

Семантика имен в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»

VADIM ANDREEVICH SMIRNOV (ВАДИМ АНДРЕЕВИЧ СМИРНОВ), *Ивановский государственный университет*
smirnovVA1@yandex.ru

Received 18 November 2013.

Accepted 18 December 2013.

АННОТАЦИЯ

В статье изучается генезис хронотопа и построения женских характеров в романе Ф.М. Достоевского «Идиот». Работа раскрывает мифологические истоки рыцарской тематики в романе в свете «русской идеи», носителем которой является главный герой, а также природу образов женских персонажей, сюжетно с ним связанных. «Новая жизнь» для героя начинается с восприятия женского национального характера, выдержанного в традиции русских былин. Герменевтика семантики женских имен позволяет распознать присущее ему фольклорно-эпическое начало. Эпический женский характер в русском фольклоре выступает как составная часть русского национального сознания, существенно влияя на структуру женского характера в авторской художественной прозе, однако его традициям в романе Достоевского до сих пор еще не уделялось должного внимания. В статье показано, что мифологические истоки образов героинь романа коренятся в образе «женщины-воительницы», «поляницы удалой» из русских былин, тесно связанной с сакральным знанием, которое помогает ей добиться успеха. Влияние эпической традиции просматривается как в облике трех сестер Епанчиных, так и в облике Настасьи Филипповны, в последнем случае осложненное мотивом жертвы, еще одного фольклорного женского архетипа, скрытого в семантике имени героини. Подключение к национальной эпической традиции архетипа Прекрасной Дамы из западной рыцарской литературы придает роману поистине универсальный смысл.

Ключевые слова: хронотоп, женский характер, фольклоризм, универсальность.

The Semantics of Names in F.M. Dostoevsky's novel *The Idiot*

ABSTRACT

This article analyses the chronotope and construction of the female character in Dostoevsky's novel *The Idiot*. The work reveals the mythological origins of the knightly theme of the novel in the light of the "Russian idea" defended by the protagonist. The "new life" starts for him with the apprehension of the national character of the Russian woman, which mimics the heroines of the Russian epic songs, the *bylini*. Hermeneutics of the semantics of the female names in the novel allows us to understand the nature of this "mimesis", influenced by the epic tradition. The heroic female character, consolidated in Russian folklore, forms part of the national consciousness and strongly influences the structure of the female character in cult Russian fiction. However, up to now insufficient attention has been paid to its reception in Dostoevsky's novel. This article shows that the images of women who star in the action have a mythological dimension rooted in the image of the "warrior women", "polianitsi udalie" of the *bylini*, closely linked to the domain of sacred knowledge, which helps them to succeed in all their endeavours. It is manifested in the three Epanchin sisters, as well as in the image of Nastasia Filipovna, syncretized in this latter case by the victim motif, another traditional female archetype hidden in the semantics of her spoken surname. The connection between the epic-national principle in the nature of the Russian female soul and the archetype of the Beautiful Lady in the Western chivalric tradition, gives the novel of Dostoevsky its universal character.

Keywords: chronotope, female character, folklorism, universality.

Введение

В своей известной работе «Идиот» и чудак: синонимия или антонимия?» Т.А. Касаткина рассматривает сложные семантические связи, в которые вступают понятия «идиот», «чудак» и «юродивый», и приходит к выводу о том, что образ князя

Мышкина строится на деградации самого понятия от «юродивого» к «уродуку». Таким образом, князь, по ее мнению, «юродивый наоборот, навыворот» (Касаткина, 2001: 97).

Методология

Позволим себе не согласиться с мнением такой авторитетной исследовательницы. После известных работ А.М. Панченко оно выглядит несколько натянутым и неточным. В этой связи, с нашей точки зрения, имеет смысл взглянуть на проблему сакрального служения неопита «избранной Даме», то есть высшему знанию. В этой связи обращает на себя внимание особая характеристика сестер Епанчиных, данная Ф.М. Достоевским, как это для него присуще, уже в самих именах. Так, Александра (греч.) – «защитница людей», Аделаида (др. герм.) – «высокорожденная», «благородная», «благоухающая» и Аглая (греч.) – «сияющая». Чрезвычайно интересна их особая характеристика: «Все три девицы Епанчины были барышни здоровые, цветущие, рослые, с удивительными плечами, с мощною грудью, с сильными, почти как у мужчин, руками, и, конечно вследствие своей силы и здоровья, любили иногда хорошо покушать, чего вовсе и не желали скрывать» (VIII: 40)¹.

Несмотря на несколько шуточный тон, нетрудно заметить, что это какая-то необычная характеристика для юных девушек. Ф.М. Достоевский определенно рассчитывал на ассоциации умных читателей: перед нами, несомненно, сказочные богатырши, «поляницы удалые» русского героического эпоса.

Примечательно, что Т.А. Касаткина предлагает рассматривать образ Настасьи Филипповны в связи с русскими былинами, правда, совершенно не касаясь его генезиса, самой возможности сопоставления Настасьи Микулишны и Настасьи Филипповны (Касаткина, 1996: 209-226).

Семантика имени, как мы видим, имеет в структуре романа особое значение. Итак, «Настасья» (греч.) – «воскресшая», «Филипповна» (греч.) – любящая покой. Это установить сравнительно нетрудно.

А вот фамилия «Барашкова» явилась для большинства исследователей своеобразным «камнем преткновения». Попробуем обратиться к дальним контекстам, пойти не совсем прямым путем, так как в «лоб» эту проблему не решить.

Так, К.А. Баршт в своей работе «“Agiman”, “Agius”. Заметки о двух загадочных записях Достоевского» пишет о том, что в черновиках к роману <...> а именно в «Записной тетради» 1866-1867 гг., несколько раз встречаются имена Митры и Аримана. Исследователь подчеркивает, что эти записи не вошли в Полное собрание сочинений Ф.М. Достоевского (Баршт, 1994: 21).

Как известно, Митра – божество иранской мифологии, непосредственно связанное с солнцем, а также с конями. В ряду его атрибутов – колесница и кони, в ряде случаев он выступает и как «даритель коней» (*Мифы народов мира*, 2003: 155-157). Согласно Ф. Кардини, функции Митры во многом обусловлены развитием образа «всадника на коне» (Кардини, 1987: 69-73), которому, естественно, предшествует женская богиня, творительница мира, мать всего сущего.

¹ Здесь и далее сноски даются на следующее издание: Достоевский, Ф.М. (1972-1990). *Полное собрание сочинений. В 30-ти т.* Ленинград: Наука. В скобках через двоеточие указаны: том, страница.

По мнению Р. Грейвса, типологически близкой к архетипам ирано-славянских мифов является кельтская мифология (Грейвс, 2005: 61). В Европе в местах обитания кельтов были найдены изображения кельтского бога Керуна (Церкуна) с оленьими рогами на голове, сидящего с поджатыми ногами («в позе Будды»). Чаще всего он изображен с гривной на шее, держащим рог изобилия, и в левой руке – змеею с *головой барана*. Иногда змея изображена рядом с Керуном в ряду других животных – оленя, быка, грифона, гиены, дельфина. Керун в кельтской мифологии выступает в качестве властелина животных, но, одновременно, и как божество подземного мира, и как божество плодородия. Вероятно, мужское божество пришло на смену женскому, о чем свидетельствуют изображения, найденные в Англии и Франции, на которых представлен не бог, а рогатая богиня с теми же атрибутами (Широкова, 2005: 174-176).

Говоря о дохристианском календаре кельтов, Р. Грейвс указывает, что это был лунный календарь, согласно которому год состоял из 13 четырехнедельных месяцев (28 дней) и одного дня, называвшегося «високосным» и посвященным Богине года Гестии или Гекате, поскольку приходится на период «Когда луны не видно (27-29 лунные сутки)» (Грейвс, 2005: 117). Геката связывает два мира – живой и мертвый. Она – мрак и вместе с тем – лунная богиня, близкая Селене, Афродите, Артемиде – «дарительнице коней» (*Мифы народов мира*, 2003: 165).

В этой связи уместно напомнить о «статue Венеры», которую «встречают» гости в «первых двух» комнатах Настасьи Филипповны. Следует предположить, что «загадки» Настасьи Филипповны обусловлены древнейшими архетипами, непосредственно связанными с представлениями о Великой Богине.

Результаты

Поразительным образом Достоевский обыгрывает имя, отчество и фамилию Анастасии Филипповны Барашковой. Она дочь Филиппа Александровича («переворачивается» сочетание Александр Филиппович... Македонский), то есть «любителя коней» (в более архаичной традиции «рожденного конем» подобно Марко Кобиличу (Обиличу) – главному герою сербского эпоса. Анастасия, как известно, означает «воскресшая», а «барашкова» соотносима с «жертвенным агнцом», «агоном».

Историки культуры, исследователи славянской этнографии давно заметили, что в свадебной обрядности «баран», «барашек» играл особую роль, примерно такую же, как «вильце», «гильце», «елушечка», то есть определял космизацию невесты» (Чубинский, 1887: 259; Иванов, Топоров, 1967: 147-149). К «барану» то и дело обращались гости, выпрашивая у хозяев «горилки при выпечении «каравая» или за свадебным столом: «Да барашечка ж наш черненький, на тебе же вовинька корчитца, а нам горилоньки хочетца! Мы ж таго барашку стрычь будем, мы горелочку пить будем» (Шейн, 1874: 129).

За шуточной просьбой «горелки» явно просматривается иное: «барашек» одновременно является жертвенным животным и символом невесты в ее «небесной ипостаси». Не случайно современные исследователи рассматривают «каравай» как замену ритуальной жертвенной коровы (Dworakowski, 1964: 65). Скажем, на Западной Украине гости во время свадебного пира разрывали на части свадебное деревце (аналог «мирового древа»), чтобы приобщиться к его сакральной сути (Головацкий, 1878: 397).

И не случайно Мышкин говорит Настасье Филипповне: «Я вас тоже будто видел где то <...> Я ваши глаза точно где-то видел... Да этого быть не может! Это я так <...> Я здесь никогда и не был. Может быть, во сне» (VIII: 90). Что же это за «сны»? Природа их может быть расшифрована только при знании символического кода, и Достоевский, с нашей точки зрения, дает его.

Так, в гостинной Епанчиных князь вспоминает о Швейцарии: «У нас там водопад был, небольшой, высоко с горы падал и такую тонкую ниткой, почти перпендикулярно, – белый, шумливый, пенистый; падал высоко, а казалось, что до него пятьдесят шагов. Я по ночам любил слушать его шум; вот в эти минуты доходил до большого беспокойства. Тоже иногда в полдень, когда зайдешь куда-нибудь в горы, станешь один посредине горы, кругом сосны, старые, большие, смолистые, вверху на скале старый замок средневековый, развалины; наша деревенька далеко внизу, чуть видна; солнце яркое, небо голубое, тишина страшная. Вот тут, бывало, и зовет все куда-то...» (VIII: 51).

Как известно, в романтической традиции (Жуковский, Тютчев) водопад является символом устремленности человека к высшему и недостижимости его. Семантически значимы здесь и «полдень», и «гора», и «старый замок» на скале – это вектор устремленности к солнцу через «перемирие». В этой связи становится понятным, почему от беспамьяства, болезни его излечил крик осла (VIII: 48):

Чужое меня убивало. Совершенно пробудился от этого мрака, помню я, вечером, в Базеле, при въезде в Швейцарию, и меня разбудил крик осла на городском рынке. Осел ужасно поразил меня и необыкновенно почему-то понравился, а с тем вместе вдруг в моей голове как бы все прояснело.

Девушки Епанчины хохочут, а мудрая Елизавета Прокофьевна отмечает: «А впрочем, нет ничего странного, иная из нас в осла еще влюбится <...> Это еще в мифологии было» (VIII: 48). Действительно, по наблюдениям О.М. Фрейденберг, осел – царственное животное, в египетской, иудейской мифологии он был символом солнечного божества (Фрейденберг, 1997: 136-138).

Священный царь, согласно пророчеству, «правдивый и спасающий, крепкий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной (Зах. 9,9), грядет, чтобы возвестить мир народам. В то же время осел был жертвенным животным в римских «сатурналиях», позднее рождественских мистериях, что говорит об амбивалентности (совмещении «верха» и «низа», «священного и профанного») в ритуале, в мифе об умирающем и воскресающем божестве.

«Священное безумие» князя трансформируется в его «царственную суть» (именно поэтому он «князь», от слова «конязь», то есть решающий судьбы людей, то, что на «кону»). Поэтому рассуждения об «историчности» имени Мышкиных, их мелкопоместности выглядят некорректно, здесь совершенно иная парадигма.

О рыцарстве князя и связи с его увлеченностью Настасьей Филипповной говорит Евгений Павлович Радомский, и это может показаться, на первый взгляд, странным: иная культура, иная традиция. Здесь необходимо сделать небольшое отступление. Изучая средневековое рыцарство, Й. Хейзинга в своей известной работе «*Homo ludens*» рассматривает его как историко-культурный феномен в свете своей концепции игры: «Игра не есть «обыденная жизнь» и жизнь как таковая. Она скорее всего выход

из рамок этой жизни во временную сферу деятельности, имеющую собственную напряженность <...> Она украшает жизнь, она дополняет ее и вследствие этого является необходимой. Она необходима индивиду как биологическая функция, и она необходима обществу в силу заключенного в ней смысла, в силу своего значения, своей выразительной ценности, в силу навязываемых ею духовных и социальных связей, – короче необходима как культурная функция» (Хейзинга, 1992: 19).

По наблюдениям Й. Хейзинги, жизнь рыцарей во многом была обусловлена именно такой игровой деятельностью: «Она совершается внутри намеренно ограниченного пространства и времени, протекает упорядоченно, по определенным правилам и вызывает к жизни общественные группировки, предпочитающие окружать себя тайной либо подчеркивающие свое отличие от прочего мира всевозможной маскировкой» (Хейзинга, 1992: 25).

Среди таких игр, непосредственно связанных с культом солнца, исследователи закономерно выделяют круговые конные состязания, торжественный праздник рыцарей, а затем дворян – карусель (Левинсон, 1994: 62-99).

В.Л. Пушкин в небольшой записке 1811 года, озаглавленной «О каруселях. Благородному Московскому собранию, обоюбого пола сословию посвящает карусельного кавалерского собрания член Василий Пушкин», говорит: «Карусели имеют древнейшее происхождение. Тертуллиан утверждает, что Богиня Церцея была изобретательницей карусели, что она учредила их в честь Солнца, отца своего. От того самого иные думают, что слово карусель происходит от *carus solis* или *caro sole*» (Пушкин, 1811: 7).

Ссылки на Тертуллиана здесь весьма показательны, так как именно он объяснял появление цирка с его делением на четыре цвета (партии) конскими ристаниями в честь Солнца. «Колесницы, запряженные четырьмя конями, – пишет Тертуллиан, – посвящены Солнцу, а запряженные двумя – Луне» (Тертуллиан, 1850: 135). О.М. Фрейденберг также отмечает: «Круговые шествия солнца осуществляются на площадях в виде качелей, хороводов, круговращений» (Фрейденберг, 1997: 33-34).

В русском дворянском быту XVIII – начала XIX вв., естественно, семантика этих древнейших конских ристаний уже не ощущалась, разыскания В.Л. Пушкина были для этой эпохи своеобразным «чуждачеством» педанта, но ведь и гордость А.С. Пушкина своим шестисотлетним дворянством основывалась не на пустом месте.

Как отмечают специалисты, если во Франции пышность и блеск каруселя (праздничных состязаний всадников, упражнений с кольцом) приходится на конец XVII века, то в России они были учреждены Екатериной II (Пыляев 1885: 317). В этой «рыцарской потехе» утверждалась преимуществом двух дворов, подчеркивалась роль русского дворянства в политической жизни страны.

Конечно, в 60-е годы такой повышенный интерес к рыцарской культуре, рыцарскому менталитету, мог рассматриваться как анахронизм, но Достоевский совершенно определенно говорит о «сухой материи» (прекрасным знанием Мышкиным своей род о с л о в н о й), что так импонирует Елизавете Прокофьевне, непременно желающей познакомить князя со «старухой Б е л о к о н с к о й».

Для нас важно отметить, что в творческом сознании Достоевского своеобразным творческим ориентиром, безусловно, был и «Дон Кихот» Сервантеса (Багно, 1976: 126-135). Работы Т.В. Захаровой, В.Е. Багно, Н.Н. Арсеньевой достаточно показательны в

этом отношении (Захарова, 2001; Багно, 1988; Арсентьева, 1993). Так, Т.В. Захарова пишет: «Дон Кихот» Сервантеса включен в общий контекст «Дневника писателя» как величайший духовно-исторический факт человечества в его итогах и перспективах» (Захарова, 2001: 65). Анализ писем и подготовительных материалов к роману дали основание для вывода о генетической связи образов Дон Кихота и князя Мышкина. В комментариях к «Идиоту» Дон Кихот назван в числе главных литературных прототипов Мышкина (IX: 400-402). Далеко не случайно Аглая Епанчина закладывает письмом князя книгу Сервантеса и позднее он получает полунасмешливое прозвище «рыцарь бедный». Однако, сквозь насмешку ощущается другое, она читает балладу Пушкина и, по словам повествователя (VIII: 208):

...с таким смыслом произносит каждое слово стихов, с такой высшей простотой проговаривает их, что в конце чтения не только увлекает всеобщее внимание, но передачей высокого духа баллады как бы и оправдывает отчасти ту усиленную аффектированную важность, с которой она так торжественно вышла на середину террасы.

Следовательно, в самой балладе было нечто скрытое от поверхностного взгляда, и в момент чтения ее таинственная суть чуть приоткрылась и Аглае, и окружающим. Судя по всему, она читала вариант, опубликованный в 7-томном издании П.В. Анненкова, но, как отмечают комментаторы, в 1866 году Достоевский познакомился с неопубликованной Анненковым строфой «Путешествуя в Женеву», где и содержится до сих пор «загадочный» фрагмент (IX: 402-403; Пушкин, 1956-1958: 154):

Несть мольбы Отцу, ни Сыну,
Ни Святому Духу век
Не случилось аладину
Странный был он человек.

Действительно «странно»: а что же это за рыцарь такой, раз он не чтит Св. Троицу, а почитает только Богородицу. Мало того, что это «кошунство», но ведь и Пушкин на чем-то основывался, когда писал:

Между тем как он кончался,
Дух лукавый подоспел,
Душу рыцаря собирался
Бес тащить уж в свой предел:
Он-де богу не молился,
Он не ведал-де поста,
Не путем-де волочился
Он за матушкой Христа.

Но пречистая, конечно,
Заступилась за него
И впустила в царство вечно.
Палладина своего.

Пушкинское лукавство здесь просто бьет в глаза: он не только потешается над привычным, «каноническим», догматическим представлением о божественной Троице,

но и предлагает свое понимание «народной веры», причем с явной ориентацией на «духовные стихи».

Баллада, во всей вероятности, и стала тем катализатором творческого замысла романа, который обусловил «перекличку» путешествий Мышкина из Швейцарии (Женева) в Петербург. Кроме того, Достоевский вслед за Пушкиным делает акцент на особом понимании народом Богородичного культа. По наблюдениям Г.П. Федотова, в народном сознании Св. Троица часто совмещается с Богородицей: «Слово «Троица», воспринятое вне чистого своего смысла, должно было звучать как и м я ж е н с к о й б о ж е с т в е н н о й с у щ н о с т и , в с т у п и т ь в а с с о ц и а ц и ю с и м е н е м Б о г о м а т е р и » (Федотов, 1991: 31).

Связано это с подсознательными процессами, как отмечает Федотов (1991: 56):

... в данном случае с поклонением божественному материнскому началу <...> анализ народной Троицы приводит нас к неожиданному выводу: в ней за троичным именем скрывается основная религиозная двоица – мужского и женского божественных начал – Христа с Богородицей.

На этой основе и возникли средневековые «розалии», непосредственно восходящие, как показали разыскания А.Н. Веселовского и его ученика Е.В. Аничкова, к средиземноморским вегетативным культам (Веселовский 1989: 121-127; Аничков, 1905: 89-93). Сложными ассоциативными путями (в немалой степени благодаря арабской лирике) в провансальской и лагендокской поэзии возникает культ «служения Даме» (Мейлах, 1973: 244-264).

Следовательно, «шутка» Аглаи, преднамеренно заменившей инициалы А.М.Д. («Славься, Мать Божия») на Н.Ф.Б. (Настасья Филипповна Барашкова), несмотря на явную злость, соперничество, вызванное ревностью, на подсознательном уровне содержит нечто большее.

Речь идет о созидательной роли женщины, о «дорастании» до нее, имплицитно содержащейся в ней идеальной природе, путем служения, постижения, со-страдания. Это может показаться «странным»: об inferнальности Настасьи Филипповны, ее «демонизме» написано предостаточно, также, как о капризности, «злости», нетерпимости Аглаи. Однако, Достоевскому, судя по семантике имен, виделось и другое, не лежащее на «поверхности».

Эзотерический язык труверов носил сознательно «темный» характер, так как «куртуазная поэзия» была предназначена «для немногих»². Безусловно, главным здесь было «игровое начало», в этом отношении «сервенты» существенно отличались от рыцарского эпоса. «Куртуазный универсум» требовал своего языка, своего «койне». Если в романе рыцарь становился достойным Дамы благодаря воинским подвигам, мечу, то в песнях труверов, по наблюдениям М.Б. Мейлаха, «наблюдается

² Это игровое начало отлично осознавалось труверами, так как истина, по их мнению, сознательно прячется (*ludus est necessaries ad conversationem vitae*). Недаром этот «темный» язык так ценили Данте и Петрарка. Эстулина, С.Б. (1967). Данте и проблема защиты *volgare* в Италии XIV в. In: Эстулина, С.Б., *Вестник ЛГУ. История, язык и литература*. Вып. 2. Л., 125-131. Приведу один из примеров такого «темного» стиля: «Он в жизни своей хорошо не пел, сочиняя темные слова, которых нельзя понять; а с тех пор, как он с быком охотился на зайца и плыл против течения, его песни дорого стоят».

известный отход от «воинственности», темы «дерзания», «жесты». «Служение даме, – пишет исследователь, – представлялось, с точки зрения официального духовенства, идолопоклонством, язычеством» (Мейлах, 1975: 127).

Итак, в самой типологии «рыцарства» (в русском и западноевропейском вариантах) явно прослеживаются черты сходства и различия. Не случайно в своей речи о Пушкине Достоевский сделал акцент на особом характере «всемирной отзывчивости» его поэзии:

Пушкин лишь один из всех мировых поэтов обладает свойством перевоплощаться вполне в чужую национальность <...> Вот сцены из «Фауста», вот «Скупой рыцарь» и баллада «Жил на свете рыцарь бедный». Нет, положительно скажу не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном <...>, он явление невиданное и несслыханное, а по-нашему и пророческое, ибо... ибо тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески³.

Явно ощутимый самим Достоевским парадокс заключается в том, что «народность нашего будущего» постоянно затушевывалась «наносным, ложным, искажающим». В типологическом отношении «культ Дамы», «культ индивидуальной любви», индивидуальной силы, богатства, кровной мести и не мог выработаться в русской средневековой культуре (Конрад, 1966: 227-228; Клибанов, 1996: 189). «Борьба за славу и драгоценности, верность вождю, кровная месть как императив поведения, зависимость человека от царящей в мире Судьбы и мужественная встреча с ней, трагическая гибель героя – все это определяющие темы не одного только «Беовульфа», – пишет А.Я. Гуревич, – но и других памятников германского эпоса» (Гуревич, 1984: 189).

В русском героическом эпосе нет и не может быть мотивов вассального служения сеньору, колена преклонения, как, скажем, в «Песне о Сиде». Заключение Ильи Муромца в «погребя глубокие» связано как раз с отказом служить «князю со княгинею» и является «испытанием землей», когда чудесным образом его спасает княжеская племянница или дочь.

«Эффект неожиданности», о котором писал А.П. Скафтымов, рассматривая поэтику былин, заключается как раз в том, что подлинный герой преуменьшает свои возможности, но в момент решительного испытания ему помогает «мать-сыра земля» («Илья Муромец и Сокольник») (Скафтымов, 1924: 86-87). В эпоху позднего Средневековья оппозиционные настроения обостряются, и Илья Муромец грозит расправой уже не только князю, но и собирается сбить «маковки с церковей», «пропить их с голями кабацкими» («Илья Муромец в ссоре с князем Владимиром»). Эти мотивы,

³ Достоевский, Ф.М. *Op. Cit.* т. 26, р. 135 («Изумляющая глубина», о которой говорил Достоевский, упоминая и балладу «Жил на свете рыцарь бедный», с нашей точки зрения, напрямую соотносится с «темным» языком труверов, отсюда и те трудности, с которыми столкнулись современные исследователи, не всегда учитывающие особенности средневековой поэтики, ее особый сакральный язык. См.: Шишмарев, В.Ф. (1965). *Избранные статьи*. Москва-Ленинград: Наука, 180-181.

сюжетные ситуации, в немалой степени определяемые крестьянским «происхождением» главного русского богатыря, попросту невысказаны в западноевропейском эпосе⁴.

В русском эпосе нет и сцен насилия, культивируемой жестокости, стремления к индивидуальной славе. Все это говорит о том, что былой дружинный эпос (возможно, это были «славы» в честь воинов, предания о их подвигах) прошел определенные стадии обработки, и крестьянская точка зрения, «мира» здесь возобладали. Именно поэтому в былине (некоторые исследователи считают ее духовным стихом) «Сорок калик со каликою» паломники (нищая братия) изображаются следующим образом (*Древние российские стихотворения*, 1977: 122):

Скричат калики зычным голосом, -
Дрогнет матушка сыра земля,
С дерев вершины попадали,
Под князем конь окарапчелся,
А богатыри с коней попадали...

Основной конфликт в ней связан с неудавшимся соблазнением предводителя каличьей дружины Касьяна княгиней Апраксевной («честной роду дочери королевичны»), его ложным обвинением в краже любимой серебряной княжеской чары.

По приговору каличьей дружины Касьяна за «преступление», которого он не совершал, закапывают в землю по плечи, а сами паломники уходят в Иерусалим на поклонение святым местам. В тот же момент княгиня заболевает, и, если Касьян «стоял в земле шесть месяцев», а затем по возвращении дружины выскочил из земли, как «голубь из гнездышка», то княгиню не может вылечить ни один самый искусный врач. Только Касьян освобождает ее от напасти, излечивает «д у х о м с в я т ы м с в о и м ».

Презрение и насмешка по отношению к князю Владимиру, его дружине, своднику Алеше Поповичу (вору и лгуну) слишком очевидны, да и само хождение к «святым местам» в глазах народа, как мы видим, совсем не главное: ведь Касьяна оправдывает Земля. Как пишет Г.П. Федотов (1991: 76):

...мать земля кормилица и утешительница, является и хранительницей нравственной правды. Грехи людей оскорбляют ее, ложатся на нее невыносимой тяжестью <...> Можно сделать попытку определения особого нравственного закона земли, который, войдя в круг христианских представлений, тем не менее сохраняет следы древней натуралистической религии земли наших предков <...> Земля, как начало материальное и родовое, естественно блюдет прежде всего закон родовой жизни.

И если в былине княгиня Апраксевна и Алеша Попович его нарушают, то и кара не заставляет себя ждать. В Западной Европе эти законы «родовой жизни», «миром»,

⁴ Как отмечает В.М. Жирмунский, среди действующих лиц средневерхнегерманской поэмы «Ортнид» (первая половина XIII в.) имеется старый богатырь Илья, «король русских» (Ilias konung Rosija), дядя по матери короля Ортнида, «самый дорогой ему человек». См.: Жирмунский, В.М. (1979). Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. In: Жирмунский, В.М., *Сравнительное литературоведение. Восток и Запад*. Ленинград: Наука, 265; Веселовский, А.Н. (1896). Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском. In: Веселовский, А.Н., *Журнал Министерства Народного просвещения*. СПб.: В типографии Императорской Академии наук, Ч. 306, 235-277.

«на миру», естественно, стали пережитком, анахронизмом. «Это соединение значений «еигене» и «космос» в смысле емкости одного слова – уникальное свойство русского (и шире – славянского) «мира», – отмечает С.Г. Бочаров, – не имеющая аналогов в западноевропейских языках»⁵.

Таким образом, византизм русских князей, начиная с Андрея Боголюбского (а в варианте Кириши Данилова калики выходят именно из «монастыря Боголюбова», пустыни Спас-Ефимьевской, деталь слишком значимая, чтобы быть «случайной»), а затем внешнее следование за традициями французского двора времен Людовика XIV (политические «фестивали», «карусели», «балы», «маскарады») при полной потере семантического «кода», то есть понимания сущности их, неизбежно вело не только к «койне», замкнутости, оторванности от «почвы», но и к неизбежным социальным катаклизмам.

Это превалирование «формы», его последствия очень тонко и точно (под маской шутливости) определяет в романе Евгений Павлович Радомский (VIII: 277):

...что же и есть либерализм, если говорить вообще, как не нападение (разумное или ошибочное, это другой вопрос) на существующие порядки вещей <...>, русский либерализм не есть нападение на существующие порядки вещей, а есть нападение на самую сущность вещей, на сами вещи, а не на один только порядок, не на русские порядки, а на самую Россию. Мой либерал дошел до того, что отрицает самую Россию, то есть ненавидит и бьет свою мать <...> Он ненавидит русские обычаи, русскую историю, все.

Выводы

Не-ненависть эта связана с не-знанием, не-пониманием, внутренней ущербностью лишенного подлинного «духовного наследия», «света». И эта проблема, волновавшая уже Пушкина, была по-своему разрешена Достоевским. Дорастание, познание сакральной сути женского начала и стало вектором в его поэтической системе.

REFERENCES

- Аничков, Е.В. (1905). *Весенняя обрядовая поэзия на Западе и у славян*. Ч. 1. СПб.: Типография Императорской Академии наук.
- Арсентьева, Н.Н. (1993). *Становление антиутопического жанра в русской литературе*. Ч. 1-2. Москва: Изд-во МПГУ им. В.И. Ленина.
- Багно, В.Е. (1978). Достоевский о «Дон-Кихоте» Сервантеса. In: Фридлендер, Г.М. (Ed.), *Достоевский. Материалы и исследования*, Vol. 3, (pp.126-135). Ленинград:

⁵ См.: Бочаров, С.Г. (1985). «Мир» в «Войне и мире». In: Бочаров, С.Г., *О художественных мирах*. Москва: Советская Россия, 232; Попович, М.В. (1985). *Мировоззрение древних славян*. Киев: Наукова думка, 167; Горский, В.С. (1988). *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.* Киев: Наукова думка, 52-53; Топоров, В.Н. (1973). О семантическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений. In: Топоров, В.Н., *Semiotika i struktura textu*. Warszawa, 30. (О своей «внутренней близости» к Достоевскому Л.Н. Толстой говорил его жене, Анне Григорьевне, при личной встрече после известного письма Н.Н. Страхова. См: Достоевская, А.Г. (1971). *Воспоминания*. М.: Художественная литература, 394.).

Наука.

- Багно, В.Е. (1988). *Дорогами «Дон Кихота»: Судьба романа Сервантеса*. Москва: Книга.
- Баршт, К.А. (1994). «Arīman», «Arīus». Заметки о двух загадочных записях Достоевского. *Достоевский и современность. Материалы VIII Международных старорусских чтений*, (pp. 21-35). Новгород: Новгородский гос. объединенный музей-заповедник, Дом-музей Ф.М. Достоевского.
- Веселовский, А.Н. (1989). *Историческая поэтика*. Москва: Высшая школа.
- Головацкий, Я.Ф. (1878). *Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Часть III. Разночтения и дополнения. Отделение I. Думы и думки*. Москва: Университетская типография (М. Катков).
- Грейвс, Р. *Белая Богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии*. Екатеринбург: УФактория.
- Гуревич, А.Я. (1984). *Категории средневековой культуры*. Москва: Искусство.
- Достоевский, Ф.М. (1972-1990). *Полное собрание сочинений. В 30-ти т.* Ленинград: Наука.
- Древние российские стихотворения, собранные Киршию Даниловым*. (1977). Москва: Наука.
- Захарова, Т.В. (2001). Книга Сервантеса «Дон Кихот», образ Дон Кихота в контексте «Дневника писателя» Достоевского. In: Шмелева, Н.Д. (Ed.), *Достоевский и современность. Материалы XV Международных Старорусских чтений 2000 года*. Старая Русса: Новгородский государственный объединенный музей-заповедник. Дом-музей Ф.М. Достоевского.
- Иванов, В.В., Топоров, В.Н. (1967). К семантической интерпретации каравая и каравайных обрядов у белорусов. *Ученые записки Тартусского университета. Вып. 198*. Тарту.
- Кардини, Ф. (1987). *Истоки средневекового рыцарства*. Москва: Прогресс.
- Касаткина, Т.А. (2001). «Идиот» и «чудак»: синонимия или антонимия. *Вопросы литературы* 2, 90-104.
- Касаткина, Т.А. (1996). *Характерология Достоевского*. Москва: Наследие.
- Клибанов, А.И. (1996). *Духовная культура Средневековой Руси*. Москва: Аспект Пресс
- Конрад, Н.И. *Запад и Восток: Статьи*. Москва: Наука, 1966.
- Левинсон, А.Г. (1994). От древнего ритуала – к городским гуляниям (генетический аспект функционирования карусели в русской народной культуре). *Сохранение и возрождение фольклорных традиций*, Вып. V, (pp. 2-99). Москва.
- Мейлах, М.Б. (1973). К вопросу о структуре куртуазного универсума трубадуров. In: Альт, В., Гаспаров, Б. (Ed.). *Труды по знаковым системам*. Тарту: ТГУ, 244-264.
- Мейлах, М.Б. (1975). К истолкованию образа средневекового поэта. *Историографический сборник*. Саратов: Изд-во Саратовского государственного университета.
- Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т.* (2003). (Под ред. С.А.Токарева). Т. 2. Москва: Директмедиа.
- Пушкин, А.С. (1956-1958). *Полное собрание сочинений. В 10 т. 2-е изд. Т. V*. Москва-Ленинград: Изд. АН СССР.

- Пушкин, В.Л. (1811). *О каруселях. Благородному Московскому собранию обоего пола сословию посвящает карусельного кавалерского собрания член Василий Пушкин.* Москва: Въ Типогр. Н.С. Всеволожскаго.
- Пыляев, М.И. (1885). Эпоха рыцарских каруселей в России. *Исторический вестник*, XXI, СПб., 309-339.
- Скафтымов, А.П. (1924). *Поэтика и генезис былин: Очерки.* Саратов: Изд-во В.З. Яксанова.
- Тертуллиан, К. (1850). *Творения Тертуллиана.* СПб.: В тип. морского кадет. корпуса.
- Федотов, Г.П. (1991). *Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам).* Москва: Прогресс, Гнозис.
- Фрейденберг, О.М. (1997). *Поэтика сюжета и жанра.* Москва: Лабиринт.
- Хейзинга, Й. (1992). *Homo ludens: В тени завтрашнего дня.* Москва: Прогресс, Прогресс-Академия.
- Чубинский, П.П. (1887). *Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.* Т. 3. СПб.
- Шейн, П.В. (1874). *Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний.* СПб.: Типография Майкова.
- Широкова, Н.С. (2005). *Мифы кельтских народов.* Москва: АСТ, Астрель, Транзиткнига.
- Dworakowski, S. (1964). *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Cz. 1, Zwyczaje doroczne i gospodarskie.* Białystok: Białostockiego Towarzystwa Naukowego.