и то, какое большое внимание уделяет нарратор современной политической ситуации, сложившейся на палестинских землях, отмечая бесправие жителей Иерусалима, причисленного «к Пашалику Дамасскому неизвестно, по какой причине; может быть, это соответствует той разрушительной системе, которую приняли турки по естественному, так сказать, побуждению, будучи отделены от Дамаска горами и еще более арабами, бродящими по пустыне. Жители Иерусалима не могут ни жаловаться, ни просить защиты в случае жестокого утеснения губернаторов. <...> здесь требуют неволи безмолвной... Иерусалим некоторым образом подчинен правительству независимому, которое может без страха делать все возможные притеснения, будучи обязано ответом одному только паше. <...> ага имеет право снять с тебя голову или позволить тебе ее выкупить. Таким образом, палачи размножаются во всех деревнях Иудеи. Все правосудие заключается единственно в сих словах: *“Он должен заплатить десять, двадцать, тридцать кошельков; дайте ему пять сот палочных ударов; отрубите ему голову”*» [1. Т. 10, кн. 2. С. 323].

«Самым ужасным бичом для обитателей Иерусалима» называется паша, которого «страшится как главного вождя неприятелей; затворяют лавки, прячутся в подземелья, притворяются умирающими на рогоже, уходят в горы».

От паши зависит экономическая политика, которую он ведет по принципу «разделяй и властвуй», натравливая иудеев на арабов и наоборот:

Во время пребывания моего в Иерусалиме этот А... выдумал удивительный способ вдруг получить множество денег: он послал свою конницу ограбить арабов-землепашцев, поселившихся на другом берегу Иордана. Эти добрые люди, заплатив свою подать и полагаясь на мирное время, не могли ожидать нападения; у них отняли 2200 коз и баранов, 94 теленка, 1000 ослов и 6 кобыл лучшей породы; одни только верблюды спаслись. <...> Никакой европеец не в состоянии придумать, что этот паша сделал с своею добычею. Он наложил на каждую скотину тройную цену, а мясники, жители Иерусалима, и старшины ближних деревень раскупили их по этой таксе: они принуждены были это сделать – или плати деньги, или будешь удушен. Признаться, я не поверил бы тому, но сам, к несчастью, видел своими глазами [1. Т. 10, кн. 2. С. 325].

Уезжая из Иерусалима, паша оставляет его без охраны, которую не на что содержать, и город постоянно грабят «шайки разбойников». Разоренные деревни, расположенные вокруг Иерусалима, начинают бунтовать, «между ими открывается междоусобная война, производимая наследственными враждами. Всякое сообщение прекращено; землепашество гибнет; земледелец приходит ночью в виноградник своего неприятеля, подрезывает его виноград и портит его оливы. На другой день паша возвращается и налагает ту же самую подать на истощенный и уже против прежнего малочисленный народ. Для исторжения там подати надлежит удвоить и насилие, и целые селения уничтожаются вконец; мало-помалу пустыня растет; не видишь более ничего, кроме нескольких хижин, кое-где рассеянных, падающих и ветхих; у дверей сих хижин беспрестанно расширяются кладбища; каждый год погибает хижина и семейство, и скоро останется одно только кладбище для означения того места, на котором некогда было селение» [1. Т. 10, кн. 2. С. 325].

Одним словом, Палестина и ее центр Иерусалим воспринимаются нарратором как пространство, утратившее из-за грехов, продолжающих множиться день ото дня, свое земное величие и величие населяющего Святые земли богоизбранного народа. Здесь повествователь находит подтверждение тщетности надежд на бесконечное земное счастье и владычество, прозревая вместе с тем в печальном настоящем и великое прошлое, и вечное будущее, и то и другое связывая с духовным возвышением человека и человечества.

«Библейские повести» также относятся к ранним обращениям Жуковского к теме Палестины. В них образ Святой земли, в отличие от переведенных из Шатобриана травелогов, вновь возникает в связи с ветхозаветными мотивами, как это уже было в повести о Левите Ефраимском. Но в «Библейских повестях» Жуковский работает с прозаическим переложением библейских текстов, в частности с жанром притчи, библейской легенды, впервые преследуя воспитательные задачи. Автографы «Библейских повестей» сохранились в архиве писателя среди тетрадей с текстами, предназначавшимися ученице

поэта – великой княгине Александре Федоровне для чтения и перевода с русского языка на немецкий.

В.И. Резанов и И.А. Бычков датируют повести концом 1810-х гг. Но поскольку их создание связано с преподаванием Жуковским русского языка великой княгине Александре Федоровне, время работы над повестями можно уточнить – это конец 1817–1819 г. Вероятно, «Библейские повести» являются переводами из какого-нибудь издания «Детской Библии» или «Иллюстрированной Библии» (в ряде случаев притча заканчивается описанием и «изъяснением картинки», которая должна была быть приложена к тексту). Это издание установить не удалось, но можно указать на наличие в библиотеке Жуковского ряда подобных книг на немецком языке, с которыми он знакомился в разные годы. См.: [7. № 665, 667, 668, 670–672, 2584].

В «Библейских повестях» отчетливо выражен православный пафос в отношении к Святой земле, переданы мотивы и образы Священного Писания, которому Жуковский тщательно следует, в том числе и говоря о Палестине. Вместе с тем Жуковского как писателя могла привлечь «реалистичность повествования» в притче, т.е. то, что «аллегорические образы в них не воспринимаются как вымышленные, фантастические» [8. С. 420], а также то, что притча повествует «о действительности в обобщенно-трансформированной форме», фиксируя то, что кажется «неизменным и случается постоянно» [9. С. 45]. При этом «Библейские повести», создававшиеся в атмосфере работы над стихотворениями «Утренняя звезда», «К ней», «Невыразимое», запечатлели поиски Жуковским возможностей соединения описания и психологизма, философии и эстетики. «Библейские повести» насквозь пронизаны «мистическим чувством», ощущением таинственности и невыразимости бытия. Их основой оказывается лиризм, позволяющий трансформировать библейские притчи в «Библейские повести», обращенные от души автора к душе ученицы.

Отдельно в этом контексте следует выделить стихотворение 1814 г. «Библия», являющееся переводом одноименного стихотворения французского классициста Л. де Фонтана. А.С. Архангельский указывает на то, что Жуковский предполагал перевести и стихотворение Фонтана «Страшный суд», но этот замысел остался неосуществленным [10. Т. 2. С. 139]. «Библия» Жуковского – это краткое поэтическое переложение книг Ветхого Завета с отчетливой оппозицией грехопадения иудейского народа и его грядущего спасения, отраженной в двух противостоящих пространствах: цветущего Эдема, «на берегу Иордана», где жил и вечно будет жить «восторг», и Сионского холма, на котором был построен Иерусалим и в котором должны воссоединиться израильские племена и появится на свет «Младенец-Бог Мессия». «Мистическим чувством», осознанием великих утрат и предощущением таинственного и невыразимого воссоединения человека с Богом наполнены все упоминающиеся в стихотворении точки Святой земли, все события, происходившие на ней, и все участники этих событий.

Занимаясь с великой княгиней, Жуковский не только помогал ей учиться говорить, читать и писать по-русски, но и, по выражению Б. Зайцева, «перестраивать душу для российской жизни» [11. С. 79]. Принцесса Шарлотта Прусская, вступив в брак с великим князем Николаем, оказалась в новой, чу-

жой для нее стране: чужая культура, чужой язык, переход в новую веру, очень трудный для нее, глубоко религиозного человека. Изящный, «тихий» Жуковский утешает ее печали. В письме И.И. Дмитриеву от 20 сентября 1817 г. он пишет: «<...> должность, мне теперь порученная, есть счастливая должность, счастливая не по тем выгодам, которые могут быть соединены с нею, но по той необыкновенно приятной деятельности, которой она меня подчиняет. Для поэта это главное» [12. Т. 6. С. 428]. Именно для выполнения своей «счастливой должности» Жуковский и начинает работу над «Библейскими повестями», книгой поэтических, художественных переложений библейских текстов. Позднее, размышляя о преподавании Закона Божия уже сыну Александры Федоровны – великому князю Александру Николаевичу, поэт пишет: «Найди мы только богослова, сведущего по части догматов, Закон Божий ничего бы не выиграл для Вашего ребенка и для его будущей судьбы. Требуется религия сердца. Ему необходимо иметь религию просвещенную, благодушную, проникнутую уважением к человечеству» [12. Т. 6. С. 282]. Главную роль в постижении учеником истины, по Жуковскому, играет «свет чистой прекрасной души» учителя, в проекции на литературу эта мысль обобщается утверждением принципиального значения авторского начала в художественном произведении и его органического синтеза с началом эпическим.

Осуществление замысла почти в самом начале его было прервано (возможно, в связи с болезнью и отъездом Александры Федоровны и писателя, в составе ее свиты, за границу). Под общим заглавием «Библейские повести» записаны только три произведения: «История Авраама», «Исаак» и «Исав и Иаков». Они представляют собой поэтический пересказ ряда глав из первой части Пятикнижия Моисеева – «Бытия». В повестях нет случаев искаженной, неточной передачи Слова Божия, нет декларативных вступлений или заключений, почти отсутствуют пояснения откровенно дидактического, нравоучительного характера (исключение составляет лишь финал повести «Исав и Иаков»).

Между тем особое внимание в повестях уделено именно образу автора, стремящегося не только утвердить в сознании читателя определенные истины, но и выразить состояние их поиска, проникновения за завесу, скрывающую божественную суть всего сущего. Кроме того, авторская позиция, опирающаяся на библейскую концепцию мира, организует повести в некое целое. В этом плане прежде всего интересна композиция каждого отдельного произведения и «Библейских повестей» как некоего цикла, оставшегося, правда, незаконченным. Жуковский начинает свою работу с переложения рассказов о праотцах избранного народа, давшего миру Спасителя. При этом лист 1 с оборотом [13] оставлен чистым. По-видимому, здесь должны были быть записаны легенды о сотворении мира и человека, к которым Жуковский предполагал обратиться позднее. Но сначала он берется за подготовку своей ученицы к постижению центральных ветхозаветных преданий о духовной истории человечества, предшествовавшей христианству.

Рассказ о жизни духовного родоначальника человечества Авраама на земле обетованной начинается с пересказа обетования Божьего: «Бог обещал им сына, от которого должно было произойти потомство, столь многочисленное, как звезды на небе, как песок на берегу моря. И они верили обеща-

нию Божию (1 слово нрзб.). Бог сказал Аврааму: "Потомки твои будут долгое время угнетены чужим народом; это продолжится более четырехсот лет; потом они освободятся и завладеют всею землею Ханаанскою. И, наконец, один из потомков твоих будет спасителем человеческого рода". Такие великие обещания радовали Авраама, и он с покорностью и терпением ожидал исполнения их» [13. Л. 3 об.]. Смысловым центром «Истории Авраама» становится описание одного из явлений (четвертого) Господа Аврааму. Здесь вводятся основные библейские идеи – Завета Божьего и полной веры всему, что говорит Бог. Легенда о богоявлении Аврааму у дуба Мамрийского обнажает самый нерв религиозного мировидения – «жажду прорваться сквозь грех к святости» [14. С. 483].

Повесть композиционно выстроена так, что идея всеведения Господа органично переходит в открытие истины о Божьем суде, карающем грешников даже в этой жизни. В свою очередь, последнее переплетается с идеей покаяния (фрагменты о Содоме и Гоморре, о расторгшейся под ними земле и образовавшемся на этом месте озере, о спасении Лота и превращении его жены, послушавшейся запрета Ангелов, в соляной столп соединяются с историей Сары, рассмеявшейся на обетование Господа, а затем раскаявшейся в своем смехе). Тонкий узор, сотканный из отдельных библейских историй, звучащих рефреном, переплетающихся, перекликающихся своими идеями, проблемами и образами, оказывается гармонически целостным, завершенным и вместе с тем требует продолжения. Повесть и каждая ее часть остаются открытыми в финале, являя собой целостность и одновременно часть целого. Система сквозных идей диктует необходимость, говоря словами А.Ф. Лосева, «единенности единичностей», которая возникает благодаря главному лейтмотиву повести – идее высшей воли, организующей целостность повествования. Она является главной характеристикой земли Ханаанской, где происходят описываемые события.

Так, рассказ о рождении Исаака, обещанного Господом Аврааму и Саре, сопровождается сюжетом об изгнании Авраамом своего сына от невольницы Агари – Измаила: «Надобно признаться, что Авраам поступил с ними жестоко. Но Бог спасает тех, которые с терпением сносят несчастья и смиренно ожидают его помощи. Агарь, не зная дороги, заблудилась в пустыне. Жар был жестокий, жажда их мучила, они уже выпили всю свою воду, и нигде не было источника. Маленький Измаил падал от слабости, кричал, просил напиться, но Агарь не могла напоить его; она положила его под куст; сама села на горячий песок, закрыла руками лицо, чтобы не видеть, как умрет ее милый сын, и плакала горькими слезами. Вдруг услышала она голос: "Агарь! Не плачь", – сказал ей кто-то ласково и тихо. Она подняла голову. Перед нею стоял ангел Божий. "Ободришь, Агарь! – продолжал добрый ангел. – Бог посылает тебе спасение". Измаил был спасен, ибо ему было предназначено стать «прародителем великого народа» [13. Л. 4 об. – 5]. Сюжет о сыне Авраама от Агари – Измаиле, отнятие которого было первым испытанием Авраама, в свою очередь, предваряет рассказ о принесении Исаака в жертву Господу, которым заканчивается повесть и в котором вновь звучит идея божьей предопределенности всего сущего:

Вдруг Авраам получил от Бога повеление, которое привело его в ужас. Бог захотел испытать покорность Авраама, а может быть, наказать его за жестокий поступок с Измаилом, и повелел ему идти на гору, находившуюся в стороне, называемой Мория, и там принести в жертву Исаака... Как ни горестно было такое повеление для Авраама, но он покорился воле Божией; встал рано поутру, навьючил осла дровами, нужными для жертвенного костра, взял с собою сына и двух слуг и пошел в Морию. <...> он велел Исааку нести на гору дрова; сам взял огонь и жертвенный нож, и они пошли на высоту. Дорогою Исаак сказал Аврааму: «Отец мой! У нас всё есть для жертвоприношения: и дрова, и огонь, и нож! Но где же сама жертва?» «Господь Бог укажет жертву!» – отвечал Авраам. И они молча взойшли на вершину горы. Тут Авраам, склавши дрова в костер, сказал Исааку: «Ты жертва, избранная Богом!». И покорный Исаак лег на костер, готовый, подобно отцу, исполнить Божию волю. И Авраам поднял уже нож на сына. В эту минуту раздался голос с неба: «Авраам! Авраам!» «Я здесь!» – отвечал Авраам. «Не убивай сына твоего!..» Как утешилось Авраамово сердце; он снял с костра Исаака, обнял его, облил радостными слезами и в эту минуту увидел овна, зацепившегося рогами за ветви терновника. Этот овен заменил Исаака и был принесен Авраамом на жертву. Тогда опять послышался голос с неба: «Я дал обещание, что потомство твое будет многочисленно, как звезды небесные, как песок на берегу моря, и что одним из потомков твоих (Иисусом Христом) будет спасен род человеческий. Мое обещание исполнится. Своею покорностью заслужил ты Мое благословение» [13. Л. 5–5 об.].

Отметим, что, вводя в повествование психологические детали внутреннего состояния библейских героев, Жуковский наряду с идеей Божьей воли заостряет и проблему свободы выбора первых людей, проживавших на земле обетованной, сложности принятия того или иного решения, напрямую связывая это с силой веры в Бога и его обетования и запреты.

Вторая повесть «Исаак» органично присоединяется к первой, описывая Авраама, уже потерявшего Сару, но наслаждающегося «смирненным счастьем» Исаака и жены его Ревекки: «...наконец его час приблизился; и Бог позвал его к себе; тело его похоронили в той же пещере, где находился и прах жены его Сары: что разлучила смерть, то смерть и соединила. Исаак наследовал его стада и сокровища, и Бог подтвердил ему обещание, данное отцу его Аврааму: «От племени твоего будет спасение народов» [13. Л. 2об. – 3].

Рассказ об Исааке становится прологом к следующей, третьей повести – «Исав и Иаков», где в центре оказывается пересказ легенды о том, как Исав уступил свое первородство Иакову за чашу чечевицы. Показательно, что Жуковский, не особенно акцентируя, но и не опуская центральную, по богословскому толкованию, идею «выделения и очищения богоизбранного семени», вновь концентрирует внимание на проблеме свободы нравственного выбора личности – одном из главных вопросов своего творчества и особое внимание уделяет идее ответственности человека за проявление своей воли: «Уступи мне обед твой, – сказал он брату, – я умираю от усталости». «Уступи мне прежде свое первородство», – отвечал Иаков. «Возьми его! Если умру, то какая мне польза быть старшим!». Иаков согласился, и таким образом легкомысленный Исав променял без позволения отца важные права первородства

на чашу простой чечевицы. Поступок его нехорош, но Иаков поступил не лучше: он употребил во зло добросердечие и легкомыслие своего брата; такое дело не могло не иметь дурных последствий» [13. Л. 3]. Переводя идею нарушения запрета отца земного, за которым неизменно стоит воля Отца Небесного, в нравственно-этический план, Жуковский между тем подчеркивает и идею неслучайности всего того, что случилось в дальнейшем не только с братьями Исавом и Иаковом (от которого непосредственно ведут свою родословную все праотцы Израиля), но и с израильским народом. Соотнесение Жуковским свободы воли человека со всемогущей высшей волей во всех библейских повестях, действие которых происходит на Святой земле, где закладывались все первоначала бытия, не означает их противоречия. Искренняя вера в Бога и делает героев повести по-настоящему свободными – такова авторская позиция. Это любимая мысль Жуковского, и позднее она не раз будет звучать в его произведениях, письмах.

В силу непознаваемости первоосновы мира, Бога «космос» пространства, в котором происходили события, повлиявшие на ход дальнейшей истории человечества, покрыт ощущением сокрытого во всем конечном, видимом бесконечного, божественного начала, которое невозможно передать методом простого «называния». В мире «Библейских повестей» Жуковского, где воссоздается история земли обетованной и населявших ее людей, говоря словами П.А. Флоренского, «бытие, которое больше самого себя» [15. С. 287], вера напрямую связана с философией, этикой, психологией, конкретность – с ассоциативностью, субъективное – с объективным, что и потребовало от Жуковского обращения к символам, к образно-символическим параллелям, активно осваиваемым писателем в поэзии в силу их способности выразить «невыразимое». Именно поэтому наполненные глубоким религиозно-нравственным, философским содержанием поистине эпического масштаба, «Библейские повести» Жуковского отнюдь не напоминают проповедь. Принципом построения текста становится символ. Отсюда особая пространственно-временная организация повестей, когда прошлое, единичное, прикрепленное к конкретному пространству, вместе с тем устремлено в вечность и пространственную бесконечность. Отсюда особый «космос», по сути, каждого образа, каждого мотива «Библейских повестей». Слово в «Библейских повестях» Жуковского связано с «называнием» сущности и вытекающим отсюда процессом жизнестроения.

Учительный пафос «невыразимого» в «Библейских повестях» Жуковского оказывается как бы растворенным в нем. Они не являются традиционной «учебной книгой». Далекое от голой дидактики и назидательности, от схем и аллегорий, философской строгости, богословского догматизма и авторитарности, «Библейские повести» Жуковского-романтика действуют на читателя красотой, «поэзией» философско-этического, нравственно-религиозного поиска, в котором нет и не может быть отвлеченности и безликости. Напротив, в «Библейских повестях» автором создана атмосфера внутренней сосредоточенности человека над миром, прообразом которого является Святая земля, носительница божественной сути человека, созданного быть слабым и сильным одновременно.

Литература

1. Жуковский В.А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М., 1999–2014.
2. Бычков И.А. Бумаги В.А. Жуковского, поступившие в Императорскую публичную библиотеку в 1884 г. // Отчет ИПБ за 1884 г. СПб., 1887.
3. Библиотека В.А. Жуковского в Томске: в 3 т. Томск, 1978–1988.
4. Rousseau J.-J. Collection completes. Genève, 1782.
5. Мифы народов мира: в 2 т. М., 1991–1992.
6. Двенадцать колен Израиля. URL: <http://www.studio-tree.com/ru/12-kolen.html>
7. Библиотека В.А. Жуковского: (Описание) / сост. В.В. Лобанов. Томск, 1981.
8. Древнерусская притча / сост. Н.И. Прокофьев, Л.И. Алехина. М., 1991.
9. Лихачев Д.С. Славянские литературы как система // Славянские литературы. VI Междунар. съезд славистов. М., 1968.
10. Жуковский В.А. Полное собрание сочинений: в 12 т. СПб., 1902.
11. Зайцев Б.К. Жуковский // Зайцев Б.К. Далекое. М., 1991.
12. Жуковский В.А. Сочинения: в 6 т. 7-е изд. СПб., 1878.
13. РНБ, ф. 286 (В.А. Жуковский), № 94-1.
14. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 1987.
15. Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П.А. Сочинения. М., 1990. Т. 2.

THE IMAGE OF PALESTINE IN THE WORKS OF V.A. ZHUKOVSKY (ARTICLE I).

TOMSK STATE UNIVERSITY JOURNAL OF PHILOLOGY, 2015, 5(37). pp. 124–144.

DOI: 10.17223/19986645/37/10

Ayzikova Irina A., Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: wand2004@mail.ru-

Keywords: V. A. Zhukovsky, Romanticism, Palestine, Russian literature, the Bible, motif, image.

The article presents the first attempt of a systematic study of the topic of Palestine in the work of V. A. Zhukovsky. Although the Russian romantic had never been to the Holy Land, motifs and images associated with Palestine are constantly present in his poetic and prose texts. Zhukovsky turns to the topic and image of Palestine in two periods: the 1800s–1810s, the time of his “poetic” attitude to faith and the Scripture, and the 1840s, marked by the deep religiosity of the writer. In the 1800s–1810s, Zhukovsky made some prose translations connected with the Palestinian theme: *The Levite of Ephraim* (J.J. Rousseau), “On the Manners of the Arabs”, “The Journey of Chateaubriand in Greece and Palestine” (from *Record of a Journey from Paris to Jerusalem and Back* by R. Chateaubriand), and a prose retelling of several chapters from *The Being*, the first part of the Pentateuch by Moses, compiled under the title “Biblical Stories” (“The Story of Abraham”, “Isaac” and “Jacob and Esau”). In the 1840s Zhukovsky wrote such works connected with the topic and image of Palestine as *The Story of Joseph the Beautiful*, a transversion of the legend Joseph, a favorite son of Jacob, which continues the aesthetics and poetics of the prose *Biblical Stories* Zhukovsky created in the late 1810s; *The Egyptian Darkness*, a transversion of the Old Testament story of the penultimate plague of Egypt about the “thick darkness” spread out across all the land of Egypt for three days; the poem “A Wandering Jew”, the main events taking place in the Holy Land, and a transversion of the Apocalypse. The study of these and other “Palestinian” materials in Zhukovsky’s oeuvre allows specifying the particular poetics and the genre-stylistic system of his works, exploring the unknown page in the history of cultural contacts of Palestine and Russia in the 19th century and seeing the influence of Zhukovsky on the formation of the image of the Holy Land in the Russian literature of the 19th century. It opens prospects for the study of the creative dialogue of Zhukovsky with other Russian writers, especially with N.V. Gogol. It also stresses the importance of understanding of the theme and image of Palestine to realize the logic of the worldview of the first Russian romantic, who laid some of the foundations of the history of Palestinian topic perception in the Russian literature and Russian society of the first half of the nineteenth century and, more broadly, intercultural communication of this era. The author of the article finds important the connection of the Palestine topic with the pedagogical vision and practice of Zhukovsky.

References

1. Zhukovsky, V.A. (1999–2014) *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 20 t.* [Complete works and letters: in 20 v.]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury.

2. Bychkov, I.A. (1887) Bumagi V. A. Zhukovskogo, postupivshie v Imp. publ. biblioteku v 1884 g. [V.A. Zhukovsky's papers received by the Imperial Public Library in 1884]. In: *Otchet Imperatorskoy Publichnoy biblioteki za 1884 g.* [Report of the Imperial Public Library for 1884]. Petersburg.
3. Romanova, N.B. (ed.) (1978–1988) *Biblioteka V.A. Zhukovskogo v Tomске: v 3 t.* [Library of V.A. Zhukovsky in Tomsk: in 3 v.]. Tomsk: Tomsk State University.
4. Rousseau, J.-J. (1782) *Collection completes* [Complete works]. Génève.
5. Tokarev, S.A. (ed.) (1991–1992) *Mify narodov mira: v 2 t.* [Myths of nations of the world: in 2 v.]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya.
6. *Dvenadtsat' kolen Izrailya* [The Twelve Tribes of Israel]. [Online]. Available from: [http:// www.studio-tree.com/ru/12-kolen.html](http://www.studio-tree.com/ru/12-kolen.html).
7. Lobanov, V.V. (1981) *Biblioteka V.A. Zhukovskogo (Opisanie)* [Library of V.A. Zhukovsky (Description)]. Tomsk: Tomsk State University.
8. Prokof'ev, N.I. & Alekhina, L.I. (1991) *Drevnerusskaya pritcha* [Old Russian Parable]. Moscow: Sovetskaya Rossiya.
9. Likhachev, D.S. (1968) Slavyanskie literatury kak sistema [Slavic literature as a system]. In: Markov, D.F. & Robinson, A.N. (eds) *Slavyanskie literatury. VI Mezhdunarodnyy s"ezd slavistov* [Slavic literature. VI International Congress of Slavists]. Prague.
10. Zhukovsky, V.A. (1902) *Polnoe sobranie sochineniy: v 12 t.* [Complete works: in 20 v.]. St. Petersburg.
11. Zaytsev, B.K. (1991) Zhukovskiy [Zhukovsky]. In: Zaytsev, B.K. *Dalekoe* [The Far]. Moscow: Sovetskiy pisatel'.
12. Zhukovsky, V.A. (1878) *Sochineniya: v 6 t.* [Works: in 6 v.]. 7th ed. St. Petersburg.
13. National Library of Russia. Fund 286 (V.A. Zhukovsky). 94–1. (In Russian).
14. Losev, A.F. (1987) *Dialektika mifa* [Dialectics of myth]. Moscow: Pravda.
15. Florensky, P.A. (1990) Imyaslavie kak filosofskaya predposylka [Worshiping as a philosophical premise]. In: Florensky P. A. *Sochineniya* [Works]. V. 2. Moscow: Pravda.