

**Валентин Беленчиков, Ренате
Беленчикова**

**Пустыня в русской словесности
(семантика пустыни и её
трансформационные модели)**

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Linguistica Rossica 6, 7-63

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

*Ренате Беленчикова, Валентин Беленчиков**

**ПУСТЫНЯ В РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ
(СЕМАНТИКА ПУСТЫНИ
И ЕЁ ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ МОДЕЛИ)**

Пустыня – это сад Аллаха, из которого властитель правоверных удалил всю лишнюю людскую и животную жизнь, чтобы на земле было хоть одно место, где он мог бы бродить в одиночестве.

Арабская поговорка

1. ВВЕДЕНИЕ

Топос *пустыня* привлёк в последнее время пристальное внимание западноевропейских и особенно немецких учёных не только с религиозной, теологической точки зрения, но и как название своеобразного биома, как символ, метафора или мотив (ср. Lindemann, Schmidt-Emans 2000: 9–13)¹. В российской науке этот топоним рассматривался многочисленными учёными в контекстах отдельных авторов (Пушкин, Лермонтов, Тютчев, некоторые символисты²), а также в анализах русской духовной лирики. Диахронный и синхронный анализ данного топонима в его разных контекстуальных значениях, насколько нам известно, до сих пор отсутствует. Между тем, в русских художественных текстах понятие *пустыня* подверглось за столетия русской словесности таким семантическим трансформациям, что их анализ должен представлять определённый интерес как с лингвистической, так и с культурологической точек зрения. Не подлежит сомнению, что топоним *пустыня*, начиная с книжного, библейского употребления, носит символи-

* Магдебургский университет и Майнцкая Академия наук и литературы.

¹ В статьях сборника приводятся английские, немецкие, французские источники к теме.

² Соловьёв 1990: 237–238, 249; Лотман 1996: 795–800; Эткинд 1970 (Глава 1. Продолжение ч. 2. Контекст у Пушкина и Лермонтова); Гаспаров 1997: 17; Толстогузов 1998: 6–7; Hansen-Löve 1989: 179–180 и др.

ческий характер, то есть природный объект был «зашифрован» и с самого начала получил иносказательное значение.

В своей интерпретации понятия *пустыня* мы исходим из установок Х. Э. Керлота, что «все природные и культурные объекты могут наделяться символической функцией, подчёркивающей их сущностные качества таким образом, что они начинают поддаваться духовной интерпретации» (Керлот 1994: 64). В связи с этим, Керлот поясняет, что пустыня «представляет негативный пейзаж и относится к ‘области абстракции’, расположенной вне сферы существования, доступной только трансцендентальному восприятию» (Керлот 1994: 426).

Таким образом, в слове *пустыня* мы имеем универсальный символ, когда между ним и тем, что он представляет, существует очевидная внутренняя связь. Именно символическая функция *пустыни*, меняющаяся на разных этапах развития русской словесности, является ведущей в данной работе.

Пустыня как природное явление – это местность, исключительно враждебная человеку, где нет места ничему живому. Именно такой она представлена в индийских, христианских, исламских первоисточниках. Так, в Старом Завете, в Четвёртой книге Моисеевой говорится: «Зачем вы привели общество Господне в эту пустыню... это негодное место, где нельзя сеять, нет ни смоковниц, ни винограда, ни гранатовых яблок, ни даже воды для питья?» (20/4,5), т. е. речь идёт о безлюдной и безводной местности. Но одновременно пустыня получает символическое значение. Например, в книге пророка Исаии, слово пустыня употреблено 29 раз; при этом символический смысл понятия весьма уравновешенно соотносится с реальным. Образность намечена уже здесь: дважды пустыня выступает в аллегорическом смысле, трижды в качестве сравнения и, наконец, включена в знаменитую метафору: глас вопиющего в пустыне.

Семантическое расширение понятия *пустыня* уже имеется в библейских текстах определено контекстом: *пустыней* называется разоренная и покинутая на многие годы местность, разрушенный город; пророки угрожают обратить землю или город в пустыню, или пустыня представлена как место для откровения с Богом. (Речение *Глас вопиющего в пустыне* прочно вошло в русский язык с древнейших времён).

2. ОБ ЭТИМОЛОГИИ РУССКОГО СЛОВА ПУСТЫНЯ

Славяне Средневековья, встречающие старославянское слово **поустыни** в религиозных текстах, не ассоциировали с ним биом песчаной или каменной пустыни. Пустыня как природное явление, какой она представлена в индийских, христианских, исламских первоисточниках, была неизве-

стна русским; поэтому данное слово в первоначальной переводной литературе должно было наполняться другим содержанием. *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)* (1994: 557) указывает словоупотребление **поустыни** в двух значениях: 1) «пустынное место» (в глаголическом Синайском Псалтыре с XI века), 2) «пу’стынь» (отшелье) – в этом значении слово *поустыни* зафиксировано в Супрасльской рукописи, написанной кириллицей в северо-восточной Болгарии в середине XI века.

Старославянское слово **поустыни** (с основой на *i) мотивировано праславянским прилагательным **поусть** («пустой»), для которого, как считает Черных, «прямых и бесспорных соответствий в других индоевропейских языках почти не имеется». Некоторые учёные полагают, что оно восходит к индоевропейскому корню *raus- с суффиксом -t- на общеславянской основе (Черных 1993: I, 85; с отсылкой на Pokorny).

Фасмер (1971: 411) указывает на связь старославянского **поустыни** с древнегреческим словом *egemia* (ἐρημία), производным от прилагательного *ἐρημος*. Можно полагать, что и старославянское слово **поустыни** с его производящим словом **поусть** является словообразовательной калькой древнегреческого слова, производного от прилагательного *eremos* (ἐρημος). Как указывает Lindemann вслед за Jean Leclercq (1963: 8–30), ещё в наиболее древней греческой версии Старого Завета с 3 века до н. э. (Septuaginta) производные с древнегреческим корнем *erem-* (ἐρημ-) употребляются как регулярный эквивалент различных обозначений пустыни на языке Иврит, ср. производное *egemia* (ἐρημία) от *eremosis* (ἐρημωσις). А в Новом Завете словосочетание *eremos topos* (ἐρημος τόπος) стало центральным обозначением пустыни. В своих переводах библейских текстов на латынь ранние христианские проповедники (Tertullian, Hilarius и др.) употребляли именно это заимствование из древнегреческого (в виде латинского *eremus*), несмотря на то, что в это же время латинский язык имел и другие названия для разных значений слова «пустыня» (Lindemann 2000: 91).

Древнегреческое слово *egemia* (ἐρημία) зафиксировано греческими авторами в следующих значениях (ср. Дворецкий 1958: I, 661):

- 1) «пустынное место, пустыня» (Аристотель, Плутарх),
- 2) «степь» (Σκυθων, Sküthon, Аристофан),
- 3) «одинокость, уединение» (Аристофан, Еврипид),
- 4) «покинутость»,
- 5) «лишённость, отсутствие, недостаток»,
- 6) «опустошение, разорение».

Для нас особый интерес представляют первые три значения, поскольку они зафиксированы и для русского слова *пустыня* в разные периоды его исторического развития.

Соотнесение древнегреческого *egemia* (ἐρημία) с референтом *скифской степи* произошло, очевидно, ещё до связи его с библейским понятием. Не

углубляясь в исторические детали, отметим, что и в древнегреческом понимании слово *egemia* (ἐρημία) как название биома не обязательно связывалось с *песчаной* пустыней. Древнегречески-немецкий словарь Gemoll (1991: 327) для сочетания *skytheon egemia* (Σκυθέων ἐρημία) приводит переводной эквивалент «южнерусская степь» (*Steppe Südrusslands*). Такое же референтное соотношение можно найти и для определения *пустыни* в древнерусских источниках.

Первое включение слова *пустыня* в художественный текст фиксируется в «Слове о полку Игореве». Там мы находим слова: «Уже бо, братие, невеселая година вьстала, уже пустыни силу прикрыла» («Уж ведь, братья, невесёлое время настало, уже *пустыня* войско накрыла») (*Слово о полку Игореве* 1967: 49). Эта строка в многочисленных переводах и переложениях сохраняла свое первоначальное грамматическое и лексическое оформление, но толковалась по-разному. Вот что пишет О. В. Творогов к интерпретации сочетания «уже пустыни силу прикрыла»: «Образ этот архаичен как лексически, так и грамматически. Слово *пустыни* употреблено в рано исчезнувшей форме им. пад. ед. ч. для ряда слов на *-ни* (*княгини, гусыни и др.*) и в значении ‘незаселённое, пустынное место’ (а не ‘лишённая растительности равнина’, как в современном языке) (Творогов, 493), смысл образа понимали двояко. Одни комментаторы видели здесь отражение зримой картины: высокая степная трава ‘прикрыла’ трупы воинов Игоря. Другая точка зрения выражена, например, в одном из толкований, предложенных В. Н. Перетцем: ‘Кочевники одолели войско’ [...], или даже ещё более метафорично: ‘Уже степь нашу мощь одолела’ [...]» (Перетц, 220). Далее, А. С. Петрушевич комментировал эту строку так: «Здесь содержащее (*пустыня*) употреблено вм. содержимого, место вм. живущих в нём, *пустыни* (-ня) вм. пустынных обитателей, стало быть вм. половцев как сынов пустыни, степей»; а Л. А. Булаховский видел здесь опозитизированные, олицетворённые смыслы: «Сила для автора ‘Слова’ – эмоционально окрашенное понятие, относящееся к родному народу – Руси (в противопоставлении: *пустыни* – *половцы*)» (*Словарь-справочник «Слова о полку Игореве»* 1978: 137).

Значение «степь» указано и в *Словаре древнерусского языка* Срезневского (Срезневский 1895: 1734), где приводятся следующие значения для заголовочного слова **пустыни**:

- 1) «пустое, пустынное место»,
- 2) «пустыня, необитаемая местность»,
- 3) «степь» (с указанием названной уже строки из Слова о полку Игореве),
- 4) «уединенная обитель».

Можно полагать, что слово *пустыни* употреблялось в восточнославянском (древнерусском) языке независимо от распространения христианских текстов, а в религиозном контексте оно носило новое значение, первоначальное.

чально заимствованное при переводе литургических текстов с греческого языка на старославянский. Как указывает Срезневский (там же), именно это значение, «пустыня, необитаемая местность», зафиксировано в Остромировом Евангелии (1056) и других религиозных источниках.

3. СЛОВО ПУСТЫНЯ В СЛОВАРЯХ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО И РУССКОГО ЯЗЫКОВ XVIII–XIX ВЕКОВ

Значительным достижением в развитии словарного дела в XVIII в. является *Церковный словарь* П. Алексеева (Алексеев 1773–1776), который «явился своеобразной энциклопедией гуманитарных наук того времени» (*Словарь писателей XVIII века*, 1988). В словаре с указанием различного словесного ударения приводятся заголовочные слова **ПУСТЫ́НЯ** и **ПУ́СТЫНЯ** в следующем толковании: (1) «**ПУСТЫ́НЯ**, Место уединенное, необитаемое; степь, пустошь, страна отлученная от человеческого сожительства [...]». (2) **ПУ́СТЫНЯ**, монастырь отстоящий от города и жилья всякого, где по штату 1764 года положено быть строителю, или начальнику над монахами». Оба слова семантически близки друг другу, связаны сужением и спецификацией значения. Тем не менее, в дальнейшем мы будем считать их омографами, так как при семантической дифференциации и графическом совпадении они различаются словесным ударением. Далее, в этом же *Церковном словаре* зафиксированы сложные слова **пустынно-граждани́нь** («водворяющийся в пустыне; житель, обитатель пустынный, пустынный») и **пустыннолюби́вый** («склонный к пустынной жизни, к уединению»). Толкования даются без знаков ударения, но их семантическое значение позволяет вывод, можно полагать, что именно омограф **пусты́ня** послужил первым компонентом словосложения.

Семантические признаки «песчаной пустыни» в толкованиях слова **пусты́ня** и его производных совсем отсутствуют. То же самое можно сказать о *Словаре Академии Российской* (²1806–1822)³, далее – САР (1971), для составления которого *Церковный словарь* послужил одним из источников. САР (1971, V, 732) также приводит вышеназванные омографы: «**Пустьы́ня** Место необитаемое; степь. **Пу́стыня** Небольшая обитель в некотором расстоянии от обитаемых мест находящаяся». Но в данных толкованиях отсутствуют семантические компоненты, указывающие на религиозную функцию слов или конкретизирующие его («место *уединенное*, страна *отлученная от человеческого сожительства*»; «монастырь, строитель или начальник над монахами»).

³ Первое издание САР, составленное по гнездовому принципу под руководством Р. А. Дашковой, было переиздано в РАН, ср. САР (2001–06).

В отличие от прежних словарей, САР указывает к исходному слову пусты́ня целое гнездо производных (все приводимые ниже толкования взяты из САР): пустынный «уединенный»; пустынный «пустынножитель; живущий в пустыне; отшельник»; пустынный «к пустынножителю принадлежащий, свойственный»; пустынный «от сообщества отдаленный, пустыне приличный»; пустынный «жить в пустыне»; пустынножество «пустынное, безмолвное житие, состояние пустынного»; пустынножество «пустынное житие». Словообразовательная активность русского слова пусты́ня свидетельствует об актуальности в конце XVIII – начале XIX века в образованных кругах семантического поля «отшельничества».

Корни возникновения этого семантического поля в русском языке можно проследить в *Словаре русского языка XI–XVII вв.* (СРЯ XI–XVII 1995), где помимо отмеченных выше заголовочных слов из САР включены еще и другие слова с основой пустынь-, толкуемые через современный синоним или перифразу: пустынный в значении существительного «отшельник, пустынный», производные от пустынный, наименование женщины: пустынная «отшельница», пустынножить «пустынножить», пустынножество «лишение» (по словарю – калька с древнегреческого), сложные слова и производные от них: пустыннолюбивый (пустынолюбивый), пустыннолюбовный (по словарю – кальки с древнегреческого), пустыннолюбец «любящий пустыню, пустынные места, позволяющие уединиться для аскетических подвигов», пустыннолюбия (по словарю – семантическая калька с древнегреческого), пустынножитель (пустыножитель) «аскет, живущий вдали от людей, в пустынном месте, отшельник, пустынный», пустынножительный «относящийся к пустынножителю или пустынножительству». Очевидно, в конце XVIII в. эти слова уже вышли из употребления и не вызывали внимания составителей САР.

Для слова пусты́ня с более конкретным значением в САР зафиксировано только одно производное, относительное прилагательное: пусты́нский («к пустыне принадлежащий. *Пусты́нский строитель*»). Интересно, что само слово пусты́нь («Скит, небольшой монастырь в уединенном месте»), отмеченное в СРЯ XI–XVII (1995) как синоним слову пусты́ня, в САР совсем отсутствует.

СРЯ XI–XVII (1995) отмечает производное от слова пусты́нь: пусты́нька / пусты́нка с деминутивным суффиксом («скит, небольшой монастырь в пустынной, незаселенной местности, небольшой скит»). Возможно, что исторически слово пусты́ня понималось как результат обратной деривации от пусты́нька / пусты́нка, в то время как древнерусское/старорусское пустыни выходило из употребления; ср. пример: *Отшельник пусты́ньку построил* (Даль 1882: 542).

Словарь Даля (21880–82) содержит большинство названных производных с основой пустынь- (Даль 1882: 542). Более того, там даются

относительные прилагательные: «Пусты́нный, к пустыне относящийся; безлюдный, отшельный, одинокий. Пу́стынный, пу́стынский, к пу́стыни относящийся». От наименования лица *пустынножитель* приводятся производные на -ница, -ников, -ницын, «что лично их»; -ничий и -нический «к ним относящийся» и глагол пустынножить «жить пустынноком, чуждаясь людей, одиноко, или спасаясь в пустыне или пустыни» как синоним пустынноничать. Отсутствуют у Даля приведенные в САР пустыньство «лишение» (по словарю – калька с древнегреческого) и пустынноничествовати (возможно, что уже тогда носители языка ощущали несоответствие словообразовательной норме двойного суффикса *-нич- /е/ствова-*, не зафиксированного в современном русском языке, ср. данные обратных словарей).

В отличие от САР (1971), словарь Даля и последующие толковые словари русского языка включают и дифференцируют лексемы пусты́ня и пу́стынь.

Церковнославянское слово пу́стынь в православии подвергалось семантическому сужению: им стали называть уединенный монастырь, возникший в безлюдных лесах. В Энциклопедическом словаре Брокгауз/Ефрон (т. XXV, 1898: 810) даётся соответствующее толкование: «Прежде уединенный монастырь или Келья; теперь так называются иногда даже очень многолюдные монастыри, возникшие в безлюдных лесах или степях». Это толкование дословно повторяется в *Полном православном богословском энциклопедическом словаре* (1900: 1938).

Слово пу́стынь закрепилось как аппелятивная часть во многих именах собственных (напр., Оптина пу́стынь – название православного монастыря в Калужской области РФ). Словарь географических названий (Bräuer 1975: 459–462) фиксирует 21 название населенного пункта Пу́стынь и 122 имени населенных пунктов с составной частью пу́стынь (ср. также Пустыни Великие, Скит Троицкой Реконской Пустыни); очень частотными являются Пустынка, Пустынки, Пустынька и др. производные названия с корнем пустынь-.

Приведенное в САР (1971) пу́стыня в БАС (т. 3, 1959: 755) даётся как областной вариант слова пу́стынь. Оба варианта считаются устаревшими («Первоначально – уединённое место, где жил отшельник, позднее – монастырь, возникший на этом месте»), для иллюстрации даётся «Светозерская пустынь» в контексте произведения Ф. Достоевского. Первая часть толкования слова пусты́ня в БАС отражает значение биома, которое в настоящее время является основным номинативным, ср.: «Обширная засушенная область с небольшим количеством осадков, резкими колебаниями температуры воздуха и скудной растительностью // Безлюдное, пустынное место» (БАС, т. 3, 1959: 755). Производные от слова пусты́ня в более старом значении в БАС получают помету «книжное»:

пустынник, пустынища (книжн.), пустынический (книжн.), пустынножитель (книжн. устар.), пустынноительство (БАС).

Различие концептов, связанных со словом пусты́ня в разных дискурсах, частично отражается и в словарях: так, *Библейский (энциклопедический) словарь*, переведенный на русский язык (Nustrem 1996: 366) различает две одинаковые по форме леммы: 1) «евр. мидбар. Пустыня. Это слово обозначает пространства земли, лишённые жизни и растительности, каковы, например, описываются в Чис. 20: 5». Далее, приводятся библейские цитаты со словом пусты́ня и связанные с ними значения. 2) «Пустыня, где был искушаем Иисус. См. 'Колено Иудино'». Пусты́ня с ударением на втором слоге остается в классе второго склонения, а лексема со значением «келья, обитель» сохраняет ударение на первом слоге и входит в класс третьего склонения: пу́стынь.

Небезынтересным полагаем указать, что в древнерусском языке в устойчивых словосочетаниях в качестве синонима к слову пу́стынь выступала лексема затвор, ср. в *Словаре древнерусского языка (XI–XIV вв.)* (СДРЯ 1990: III, 51): затвор «вид монашества, затворничество», вълазити (въльзти) въ затворъ, а у Даля: идти в затвор, жить в затворе «затвориться в келью» (Даль 1980: I, 647). Даль рассматривает данное значение слова уже свободным и толкует его как «одинокое жилище отшельника, келья затворника». (2.) (о «семантике, мотиве и мифологеме») производных пустота, пустыня, пуца, ср. Czerwiński 2006).

Также внимания заслуживает, на наш взгляд, развитие в древнерусском и затем в русском языках двух словообразовательных гнезд с корнем *пуст-*. По нашим наблюдениям, эти гнезда опираются на два основных значения мотивирующего прилагательного, которые были зафиксированы уже в старославянском языке (ПОУСТЪ) и восходят к древнегреческому ἐρημος: 1) «пустой, пустынный, безлюдный», 2) «покинутый, одинокий, оставленный» ср. словообразовательные парадигмы: ... Ср. в САР (1971, V, 732) три значения прилагательного *пустый*: 1) «порожный, незанятый, ничего в себе не содержащий; не засеянный, не застроенный», 2) «тщетный, бесполезный», 3) неосновательный, не содержащий в себе смысла, связи, разума».

4. ПУСТЫНЯ В ДРЕВНЕЙШИХ РУССКИХ ТЕКСТАХ

4.1. «Житье и хождение Даниила, Русьския земли игумена» (1104–1107)

Переводы библейских текстов на славянские языки являются, вне сомнения, первопричиной интереса к *пустыне*, обозначающей место откровения с Богом. Именно с крещением Руси в 988–989 годах, по-

явлением переводов библейских текстов и первыми шагами христианизации русского народа зародилось и стало шириться стремление путешествовать к истокам библейских сказаний и святым местам. С большой уверенностью можно предположить, что пустыня как место, своего рода важнейшая ступень на пути к Богу, особенно интересовала русских паломников, не имеющих представления о подобном природном феномене.

Одним из первых русских паломников, совершившим путешествие в Палестину в 1062 году, был игумен Варлаам (Брокгауз 1897: XXII, 644). Но интенсивное движение паломничества на Руси в Иерусалим и на Синай началось – с некоторым отставанием стран Западной Европы – лишь в период Крестовых походов (1096–1270), которые, впрочем, считаются некоторыми учёными ничем иным, как массовым паломничеством (Брокгауз 1897: XXII, 643). Однако первые русские паломники не оставляли по разным причинам письменных свидетельств – описаний своих путешествий. Лишь в 1104–1106 гг. паломник – игумен Даниил составил «Хождение» в Святую землю (ПЛДР, XII, 628–629), в котором подробно описал путь в Иерусалим, и, что особенно было важно, с описанием „хожения” по пустыням. Само **хождение** или **хождение** означало, по Срезневскому, «движение» (Срезневский 1895: III, 1383) и его описание предназначалось в первую очередь в качестве пособия для последующих паломников. Отметим, что в западноевропейском христианском мире паломничество и составление путеводителей началось значительно раньше – ещё в IV веке (Брокгауз 1897: XXII, 643).

Игумен Даниил особое внимание уделил в своём «Хождении» описаниям пустынь вокруг Иерусалима, и это подтверждает тезис об особом интересе русских паломников именно к пустыне. Этот интерес к пустыне, описания её Даниилом существенно дополняли то представление о ней, которое первые русские христиане получали от чтения библейских текстов. Вслед за Даниилом ряд письменных свидетельств о своих путешествиях в Иерусалим оставили последующие русские паломники, но их описания пустыни в лучшем случае лишь повторяли «Хождение». Эти первые памятники русской словесности с описанием иерусалимских пустынь дали название жанру «хождений» в древнерусской литературе.

Свидетельства историков позволяют, однако, сделать вывод, что русские люди имели представление о реальной пустыне ещё до появления письменных источников: ко времени паломничества Даниила путешествия русских к святым местам были уже обычным делом. Так, Н. М. Карамзин подробно останавливается в своей «Истории государства Российского» на этом факте. Прежде всего, он высоко оценивает «Хождение» Даниила и добавляет: «Достойно замечания, что многие знатные киевляне и новгородцы находились тогда в Иерусалиме... Впрочем, быть может, что одно

христианское усердие и желание поклониться гробу Иисусову приводило их в Палестину: ибо мы знаем по иным современным и не менее достоверным свидетельствам, что россияне в XI веке часто давали Небу обет видеть её места святыя» (Карамзин 2003: 82). И вот что пишет также по этому поводу историк С. М. Соловьёв: «Мы встречали известия о страсти к паломничеству, к путешествиям во св. землю, распространившейся в описываемое время между русскими людьми; до нас дошло описание одного из таких путешествий, совершенного игуменом Даниилом» (С. М. Соловьёв 1988: 86). Но в целом, сведения о пустыне вряд ли имели большое распространение на Руси, прежде всего потому, что паломничество было сравнительно редким явлением для огромной территории Руси, сами же паломники стремились попасть в первую очередь в Иерусалим наиболее краткими и безопасными от разбойников путями, по возможности, минуя пустыни. Далее, мало кто оставлял, подобно Даниилу, письменные свидетельства о виденном в Святой Земле, сосредоточиваясь исключительно на главной цели опасного путешествия – городе Иерусалиме. В этой связи уже Даниил сделал замечание в начале своего «Хождения»: «Многие же, сходя в святой город Иерусалим и много хорошего не увидев, опять идут, стараясь пройти быстро. И этим путём нельзя пройти быстро и смочь толком рассмотреть все те святыя места в городе и вне города» (*Хождение игумена Даниила* 1980: 27).

Игумен Даниил оставил в своём «Хождении» несколько описаний пустыни. В главе «О пути в Иордан» он сообщает о каменистой пустыне: «Путь от Иерусалима к Иордану лежит через Елеонскую гору на юго-восток, и путь этот очень тяжёл, страшен и безводен. Ибо горы здесь высокие каменные... Тут многие люди задыхаются от зноя и гибнут – от жажды без воды умирают» (*Хождение игумена Даниила* 1980: 51). В главе «О лавре святого Саввы» он описывает места на юг от Иерусалима: «Место ведь то безводное, в горах каменных, и вся пустыня та суха и безводна. Только дождевой водой и живы отцы, находящиеся в пустыне той». В главе «О гробе Лота, находящемся в Сигоре» Даниил сообщает о местности около Вифлеема: «Есть к югу от Вифлеема монастырь святого Харитона на той же реке Афамской, вблизи от моря Содомского (Мёртвого моря – авторы) в горах каменных и пустыня вокруг него. Грозно и безводно место то и сухо» (*Хождение игумена Даниила* 1980: 75).

Даниил сообщает о точном местонахождении конкретной пустыни с указанием расстояния, особых трудностей и опасностей. Следует упомянуть, что исключительный успех путешествия Даниила был бы невозможен без помощи иерусалимского короля крестоносцев Балдуина. Даниил неоднократно описывает в «Хождении» встречи с Балдуином, в частности, воины короля сопровождали Даниила при его путешествии через пустыню к Тивериадскому озеру.

Неудивительно, что подобные описания в последующие десятилетия и столетия были редкостью, поскольку такие мероприятия русских паломников стали почти невозможными в связи с тем, что христианских паломников грабили и убивали османские завоеватели, которые постепенно продвигались на запад и север Европы, подчиняя своему влиянию бывшие греческие территории, особенно острова в Эгейском и Средиземноморском, а также Чёрном морях – пути русских паломников к Константинополю проходили через южные территории современной Украины, а затем через острова Эгейского моря, либо отчасти по его восточному побережью. Завоевание турками в 1453 г. Константинополя, в 1475 г. – Крыма и Приазовья, в 1513 г. – Молдавии и в 1526 г. современной Одесской области прервали на какое-то время пути русских паломников в Святую Землю. С завоеванием Константинополя турками в 1453 году сами хождения и вместе с тем описания становятся невозможными, и лишь в 1558–1561 годах купец Василий Позняков, уже как посланник царя, совершил путешествие в Иерусалим и на Синай и подробно описал не только религиозные святыни, но и природу Палестины, в том числе и пустыни. Его хождение служило, как и «Хождение» Даниила, не только пособием для паломников, но и любимым чтением в русском народе (Брокгауз 1897: XXII, 644–645); именно описания природы Палестины, Даниилом легли в основу последующих сообщений паломников, в частности Варсонофия (1461–1466), Василия Познякова (1558–1561), Ипполита Вишенского (1707–1714) и др. (Seemann 1976: 19–23).

Одну важную черту этих описаний следует упомянуть в связи с темой статьи: русские паломники относились ко всем реалиям Палестины, в том числе и к пустыне, с особым почитанием – как правило, они допускали лишь осторожное сравнение с русской природой, но тщательно избегали отрицательных характеристик. Так, в своём «Хождении» Позняков писал о природе Египта, что «не наши же там пустыни, в их пустынях нету ни лесу, ни травы, ни людей, ни воды» (*История русской литературы*, 1946: 513).

Из сказанного выше следует, что под понятием *пустыня* для русского человека крылись две угрозы: первая исходила от разбойников, вторая – это само враждебное человеку безжизненное место.

Вполне допустима мысль, что реальное представление о пустыне без каких-либо источников, в частности, без рассказов паломников, постепенно утрачивалось в русском народе. Понятие «пустыня», неизменно сопровождавшее русских при чтении религиозных текстов, заполнялось новым представлением, а именно теми реалиями природы, которые окружали русского человека – степи, леса, болотистые местности, бескрайние снежные просторы и т. д.

Можно предположить, что именно в XVI–XVII веках толкование слова *пустыня* расширилось в представлении русских паломников степными

пейзажами, поскольку их пути в Святую землю пролегали и через причерноморские степи. Определение причерноморских степей словом *пустыня* распространилось и в Западной Европе. Так, в словаре Крюница второй половины XVII века в статье „Wüste” («пустыня») находим: „In Europa findet man auch mehrere ausgedehnte und wenig kultivierte Strecken, z. B. im südlichen Russland zwischen der Wolga, dem Don und dem Dnjepr...” (Krünitz 1773).

Паломничество в России достигло своего апогея в конце XIX века. Если в конце XVII века число русских паломников достигало нескольких десятков, в 1859 году их было уже около 950, а в 1896 году 4852 паломника посетили Святую землю (Брокгауз 1897: XXII, 645). Однако, для огромной территории России, насчитывающей до революции 1917 года многие десятки тысяч церквей и монастырей, это количество было всё-таки не в такой степени значительным, чтобы сведения паломников о реальной пустыне оставались постоянно всеобщим достоянием.

На дифференцированное толкование слова и понятия *пустыня* глубокое влияние оказал тот факт, что с появлением светской литературы в России в середине XVII века и в особенности в связи с расколом русской православной церкви начали углубляться противоречия между двумя культурами в России, представленные в данной статье местом и функцией понятия *пустыня* в устном народном творчестве, с одной стороны, и в светской художественной литературе – с другой.

4.2. «Повесть о Варлааме и Иоасафе»

Остановимся прежде всего на устном народном творчестве как предшественном официальной светской письменности с середины XVII века. Закрепление слова и понятия *пустыня* в русском устном народном творчестве связано преимущественно не только с переводной «Повестью о Варлааме и Иоасафе», получившей распространение и у многих народов Европы (Лихачёв 1987: 352), но с притчами, взятыми из этой повести. Эта повесть, сообщающая о столь необычной для русского человека реальной пустыне, появилась в России на церковно-славянском языке в XII веке и являлась наиболее распространяемым произведением в России до XX века. Более известными в русском народе были отдельные эпизоды из этой повести, в частности, притчи об единороге, трёх друзьях. Установлено, что эти притчи пришли в Россию в литературной обработке из Западной Европы (Лось 1892, 527). Согласно разысканиям И. Лебедевой, в России имелось более 600 вариантов Повести, и «обращение к старым каталогам и описям монастырских библиотек и книжных собраний частных лиц показывает, что почти в каждом из них обязательно были списки Повести» (Лебедева 1985: 34).

Напомним кратко о содержании повести с эпизодами с пустыней: У индийского царя Авенира рождается сын, которому звездочёты предсказывают стать великим христианским подвижником; царь пытается противостать предсказанию; пустынный Варлаам, который узнает в пустыне о божьем промысле, проникает во дворец царя и наставляет Иоасафа в христианской вере; царь посылает слуг в пустыню на поиски Варлаама, но вместо него слуги встречают христиан-отшельников, мучают их и убивают; Иоасаф наследует царство, затем отказывается от власти и богатства и отправляется в пустыню на поиски своего учителя; он подходит к пустыне, два года ищет там Варлаама, находит его и после смерти своего учителя живёт в его пещере 35 лет.

Описание реальной пустыни и двухлетний путь в ней Иоасафа в поисках своего учителя сообщается в двух главах. О встрече Иоасафа с пустыней и вхождении в неё повествуется в главе XXXVII: «И тако путь крепко шьствовааша, в страну ту шьствовааше, идеже Варлаам пребывааше. Питашеся ис пустыня тоя. Ничтоже бо ношааше, токмо тый рубль. Напити же ся воды весма не имяше, безводней суши пустыни тый. Солнцу же къ полудню зело пригарающу, пути дръжася, жаждею страдааше, но жаждею-же къ богу имеаше, прохладжааше и обльгчааше жажду водную. Ненавистник же добру и завистникъ диаволь, не тръпя таковаго предложения его и любви къ богу, многое по пустыни възведе на нь искушенье... Тако убо многиа и различныя лютыя страдаю боряся и различныя люты не имать, доиде пустыня Сенаридския земля (Сенаарская пустыня – авторы), идеже Варлаам пребывааше, и ту воду обреть, пламень угаси жадный» (*Повесть о Варлааме и Иоасафе*, 1985: 259–260).

Затем в главе XXXVIII рассказывается о тех тяжких испытаниях, которые пришлось претерпеть Иоасафу: «Пребысть же Иосафъ две лете исполнь въ пучине пустынной, шьствуя и не обретаа Варлаама, богу тем образом крепкое помышление его и душевную добльсть искушая. Без покрова, зном жегом, и студению дручим, и безпрестани ища, яко некого скръвища, пребывая честнаго старца. Много же претръпе искушение и крамолы от неприязных духъ и многи претръпе глада, не имый зеленых брашень на пищу, яко и та суха суши пустыни и редко прозябааше. Но любовию владычнюю опалеема крепкая душа та и непобедимаа удобь тръпяше. Сего ради не погреси вышня помощи.

И скончавшемася двема летома, Иоасаф ища възлюбленаго Варлаама и молящася къ богу, и слъзы, яко реку, изливаа, глаголаше: «Покажи ми виноватого твоему разумению и толиких благъ бывшу мне, да не множеством грех моих излишиши мя таковаго добра, но сподоби мя видети его и равно с нимъ подвиг постнический положити...» (*Повесть о Варлааме и Иоасафе*, 1985: 260).

Как видим, пустыня характеризуется в Повести вполне в духе библейских текстов: бескрайнее пространство песков, палящий зной, отсутствие воды и пищи, искушение дьяволом. Затем в тексте Повести сообщается, что Иоасаф настолько проникся верой и любовью к Богу, что способен выдержать все лишения и страдания, доставляемые в пустыне. Лишь после двух лет безуспешных поисков Иоасаф обратился к Богу с просьбой помочь найти своего учителя Варлаама.

Данное обращение к Богу в Повести можно считать исходным материалом для последующего художественного оформления диалога между Иоасафом и пустыней и её олицетворения. В тексте заложена и аскетическая мысль, разрабатываемая в русской духовной лирике, особенно старообрядческой и сектантской: Иоасаф готов вынести все лишения ради приобщения к религиозному подвигу. Эпизоды в Повести – странствия Иоасафа по пустыне, обильные слёзы, обращение к Богу стали традиционным мотивом в стихах и песнях как в книжной литературе, так и в устном народном творчестве.

4.3. Мотив пустыни и Иоасафа в первопечатных славянских изданиях

Этот эпизод встречи Иоасафа с пустыней получил, по мнению А. Веселовского, впервые литературную обработку в литературах Западной Европы, откуда и пришёл в Россию (Веселовский 1879).

В России мотив Иоасафа и пустыни особенно интенсивно разрабатывался в устном творчестве и в письменных памятниках с середины XVII века, в период становления силлабического и силлабо-тонического стихосложения и связанного с ним расширения и обновления русской лексики. Естественно, что слово *пустыня* также переосмысливалось: его толкование существенно различалось от того, которое было в «Повести о Варлааме и Иоасафе». Это становление светской книжной словесности было обусловлено уже имеющимися устными и письменными традициями в России, а также западноевропейским влиянием через польско-украинские переработки (Веселовский 1896: 23–25). Напомним, что первое славянское книжное издание «Повести о Варлааме и Иоасафе» было осуществлено в 1637 году в Белоруссии; это так называемое Кутеинское издание, где впервые эпизод исхода Иоасафа в пустыню был представлен в стихотворном виде.

Издание Повести имело заглавие «Гистория албо правдивое выписане ст. Иоанна Дамаскина о житии стых. Прпд. отц Варлаама Иоасафа и о на-вернению Индиан». В Приложении к Повести была помещена стихотворная «Песнь св. Иоасафа, кгда вышел на пустыню», написанная на церковнославянском языке. Происхождение «Песни» осталось нераскры-

тым, но приписывается авторам южных (украинских) областей России (Кадлубовский 1915: 225).

В «Песне» воспроизводится вышеупомянутый эпизод из «Повести»: в ней говорится об исходе Иоасафа в пустыню, встрече с нею, приветствие ей и просьба принять его к себе; манифестируется отказ от всех благ царской жизни и заверение в своей стойкости к предстоящим испытаниям. Формально «Песнь» представляла собой нерифмованные досиллабические стихи», по мнению А. Панченко, как один из примеров перехода от «относительного силлабизма» к «равносложию» (Панченко 1970: 34).

В Кутеинском издании «Повести» впервые была зафиксирована существенная трансформация первичного значения пустыни, а именно: она олицетворяется, ведёт диалог с Иоасафом. Вне сомнения, эта трансформация еще раньше наметилась в устном народном творчестве и перешла в печатные издания, которые, в свою очередь, повлияли на последующее устное творчество, главным образом в духовной лирике и песне, то есть речь идёт о взаимодействии между рукописными и книжными текстами.

Этот тезис высказывал в своё время и А. Кадлубовский. Он писал: «Эти рукописные тексты начинаются обыкновенно воззванием: О прекрасная пустыня, Приими мя в свои частины... Связь их с «Песнью» несомненна: не только общая идея, но и многие выражения совпадают вполне...» (Кадлубовский 1915: 226). «Песня» не имела рифм, хотя автор стремился к равносложным строчкам.

Повесть была переиздана в 1680 году Симеоном Полоцким, который существенно расширил, по сравнению с Кутеинским изданием, её содержание и изложил её русским литературным языком XVII века (Сидорова 1982: 137–138). Симеон впервые предпринял попытку также и дальнейшего стихотворного изложения других эпизодов *Повести*. Так, его издание начиналось стихотворным же Предисловием к читателю, вторая часть книги была также написана стихами и носила название «Стихи краесогласные в похвалу преподобного отца нашего Иоасафа царя Индийского». Но, самое главное, к *Повести* была приложена стихотворная «Молитва святого Иоасафа в пустыню входяща» (Приложение 1). По мнению И. Лебедевой: «Стихотворные произведения Симеона Полоцкого о царевиче Иоасафе, равно как и 'Песнь' из издания 1637 г., не были единственными в XVII в. стихами на сюжет Повести о Варлааме и Иоасафе» (Лебедева 1985: 45). Здесь следует упомянуть, что стихотворные изложения *Повести* осуществлялись ещё в XIII веке на французском и немецком языках, а позже на итальянском и польском языках (Сидорова 1982: 136).

Содержание как *Песни*, так и *Молитвы* передаёт в основном эпизод из «Повести», в котором повествуется уход Иоасафа в пустыню: Иоасаф

оставляет богатство, идёт в пустыню на поиски своего учителя, пустынножителя Варлаама, молит Бога, проливая обильные слёзы, открыть ему место его пустынножительства. У Симеона в начале «Молитвы» Варлаам также обращается непосредственно к Богу, просит его принять к себе. Пустыня здесь ещё носит символический характер, она противопоставлена всему мирскому, через неё лежит путь к Богу, т. е., Симеон следует скорее тексту Повести, но, согласно своему отрицательному отношению к русскому народному творчеству, не устным источникам:

Боже Отче всемогущий,
 Боже сыне присносуший,
 Боже Душе параклите⁴,
 Многозарный⁵ миру свете,
 В трех лицах пребываяй,
 Существо си тожде⁶ знай,
 К тебе, грешный, притекаю,
 Многи слёзы проливаю,
 Благоволи мя прияти,
 Еже⁷ тебе работати,
 Донележе⁸ даси⁹ жити,
 Хощу твой раб выну¹⁰ быти.

(Приложение 1)

Как видим, Симеон в точности воспроизводит эпизод в «Повести о Варлааме и Иоасафа» – обращение Иоасафа после двух лет странствий по пустыне к Богу с просьбой показать ему место пребывания Варлаама; сохраняются эпизоды обилия проливаемых слёз и обращения к пустыне. Далее, содержание стиха Полоцкого возвращает к событиям, предшествующим встрече Иоасафа с пустыней, а именно: оставление Иоасафом мирской жизни со всеми её соблазнами, непреклонное желание служить Богу и полный страданий путь к Варлааму через пустыню и, наконец, благословение на обитание в пустыне:

⁴ Параклит (*греч.*: *παράκλητος*): утешитель.

⁵ Многозарный образовано от много+зарный; слово зарный по словарю Даля означает: подобный зареву, зарнице (Даль 1980: I, 627).

⁶ Тоже или тоеже, тоежь (церковнослав.) означает тоже, тоже самое, одно и то же (Даль 1980: IV, 410).

⁷ Еже или воеже (церковнослав.) слово чтобы, дабы (Даль 1980: I, 516).

⁸ Донележе в более старом написании донеле же означает: пока, пока не (Срезневский 1893: 703).

⁹ Даси 1 лицо от давати/дати южнорусское, теперь укр. слово (Гринченко 1907: I, 353).

¹⁰ Выну церковнослав. слово всегда, во всякое время, непрестанно (Даль 1980: I, 304).

С града гряду¹¹ во пустыню,
 Любя зело¹² в ней густыню¹³:
 Да ту един обитаю,
 Едину ти работаю.
 Да мя сей мир не прелщает,
 Любве к тебе не лишает,
 Ты ми изволь помощь дати,
 Во пустыне обитати...

Но затем в «Молитве» Симеона пустыня становится объектом откровения; она станет называться матерью и будет наделяться многочисленными эпитетами, усиливающими христианский смысл обращения, характерный для восточного христианства (на Западе пустынночество в это время уже отошло в историю):

Вся надежда моя в тебе,
 Ты спаси мя, живой в небе
 Ты же дебри и пустыни,
 Приими мя во густыни,
 Безмятежно в тебе жити,
 Богу живу послужити.
 Иду внутрь тя обитати,
 Ты мне буди яко мати....

«Молитва» Полоцкого была написана на церковнославянском языке восьмисложными силлабическими стихами, с женской рифмой. К слову пустыня были найдены синонимы: **густыня** и **частыня**. Церковнославянское слово **густыня**, по Срезневскому, идёт от перевода книг Ветхого Завета (Срезневский 1895: I, 611). У Даля оно толкуется как «чаща, густой лес, густая трава» (Даль 1980: I, 409). Слово в таком написании не удержалось в современном русском языке, но вошло в современный украинский язык, правда с ударением на последнем слоге (Словник української мови 1971: II, 199). Кроме того, в других вариантах стихов пустыня сопоставлялась с словом **частинна́**, являющемся синонимом слову **густыня**, также, по словарю Даля, обозначающему «чащу, густые заросли» (Даль 1980: IV, 583). Сравнивая эпизод в Повести о Варлааме и Иоасафе и диалог между пустыней и Иоасафом в «Молитве» Полоцкого, легко заметить, что и Повесть и диалог повторяют один и тот же эпизод из Повести о Варлааме и Иоасафе: приход Иоасафа в пустыню, его обильные слёзы и диалог с нею. Диалог между пустыней и Иоасафом ограничивался в устном

¹¹ Гряду́ от гряді́ (южнорусское теперь укр. слово) (Словник 1971: II, 185).

¹² Зело (церковнослав., прост.) весьма, очень, сильно, крепко, больно, дуже, много (Даль 1980: I, 698).

¹³ Густы́ня или гуци́на́ означает чаща, густой лес, густая трава (Даль 1980: I, 409).

стихотворном варианте Повести первоначально обращением Иоасафа к пустыне и односложным её ответом (Приложение 4). Диалог, как дидактическая составляющая, предназначался в первую очередь для потенциальных отшельников, являлся своего рода испытанием твёрдости в христианской вере. По мнению Кадлубовского «этот момент, требовавший особого напряжения духовных сил героя, наиболее решительный момент его жизни, по преимуществу привлекал тех поклонников аскетического идеала, которые воспевали подвиги царевича» (Кадлубовский 1915: 231).

Отклонения в *Молитве* Симеона от народного варианта, несомненно ему известного, сделаны намеренно. Эта *Молитва* писалась для царя, для которого вышестоящим мог быть только Бог; царь не должен нуждаться для своих откровений в посредниках как пустыня.

Вариант стиха, написанный Полоцким и перешедший затем в устное народное творчество под тем названием, сохранил все содержательные компоненты, а также размер и рифму: *жити-быти, ничтоже-боже, палати-обитати* и т.д. Вместе с тем, *Молитва* Полоцкого существенно отличалась от старообрядческих вариантов в силу идеологических взглядов автора. Далее, оба текста (письменный и устный) сохранили одинаковую внешнюю стихотворную форму: у обоих текстов строки почти равных размеров – 8 слогов в тексте Симеона и преимущественно 7–8 слогов; оба текста имеют глагольное окончание. Но оба текста отличает отсутствие рифм в *Пустыне* и наличие их в *Молитве*, причём одни и те же глаголы, завершающие строку в *Пустыне*, получают в стихе Симеона рифму: *жити-быти, жити-послужити, жити-укротити, жити-получити, будет-пребудет*. Глагольная рифма преобладает в стихе Симеона, он рифмует также и прилагательные (*всемогущий-присносущий*), существительные *пустыню-густыню, плоды-роды, злато-блато, спаситель-защититель*, а также существительные с другими частыми речью: *ничтоже-боже, палати-обитати, требе-небе, радость-сладость*. Функция пустыни в обоих текстах различна: у Симеона Иоасаф обращается к Богу перед входом в пустыню, в то время как в народной песне обращение направлено исключительно к олицетворённой пустыне.

В силу объективных и субъективных причин эти существенные отличия функции пустыни утвердились в первой половине XVII века. Олицетворённая пустыня стала одним из важнейших приёмов в старообрядческой поэзии, особенно в период после церковных реформ патриарха Никона, когда «непримиримым был антагонизм между старомосковской, грекофильской партией, с одной стороны, и латинствующими, с другой» (Панченко 1970: 24–25). Следует указать, что Симеон, как главный представитель силлабического стихотворства, был идейным противником старообрядчества, автором трактата «Жезл правления», выступал против

протопопа Аввакума, стремился создать на Руси новую прозападную культуру. В его биографической справке отмечается: «Для западника Полоцкого было характерно высокомерное, насмешливое отношение к самоучкам-раскольникам, как и вообще пренебрежение к русской ‘неучёной’ культуре» (Русская силлабическая поэзия 1970: 105).

Разработка Симеоном Полоцким стихотворного варианта мотива Иоасафа и пустыни не получила дальнейшего развития в светской печати и, как сказано выше, данный мотив стал излюбленным у старообрядцев и сектантов вплоть до конца XIX – начала XX века. Лишь к середине XIX века возник интерес к устному народному творчеству и появились собиратели былин, стихов, песен со всей России. Ниже рассмотрим трансформационную динамику понятия *пустыня* в духовной и светской лирике.

4.4. Мотив пустыни в духовных песнях

О русских духовных песнях и стихах имеется большая литература (Брокгауз 1893: 11; ЛЭ, 1930, 3; КЛЭ, 2). Наиболее глубокое исследование духовных стихов русского народа принадлежит философу Г. Федотову, опубликованное впервые в Париже в 1935 году (Федотов 1991). В своём труде Федотов справедливо рассматривает духовные стихи в контексте религиозности русского народа. При этом он указывает на три фактора, определявших историческое развитие русской религиозности: факторы времени, пространства и культуры. Если первых два фактора не требуют разъяснения, то точку зрения Федотова о русской культуре важно указать. По его мнению: «Фактор культуры вскрывает глубокую разобщённость – для последних столетий – между культурой церковной и светской, с одной стороны, между народом и интеллигенцией – с другой» (Федотов 1991: 12). Эта точка зрения на две культуры в русском обществе объясняет существенные различия в контекстуальном включении слова *пустыня* в русской светской и религиозной литературе.

Далее, Федотов дал определение духовным стихам: «Духовными стихами в русской народной словесности называются песни, чаще всего эпические, на религиозные сюжеты, исполняемые обыкновенно бродячими певцами (преимущественно слепцами) на ярмарках, базарных площадях или у ворот монастырских церквей» (Федотов 1991: 13). Этого определения придерживается и современная русская церковь (Митр. Иоанн 2003: 246).

В вопросе времени появления духовных стихов мнения учёных расходятся: некоторые относят их появление к XI веку, другие к более позднему времени. По мнению М. Сперанского, эти стихи возникли в конце XVI – начале XVII века «когда в консервативных кругах общества

аскетические идеи получают особенное распространение, тенденциозное применение в русской жизни под давлением борьбы с новыми (западными) формами жизни» (Сперанский 1917: 388). В современном русском православии зарождение духовных стихов относят к XV веку (Митр. Иоанн 2003: 246). Таким образом, духовные стихи появились задолго до начала силлабического стихосложения, а также до раскола русской церкви. Как правило, духовные стихи складывались на сюжеты и мотивы из библейских текстов; в виде исключения, они брались из переводной литературы (Алексей Божий человек, царевич Иоасаф). Авторство песен не установлено, но Федотов делает справедливый вывод, что «первоначальными авторами стихов должны были быть люди или книжные, или, по крайней мере, если не начитанные, то наслышанные в церковной письменности» (Федотов 1991: 14).

В свою очередь, в духовных стихах различают народные и книжные формы. Народные формы складывались в тонических размерах (как и былины), книжные же их формы связаны с силлабическими размерами. Стихи о царевиче Иоасафе и пустыне носят бесспорно книжный характер, их происхождение от Повести о Варлааме и Иоасафе не подлежит сомнению. Усиленное распространение стихов на мотив Иоасафа и пустыни получило в связи с расколом русской православной церкви при патриархе Никоне (1653–1656) и появлением старообрядчества.

Духовные стихи стали предметом пристального внимания после того, как славянофил П. Киреевский опубликовал в 1847 году 55 «Русских народных песен» (Киреевский 1986). В русском обществе это событие вызвало большой интерес, и во второй половине XIX – начале XX вв. в России появилось огромное количество сборников духовных песен и стихов украинского, белорусского и русского народов, собранных во многих губерниях России (Марков 2002: 1064–1069).

Остановимся прежде всего на стихе из собрания П. В. Киреевского, озаглавленном «Пустыня и Астахвей-царевич» (см. Приложение 2). Уже само искажённое имя индийского царевича Иоасафа подчёркивало отношение стиха именно к устному народному творчеству; по всей вероятности, автор был незнаком ни с написанием, ни с правильным произношением имени. (В собрании Бессонова встречаются следующие имена: Сафи, Иосафий, Есахвий, Ясахвий, Асафей, Осафий, Астахвей, Астафей, Исафий, Иосаф, Астахий и т.д.). Обращает на себя внимание тот факт, что само имя Варлаама в стихе отсутствует, содержание сосредоточивается на диалоге между Иоасафом и пустыней. В поздних старообрядческих и сектантских стихах и песнях происходит ещё одна трансформация понятия: имя Иоасафа в мотиве полностью исчезает, остаётся лишь пустыня в двух ипостасях – олицетворённая и как обозначение для

отшельнической обители. В свою очередь олицетворённая пустыня выступает в качестве собеседника и объекта «плача» или молитвы.

Отметим некоторые трансформационные особенности олицетворённой пустыни: ей отводится главенствующая роль (не случайно слово *пустыня* в названии стиха стоит первым); она выступает посредником между Иоасафом и Богом; она испытывает его в аскетизме; Иоасаф обращается к ней не за помощью найти Варлаама, как в Повести, а в поисках места для богослужения, т. е. пустыня получает новую функцию тем, что она включается в круг святых, равных библейским.

Остановимся подробнее на содержательных компонентах стиха из собрания П. Киреевского, характеризующих трансформированное, свойственное восточному пониманию христианства, толкование пустыни (Приложение 2). Стих начинается обычно обращением плачущего царевича к пустыне с просьбой впустить его. В нём пустыня наделяется эпитетами, которые отсутствуют в Повести: *мать, прекрасная, лесовая*. Стих делится на пять частей: это пять обращений Иоасафа к пустыне и четыре ответа ему пустыни. Обращение Иоасафа сопровождается, как правило, плачем:

Расплачется младой юнуш,
Сын Астахвей-царевич,
Перед матерью-пустынею стоя...

В этом обращении варьируются лишь эпитеты просителя: младой-младый и юнош-юнуш. Ответ пустыни также содержит повтор:

Отвещает мать-пустыня
Архангельским гласом:

Пятый ответ на обращение Иоасафа следует уже не от пустыни, а провозглашается свыше. В содержании стиха сохранились традиционные повествовательные мотивы обращения царевича Иоасафа к пустыне: отказ от царства, родного дома, богатства, царской пищи, прислуги. Но в текст стихотворения включены и «великие страсти», которые ожидают царевича в пустыне: полное отсутствие жизненных условий, одиночество. Последнее обращение Иоасафа полностью отходит от содержания Повести, и рисует типично русский облик пустыни:

А пусти мене, мати,
Да в лес погуляти.
Погуляю я, мати,
Я по темном по лесу,
Забавлять мене будуть
Яко лютой звери,
А втешать мене будеть
Поднебесная птица.

Внешняя структура текста стихотворная, и повторы, а также короткие строки стиха указывают на то, что он строился для песенного исполнения. В нём отсутствует рифма, как свидетельство досиллабического приёма стихотворства. Лексика стиха также подчёркивает его народный характер: вочи, сы, паче, пы, моркотно, есь, усе, уси, усякий и т.д. Вместе с тем, содержание стиха передаёт традиционные для книжной Повести содержательные компоненты, хотя одновременно оно включает и типично русские реалии, введённые в содержание раскольниками – гнилая колода, болотная вода. В этом варианте стиха его традиционный народный текст был дополнен реалиями более позднего времени авторами-раскольниками. На это смешение времени в структуре духовных стихов указывал А. Панченко: «Этот ‘умилённый’ жанр с его вольным безрифменным стихом, с прямым обращением к слушателям, с излюбленной в христианской литературе дидактикой особенно охотно культивировали в XVII–XVIII вв. старообрядцы. Не только многочисленные ‘плачи’ Иоасаф-царевича, Иосифа Прекрасного, стихи о русских князьях – святых Борисе и Глебе и другие традиционные темы, не только мотивы взыскуемого ‘пустынного жития’, но и резкие обличения разрабатывались в творчестве поэтов-старообрядцев» (Панченко 1970: 22).

Самое большое собрание стихов и песен с мотивом пустыни и Иоасафа представлено в сборнике П. Бессонова 1861 года – всего 35 стихотворных и прозаических вариантов; Бессонов включил в сборник как народные варианты, так и переработку С. Полоцкого, а также варианты переработок стиха Полоцкого старообрядцами и сектантами. В Предуведомлении к сборнику Бессонов указывал, что отбирал лишь наиболее полные, отличающиеся от других, варианты стихов и песен. Есть все основания полагать, что вариантов стиха об Иоасафе и пустыне было значительно больше. Бессонов провёл также различия текстов по происхождению и назначению; самая большая группа стихов (14) в его сборнике отнесена к народным источникам; три текста имеют преимущественно книжное содержание; три стиха содержат похвалу пустыне; 12 стихов охарактеризованы как плач и три текста стихов принадлежат к молитвенным. Из каждой группы нами отобраны по одному варианту (Приложение 3). Наибольший интерес для нас представляет первая группа текстов, содержащая наиболее обширный диалог между Иоасафом и пустыней (краткий диалог имеется также и в молитвенных текстах). В ряде вариантов духовного стиха о пустыне и Иоасафе он начинается с указания, где находится пустыня:

Во дальнейей во долине
Стояла прекрасная пустыня.

(Приложение 3/50)

Затем сообщаются дополнительные сведения о природных свойствах пустыни: ни в одном из стихов пустыня не представляется как песчаный или каменистый пейзаж; в русской отшельнической пустыне размещены «леса тёмные», луга и болота, туда приходит весна, в этой пустыне есть звери лютые, а весной поют райские птицы, есть и пища в русской пустыне, птицы и звери носят обобщённый характер (лютые и райские). Лишь в некоторых стихах вместо райских птиц появляется кукушка; функция её заключена в усилении искушения – кукушка выступает символом утраты своего гнезда, глубокой грусти:

Сын Асафей свет царевич!
Как приидет же весна красная,
Налетят же да с моря пташки,
Горе-горькия кукушки,
Оне станут коковати,
Жалобно будут причитати:
А ты станешь тосковати
И ты станешь слезно плакать...

(Бессонов 1861: 232)

Образ кукушки был заимствован старообрядческими авторами из традиционной русской народной поэзии, где кукушка символизировала женщину, тоскующую в одиночестве. Следует сказать, что образ кукушки являлся традиционным не только в русской, но и, в частности, южно-русской, сербской, польской поэзии (Костомаров 1872: 561). Как видим, старообрядческая русская пустыня преображалась как биом по сравнению с той, которую мы видели в Повести о Варлааме и Иоасафе.

Диалог между Иоасафом и пустыней далеко неоднороден в различных вариантах стихов; постоянно указывается происхождение Иоасафа, чем подчеркивается жертвенность во имя христианской веры. Но к этому традиционному указанию на происхождение Иоасафа добавляются новые компоненты, новые „страсти“. Перечень и представление „страстей“ варьируются; чем дальше друг от друга расположены места возникновения старообрядческого стиха, тем более значительны лексические и смысловые трансформации.

Почти во всех стихах с олицетворённой пустыней повторяется один и тот же мотив искушения:

В мене, в матери-пустыни
Жить тебе будет моркотно,
Есть гнилую колоду,
Пить болотную воду,
Носить черную ризу.

(Приложение 3/53)

«Гнилая колода» как пища и «болотная вода» для утоления жажды присутствуют во многих вариантах стиха о пустыне, т.к. этот мотив был понятнее других искушений для идущих в отшельничество; он не являлся гиперболой или художественным приёмом, а фактом реальной старообрядческой жизни, что подтверждалось свидетелями (Максимов 1913: 123–126). Вынужденные бежать от преследований правительства в недоступные уголки России, приверженцы старой веры не успевали зачастую взять с собой жизненные запасы и вели поневоле аскетическое существование. Стремление к аскетизму, восхваление его старообрядцами, а также и русской церковью объясняется тем, как русский народ представляет смысл своего существования: «Трудничество» – вот самое постоянное выражение, которым русский народ отмечает православную аскезу. «Трудник, трудничек, тружданик, труженик, тружельник» – так именует народ подвижников. «Со младости лет Богу потрудиться» жаждут герои русских духовных стихов» (Митр. Иоанн 2003: 248). Связь образа Иоасафа с аскетизмом в этом понимании, характерна для всех духовных стихов.

В ряде старообрядческих стихов о пустыне и пустынноиках прямо говорится о гонениях и необходимости скрываться; при этом пустыня символизирует мать, принимающей в своё лоно гонимых.

Потщися мя восприяти,
И буди мне яко мати,
Отъ смутного мира приеми мя,
Съ усердием въ тя убегаю.
Пойду по лесамъ, по болотамъ,
Пойду по горамъ, по вертепамъ.
Да где бы въ тебе водвориться.

(Приложение 5)

В ответ на все «страсти» Иоасаф заверяет пустыню, что он устоит перед искушением одиночества и просит пустыню погулять по тёмному лесу, где лютые звери будут утешать его, а райские птицы усладят его слух.

Как видим, реальная и неведомая песчаная или каменная пустыня превращается в русском сознании в знакомые русскому человеку пейзажные картины, но она остаётся символом аскетизма, как неотвратимого шага на пути к христианской вере. Испытание будущего отшельника завершается его согласием на все лишения; в конце диалога голос свыше дарует через пустыню Иоасафу золотой венец и разрешает жить в пустыне. Следует напомнить, что старообрядчество и сектантство затрагивало главным образом малоимущие или неимущие слои населения России; им не нужно было приносить в жертву состояние или лишаться благ жизни – их у них и не было; пустынножителство как постоянная борьба с голодом

и жаждой более всего была понятна (за небольшим исключением) ищущим веру обездоленным и гонимым.

Ряд духовных стихов содержит лишь похвалу пустыне, диалог в этих стихах отсутствует; Иоасаф восхваляет пустыню со ссылкой на Христа, ангелов, апостолов и пророков, пустыня в этих стихах возносится до символа божественного мира:

О прекрасная пустыня!
И самъ Господь пустыню похваляетъ;
Отцы во пустыняхъ скитались
И ангелы отцемъ послужили;
Апостоли отцевъ похвалили,
Отцевъ величали;
Пророци отцевъ прославляли
И вси святии отцевъ похваляютъ.

(Приложение 3/72)

В группе этих стихов нет и типично русских содержательных компонентов мотива пустыни: лесов, зверей, птиц. Очевидно, что источниками этим стихом служили эпизоды из библейских текстов. Некоторые варианты стихов об Иоасафе и пустыне представляют собой соединение прозаического и песенного текста устного народного творчества с книжным мотивом пустыни; причём в содержание включаются типично русские бытийные сцены в духе былинного эпоса:

«Идѣт Асафъ царевичъ на гулянье: на улицахъ дородные молодцы, красные девицы, молодья молодцы: поють, пляшутъ, забавляются; выкачаны сороковыя бочки вина, накрыты столы на целый город...» (Бессонов 1861: 237). Затем прозаический текст переходит в стих (по внешней структуре). Появляется новый мотив – пустыня открывается не каждому:

Съ того слова
Прошель Асафъ царевичъ въ пустыню:
Стоитъ пустыня заперта,
Никого въ ней нетъ;
Сталь отворять ее, не отворяется.

(Бессонов 1861: 238)

Функция пустыни в некоторых русских народных песнях наделена типично русскими деталями поучительного характера, напоминающими свод семейных отношений по Домострою. Так, в одном из стихов диалог завершается необычным требованием пустыни к Иоасафу идти по всему миру и проповедовать христианские нормы жизни:

И речеть ему распрекрасная мати пустыня:
 – Ты вставай, раба Божья человеце,
 – Ты пройди, раба Божья человекча, по всему миру,
 – Ты прославь, прославь, раба Божья человекча,
 – Чтобы въ середу платья не золили,
 – И чтобъ в пятницу пыли не пылили,
 – И въ пятницу должно́ спасатцы,
 – И въ воскресный день должно Богу молитцы,
 – И вы детей своих жидами не называйте.

(Приложение 3/54)

В стихах, которые носят характер молитвы или плача, пустыня выступает также в новой функции: она молчаливо выслушивает исповедь или плач Иоасафа, служит своего рода исповедником. Исповедь отшельника состоит из традиционных компонентов мотива и заканчивается типичными для молитвы словами:

Самого тя благодарю,
 Не отрини мя отъ себе,
 Молю, Творче, зело тебе!
 Небеснаго твоего царства
 И вечнаго ти кесарства
 Мене грешнаго сподоби
 Хвалу тебе воздавати
 И въ век тебе величати.

(Приложение 3/178)

В группу плачей и молитв Бессонов включил и «Молитву святого Иоасафа в пустыню входяща» Полоцкого с несущественными разночтениями, причина которых лежит в самом устном характере её распространения. Таким образом, старообрядчество пользовалось также и книжными источниками к мотиву пустыни и происходило определённое влияние печатных текстов на устное их распространение. В этой группе особый интерес вызывает стих, который, судя по помете в конце стиха, был записан самим Иваном Грозным в Ярославле (Приложение 3/69)¹⁴. Стих разделён на рифмованные двустишия, в ряде слов указывается ударение. Само слово *пустыня* рифмуется с рядом слов, включая и составную рифму: *пустыня-приими мя, пустыня не изжени мя*, дважды имеется *пустыня-густыню, пустыня-изми мя*.

Отношение данного стиха к группе плачей является условным, скорее его можно отнести к молитвенным, поскольку он имеет характерное для молитвы окончание:

¹⁴ Запись Иваном Грозным данного текста могла быть сделана в Свято-Введенском Толгском монастыре, где царь лечился и поправлялся от болезни в 1545 году.

Прежде бе и ныне и присно
И во вся веки веков, аминь.

Если данный стих действительно был написан Иваном Грозным в 1545 году и если уже тогда рифма была на такой высоте, то «Молитва святого Иоасафа в пустыню входяща» Полоцкого, написанная более 100 лет спустя, может быть с большой уверенностью отнесена к переделкам текста устного народного творчества.

Но, как видим, 'русская' пустыня сохранила некоторые черты библейской символики: это место для уединения и откровения, здесь отшельник подвергается искушениям, он должен выстоять физически и, главное, духовно. Но пустыня русского отшельничества получила ряд новых качеств: она обитаема, выступает помощницей и матерью пустычника. Экстатическая готовность русского к необычной аскетической жизни даже породила легенду об особом русском мирозерцании.

Вот что писал об этом в начале XX века один из крупнейших немецких исследователей западного и восточного христианства, А. Ф. Харнак: „Russische Einöde [...] ewiggrüne Tannen- und Fichtenwälder, silberne, stillfließende Flüsse [...] Immer steht vor seinen Augen die dunkle Wand der Wälder. Die weißen Birkenstämme mildern kaum den düster-ernsten Grundton dieser Landschaft. Der russische Einsiedler kennt nicht die gewaltige nächtliche Stille der endlosen Wüste. Im Gegensatz zu der eindrucksvollen Schönheit morgenländischer Wüsten liegt über der russischen Natur eine tiefe Schwermut und Trauer – sie ruft im Menschen keine mystische Verzückung hervor...“ (Harnack 1980: 168).

Вышеприведенные наблюдения показывают трансформационный путь превращения библейского символа пустыни к боготворимому месту аскезы, олицетворённой матери-пустыни и, наконец, к состоянию, когда символ пустыни становится компонентом русского народного мировоззрения. Как уже упоминалось выше, с середины XVII века образ пустыни и его функция в духовных песнях и в светской литературе пошли разными путями.

5. МОТИВ ПУСТЫНИ В РУССКОЙ СВЕТСКОЙ ПОЭЗИИ

5.1. Пустыня у Ломоносова

Появление и употребление слова *пустыня* в светской русской лирике следует, несомненно, связывать с именем Ломоносова, в произведениях которого оно употреблено в различных функциях. Ломоносов одним из первых российских поэтов обратил внимание на экспрессивный характер этого слова. Прежде всего, пустыня приводится им в качестве примера

склонения в «Российской грамматике» и затем в ряде стихотворений, где пустыня выступает как в прямом, так и в переносном значениях. Последнее употреблялось Ломоносовым, вероятно, не без немецкого влияния. Ко времени его пребывания в Германии там стали появляться словари, в которых данное слово фиксировалось как широко употребляемое в литературе. Так, по словарю братьев Гримм, процесс начала образного употребления слова *пустыня* относится к середине XVIII века: „In bildlichen und übertragener Verwendung erscheint das Wort nach wenigen älteren Ansätzen erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts“ (Donner 1997: 9). То же самое отмечает и другой источник, несомненно известный Ломоносову, лексикон Цедлера: „Im verblühten Verstande wird auch ferner durch das Wort Wüste ein recht elender, kümmerlicher und trübseliger Zustand angedeutet, darinnen die Menschen als in einer Wüsten leben. Solche Wüsten ist (sic!) Elend, Creutz und Trübsal, Jammer, Angst und Noth.“ (Zedler 1732–1754: 1413). Как видим, в словаре Цедлера даже рекомендуются контексты для возможного употребления слова *пустыня* в переносном значении – «жалкое, убогое и унылое состояние» человека. Здесь важно упомянуть, что А. Веселовский отстаивал в своё время точку зрения даже о более раннем влиянии книжности Западной Европы на Россию, и о вхождении в русский язык новых фактов, понятий, слов через юго-западные образовательные центры ещё задолго до Ломоносова: «Ближайший прототип её – польская образованность, но позади виднеется её настоящая вдохновительница, европейская цивилизация и вековая педагогическая практика» (Веселовский 1896: 23–24). Мы не останавливаемся на этой большой проблеме, пытаюсь лишь проследить путь слова *пустыня* в русской словесности.

Слово *пустыня* употребляется Ломоносовым в разных значениях: как природное явление в библейских текстах, переносное значение в разных контекстах, пустыня для определения южнороссийской степи, как экзотическое слово для рифмы. Рассмотрим многозначное употребление Ломоносовым слова *пустыня* в его поэтических произведениях. Так, в хрестоматийном отрывке «Оды на день восшествия на престол Елисаветы Петровны, 1747 года»: «Науки пользуют везде – Среди народов и в пустыне, В градском шуму и наедине, В покое сладки и в труде» (Ломоносов 1951: 115) пустыня противопоставлена городу, то есть, здесь это необитаемая местность. Слово *пустыня* включено здесь в контекст философской идеи победоносного шествия науки по планете. Это реминисценция на философские идеи немецкого ученого Лейбница о поступательном движении наук, в которой важная роль отводилась России, как звену между Европой и Америкой. (Веселовский 1897: 47). Философская идея Лейбница «круговорота наук» через города и пустыни оказала большое влияние, как известно, на внешнюю и внутреннюю политику Петра

Первого, т. е. ломоносовская пустыня в оде выступает экспрессивным средством выражения всемирности науки. Далее, пустыня у Ломоносова представлена как один из пейзажных компонентов русского ландшафта. Так, в более ранней оде «Первые трофеи его величества Иоанна III» находим:

В морях как южных вечной сток
От гор Атлантских вал высок
Крутит к брегам четвёртой части,
С корнем вырвав лес валит;
Пустыня, луг и брег дрожит,
Хотят подмыты горы пасти.

(Ломоносов 1986: 77)

Ломоносов одним из первых светских писателей употребляет слово **пустыня** для обозначения уединённого монастыря. В поэме «Петр Великий» изображается посещение царем знаменитого Соловецкого монастыря, который называется Ломоносовым пустыней (с ударением на втором слог):

Из каменных бугров воздвигнута стена,
Водами ото всех сторон окружена,
Его и воинов с веселием приемлет;
Стрельбе и пению пустыня крупно внемлет.

(Ломоносов 1951: 214)

Ломоносову, в образовании которого принимали участие архангельские поморы-старообрядцы, вне сомнения были известны их духовные стихи, а также обозначение ими словом *пустыня* обители, расположенной в уединённом месте. Любопытно, что Ломоносов, стремясь расширить контекстуальное употребление слова пустыня, включил его и в шуточное четверостишие:

Мышь некогда, любя святыню,
Оставила прелестный мир,
Ушла в глубокую пустыню,
Засевшись вся в голландский сыр.

(Ломоносов 1951: 291)

По всей вероятности, Ломоносов искал в данном случае благозвучную и экзотичную для того времени рифму к слову святыня и одновременно иллюстрацию к практике сочетания мужских и женских рифм как важной составляющей в его теории русского тонического стихосложения. Следует

отметить, что рифма „пустыня-святыня” стала традиционной в русской поэзии вплоть до символистов. Опыты Ломоносова с *пустыней* заложили основы разнообразного контекстуального включения данного слова и были успешно развиты в творчестве писателей и поэтов конца XVIII – начала XX вв., что и будет предметом нижеследующих наблюдений.

5.2. Пустыня как безлюдная местность (Державин, Глинка)

В первой половине XIX века, характеризующейся подъёмом общественного интереса к поэзии, новые образы, понятия, слова стали предметом особого внимания, причём особую роль стало играть семантическое расщепление, значений, в частности при помощи метафорического многообразия и слова *пустыня*.

При этом были углублены ломоносовские традиции обозначения словом *пустыня* российского ландшафта прежде всего в стихах Г. Державина и Ф. Глинки. Как и Ломоносов, они много путешествовали по российским просторам, получили представление о безлюдных российских местностях, в том числе особенно на севере. Так, свои впечатления о посещении Карельского края и водопада Кивач Державин воссоздал в стихотворении «Водопад» с конкретной характеристикой окружающей местности:

Пустыня, взор насупя свой,
Утёсы и скалы дремали...

(Державин 1957: 181).

Контекст стихотворения не вызывает сомнения в том, что ключевое слово *пустыня* здесь представляет безлюдную местность, но одновременно с богатой флорой и фауной, более того, с обильными водными источниками. Но трансформация *пустыни* в державинском стихотворении приобретает неожиданный для того времени оборот: водопад в пустыне ассоциируется с судьбой человека – это Потёмкин, который в другой пустынной местности, в причерноморских степях России:

Пространны области пустынны
Во грады, в нивы обратил...

(Державин 1957: 186)

Державин впервые расширяет семантические границы слова, используя его в звуковой инструментовке стихотворения *Соловей*:

Молчит пустыня, изумленна,
И ловит гром твой жадный слух...

(Державин 1957: 230).

Данный образ с пустыней носит явный оксюморонный характер (*молчит – гром*); эстетическое воздействие здесь усиливается экспрессивным сочетанием «жадный слух» поэта, который воспринимает умолкнувшую пустыню и громоподобное, разрывающее тишину пение соловья.

Вслед за Державиным и Глинка, используя тот же мотив водопада Кивач в описании карельского края, пользуется тем же образом пустыни для характеристики безлюдного края. Так, в поэме «Карелия, или Заточение Марфы Иоановны Романовой» (1830), Глинка называет пустыней безлюдные пространства Карелии:

Я проходил по сим хребтам,
Зелёным дебрям и пещерам:
Везде пустыня....

Затем, *пустыня* у Глинки, как и у Державина, также включается в звуковую инструментовку стиха, когда пустынное безмолвие края противопоставлено грохоту водопада:

Но что шумит?..
В пустыне шёпот
Растёт, растёт, звучит, и вдруг –
Как будто конной рати топот,
Дивит и ужасает слух!...

Как видим, здесь повторяется державинская звуковая семантика при воссоздании впечатления о водопаде Кивач. Но Глинка несколько расширяет семантику пустыни: шум четырёх каскадов водопада он соотносит с окружающими предметами пустынной местности карельского края и уподобляет водопад монументу:

Его зубристые хребты
Блестят – пустыни монументы...

(Глинка 1986: 143–157)

Пустыня в поэме Глинки лишена всякой символики, философских размышлений, монумент не получает дальнейшего поэтического обобщения. Но пустыня Глинки обитаема, она дала приют разным, людям, удалившимся от общества по различным причинам, не только для уединения и размышлений, или пророческих откровений.

Опыт художественного представления пустыни в творчестве Ломоносова, Державина и Глинки получил исключительно плодотворное развитие в русской поэзии XIX века. Само слово, благодаря экспрессивности, стало частью стилистических новаций в русском языке XIX века. Как

писал Г. Винокур: «Слова, входящие в эту стилистическую категорию, объединяются тем своим экспрессивным нюансом, который накладывает своеобразную субъективно-эмоциональную печать на любой предмет мысли, названный каким-нибудь из этих слов... Разумеется, в большом числе случаев этот словарь отражает не столько выбор слов поэтом, сколько выбор тем и мотивов. Но для нас существенно сейчас только то, что элементы этого словаря, независимо от той или иной их связи с предметами, которые ими обозначались, все равно получали соответствующий стилистический нюанс и тем самым становились словами 'поэтическими', настраивавшими читателя на элегическое восприятие уже одними своими словарными качествами» (Винокур 1941: 371–372).

Вслед за ним, анализируя русскую поэзию начала XIX века, Л. Гинзбург говорит о «словах-сигналах», «опорных словах», как принципе стиля, в котором и слово пустыня получает новое содержание: «Слёзы, мечты, кипарисы, урны, младость, радость – всё это тоже своего рода стилистические 'сигналы'. Они относительно однозначны (насколько может быть однозначным поэтическое слово), и они ведут за собой ряды предрешённых ассоциаций, определяемых в первую очередь не данным контекстом, но заданным поэту и читателю контекстом стиля» (Гинзбург 1974: 27).

В литературоведении этот стиль, восходящий ещё к Жуковскому и Батюшкову, определяется как «гармоническая точность», под которой подразумевалась «точность лексическая, требование абсолютной стилистической уместности каждого слова» (Гинзбург 1974: 28). Кстати, это определение было введено Пушкиным в его отзыве на анализируемую выше *Карелию* Глинки: «Он не исповедует ни древнего, ни французского классицизма, он не следует ни готическому, ни новейшему романтизму; слог его не напоминает ни величавой плавности Ломоносова, ни яркой и неровной живописи Державина, ни гармонической точности, отличительной черты школы, основанной Жуковским и Батюшковым» (Пушкин 1954: V, 75).

Следует подчеркнуть, что вышеприведенные наблюдения контекстуального употребления слова *пустыня* в светской поэзии во второй половине XVIII века характеризуют совершенно иные, по сравнению с духовной лирикой, пути семантического расширения слова. В творчестве поэтов XIX века образность слова *пустыня* достигла своего апогея.

5.3. Символ и мотив пустыни у поэтов пушкинской эпохи

Новационным для русской светской лирики начала XIX века стало интенсивное включение слова *пустыня* в контексты с философским содержанием.

а) В 1820-х гг. происходило, по словам Л. Гинзбург, «семантическое преобразование полученного в наследство лексического материала»

(Гинзбург 1974: 56). Впервые в русской лирике появляется и новое семантическое значение *пустыни*: как выражение бытия, мироощущения поэта, сопоставление внутреннего мира человека, романтического героя с тем гнетущим состоянием, которое, по представлениям поэта, создаётся в пустыне реальной. В. А. Жуковский впервые в русской поэзии ввёл данное метафорическое значение ‘пустыни’ в стихотворении *Песня* (1808):

В пустыне, в шуме городском
Одной тебе внимать мечтою...

(Жуковский 1958: 91)

и снова обратился к этому образу в поэме *Агасфер* (1851–1852):

...Мир,
В котором я живу, который вам,
Слепым невольникам земного, должен
Казаться дикою пустыней – нет,
Он не пустыня с той поры...

(Жуковский 1980: 411–451).

Следует отметить, что характерным для русской философской лирики данного времени было включение слова пустыня в контексты с отрицательной коннотацией. Это мироощущение, а вместе с ним и новые семантические вариации *пустыни* появились под влиянием немецкой поэзии (Ф. Шиллер) и идеалистической философии, прежде всего Ф. Шеллинга, его идей о «бесконечной и неделимой сущности природы» и «гармонии целого» (Шеллинг 1989: II, 46, 68). Философскую лирику пытались создать на этой основе представители московского *Общества любителей*, важнейшим представителем которого считается Д. Веневитинов. Характерным для его философской лирики является стихотворение *Веточка* (1823), в котором понятие пустыня занимает важное место в ряду образов-контрастов:

Плывет – все новое встречает,
Все незнакомые края:
Усеян нежными цветами
Здесь улыбающийся брег,
А там пустыни, вечный снег
Иль горы с грозными скалами.

(Приложение 6)

Образы данного стихотворения не являются оригинальным творчеством – это лишь отрывок в вольном переводе из поэмы Луи Грессе, французского поэта-пейзажиста. Веневитинову оказались созвучными сопоставления и контрасты оригинала, где слово *пустыня* играет важную роль в контексте

отражения сущности бытия. В оригинальной лирике Веневитинова пустыне отводится более глубокий философский смысл. Так, в стихотворении *Послание к Рожалину* (1826):

Когда б в пустыне многолюдной
Ты не нашёл души одной,
Поверь, ты б навсегда, друг мой,
Забыл свой ропот безрассудной.

(*Послание к Рожалину*).

Оксюморон «пустыня многолюдная» воплощает самую крайнюю точку ощущения одиночества поэта в обществе: поэт покинут бывшими друзьями, он обманут в своих мечтах и надеждах и разочарован не только обществом, но и в своей жизни. Философские стихи, связанные с образом *пустыни*, мы находим позже среди многих гениальных стихов Е. Баратынского, В. Одоевского, А. Пушкина, М. Лермонтова и Ф. Тютчева. Приведём несколько примеров к этому наблюдению. В лирико-философском стихотворении *Истина* (1823) Е. Баратынский, как и Веневитинов, выражает своё одиночество в обществе; мотив грусти и разочарования у него здесь воплощается вошедшим в поэзию объёмным сочетанием «пустыня бытия»:

О счастья с младенчества тоскуя,
Всё счастьем беден я,
Или вовек его не обрету я
В пустыне бытия?

(Баратынский 1957: 97)

Оппозитами выступают не конкретные явления или объекты, а философские понятия: истина, бытие, разум, жизнь, с одной стороны, и счастье, мечтания, жар жизни – с другой. В другом стихотворении *Приметы* (1839) Баратынский находит новую метафору пустыни:

В пустыне безлюдной
Он не был одним,
Нечуждая жизнь в ней дышала [...]

(Баратынский 1957: 177)

«Пустыня безлюдная» – это не оксюморон, скорее тавтологический оборот, хотя в стихотворении под оригинальным углом зрения показывается мироощущение поэта. Вместе с тем, Баратынский включает в слово *пустыня* художественное отражение северного пейзажа. С 1820 по 1825 г. Баратынский находился в Финляндии и в поэме *Эда* (1826) изображает этот

край (бывшая Россия), как раньше Державин и Глинка изображали Карелию, как пустынную местность:

Суровый край, его красам,
Пугаяся, дивятся взоры;
На горы каменные там
Поверглись каменные горы;
Синея, всходят до небес
Их своенравные громады;
На них шумит сосновый лес;
С них бурно льются водопады...

Уже пустыня сном объята...

(Баратынский 1957: 228, 231)

Оппозиция «пустыня – мир» появляется также в одном из ранних стихотворений Н. Некрасова:

Мир для тебя в пустыню обратится,
Его бежать, чуждаться станешь ты [...]

Сомнение (1839)¹⁵

б) Поэты-декабристы открыли (после Державина и Глинки) в 1820 гг. новые российские ландшафты, которые в их лирике сопоставлялись с пустыней – это Сибирь, куда многие из декабристов были сосланы на вечное поселение. Безлюдное края, бесконечные снежные пространства, суровая зима, трудные условия для жизни, а главное, отвержение от светского общества – всё это представлялось в образе пустыни. (Здесь следует отметить, что реальная, географическая, библейская пустыня служила своего рода эталоном для негативных пейзажных образов).

Наиболее частотное употребление пустыня для обозначения сибирских ландшафтов в поэме К. Рыльева *Войнаровский* (1825), где он описывает пребывание историка Миллера в Сибири и его встречу в 1736–1737 годах с героем поэмы, сподвижником Мазепы, сосланным в Якутск. В его поэме обилие не только употреблений слова *пустыня*, но и сочетаний с прилагательным *пустынный*: – *край пустынный, обитель пустынная, хижина пустынная, пустынные сии леса*; сама же Сибирь называется *пустыня отдалённая* или *пустыня – саван снеговой* (*Поэзия декабристов* 1950: 185–211).

¹⁵ Стихотворение Некрасова *Сомнение* было включено им в первый сборник стихов «Мечты и звуки», которые поэт уничтожил после пренебрежительной критики Белинского и не включал в собрания сочинений. Стихотворение цитируется по источнику из Интернета.

Образ Сибири – *пустыня* имеется также в стихах Кюхельбекера *Морена* (1832):

Развеялось всё – и мерцание дня
В пустыне глухой осветило меня!

и в стихотворении *На смерть Якубовича* (1846):

Так мудрено ль, что я в своей пустыне
Над Якубовичем рыдаю ныне?

(*Поэзия декабристов* 1950: 320, 340)

Державинская традиция изображения водопада в пустынной местности была продолжена декабристом А. Бестужевым-Марлинским в стихотворении *Шебутуй, Водопад Станового хребта* (1829). Поэт находит новый семантический нюанс для мотива водопада в пустыне: вслед за Державиным он также ввёл философские размышления над судьбой человека, падающего, подобно водопаду, с высоты своего положения. По всей вероятности, слово *пустыня* использовалось Бестужевым также при обновлении русской рифмы в стихотворении *Часы* (1829):

Где прах твой, полубог гордыни?
Твоя молва – оркан пустыни,
Твой след – поля напрасных сеч.

(*Поэзия декабристов* 1950: 529)

Новую семантику *пустыни* находим в элегическом стихотворении декабриста А. И. Одоевского *Два образа* (1832):

Светились две звезды, я видел их сквозь тучи;
Я ими взор поил; но встал девятый вал,
На влажную главу подъял меня могучий,
Меня, недвижимого, понёс он и примчал, –

И с пеной выбросил в могильную пустыню...
Что шаг – то гроб, на жизнь – ответной жизни нет;
Но я ещё хранил души моей святыню,
Заветных образов небесный огонь и свет!

(*Поэзия декабристов* 1950: 429)

Одоевский воспевает здесь два таинственных образа (по-видимому, женских) из своей прежней светской жизни, которые он сохранил в памяти во время сибирской ссылки. Новый образ в русской лирике *могильная пустыня* создаёт особую экспрессивность сдвоенной негативностью лексем – могильный и пустыня – в оппозиции к ушедшим красоте и счастью.

Поэт обратился к известной ломоносовской паре рифм *пустыню – святыню*, в которой второй компонент сочетания (*святыня*) характеризует высшие человеческие ценности.

Отметить следует и еще одну составляющую семантического поля *сибирской пустыни* в стихах декабристов, а именно, в отношении живого и неживого мира Сибири: *якут и юкагир пустынной* (Рылеев, *Войнаровский*, 1825); *поток пустынный* (Бестужев-Марлинский, *Шебутуй, Водопад Станового хребта*, 1829) и т.д.

Естественно, что малолюдная с жестоким климатом Сибирь была резким контрастом прежней столичной жизни декабристов. Вместе с тем, многочисленные и разнообразные вариации со словом *пустыня* и прилагательным *пустынный* на фоне сибирских пространств отражали в большей степени неприспособленность декабристов-аристократов к жизни в новых условиях и их душевное состояние, чем саму сибирскую действительность.

5.4. Символ и мотив *пустыня* у Пушкина

Известно, что мотив *пустыня* довольно часто употребляется в стихах Пушкина, и его место в творчестве поэта проанализировано в многочисленных работах, в том числе и философских¹⁶. Для нас интерес представляет вопрос новых нюансов в семантическом поле слова *пустыня* в его художественных текстах. Попытаемся охарактеризовать некоторые из них:

а) Пустыня противопоставляется ссыльным поэтом светскому обществу – приём обычный для его времени: «Тогда – не правда ли? – в пустыне, Вдали от суетной молвы...» (*Евгений Онегин*). Пушкинская пустыня в данных стихах это – «деревня, где скучал Онегин», которая удостаивается, как местность, высокой похвалы («прелестный уголок»). Своеобразие образа пустыни здесь заключено в отсутствии негативности у сравниваемой с пустыней местности; сельская *пустыня* воспринимается как место, где скучают без светского общества. Как видим, отсутствие светского общества воспринималось Пушкиным иначе, чем декабристами, что вполне объяснимо глубоким различием мест их ссылки.

б) Пустыня у Пушкина сопоставляется с душевным состоянием, также ставшее обычным приёмом. Вполне вероятно, что источником для такой функции пустыни послужила упомянутая выше философия Шеллинга и опыты Любоумдров. Обратимся к начальным строкам знаменитого стихотворения *Пророк* (1826): «Духовной жаждою томим, В пустыне мрачной я влачился...». Уже начальная строка указывает, что речь идёт

¹⁶ См. В. Соловьёв (1990: 223–273). Соловьёв анализирует смысл *пустыни* в стихотворении Пушкина *Пророк*; Толстогузов (1998: 67 и др.).

о таком гнетущем душевном состоянии, когда всё окружающее кажется пустыней. В стихотворении имеются реминисценции на пророческие книги (пророка Исаяи), сама пустыня здесь также пророческая, но она играет роль фона тому душевному состоянию поэта, которое сопоставимо с библейской пустыней. Эту функцию пустыни в стихотворении Пушкина раскрыл в своё время философ В. Соловьёв: «Всё то житейское содержание, что наполняет сердца и умы занятых людей, весь их мир должен стать для истинного поэта пустынею мрачной – более мрачною и пустою, чем та, в которой он влачится и которая даёт ему убежище от мнимой и суетной полноты жизни и внешнее условие для будущего утоления его духовной жажды» (Соловьёв 1990: 249).

в) Далее, новые семантические вариации образа пустыни находим также и в стихотворении Пушкина *Анчар* (1828). Пустыня в этом стихотворении почти ничего не имеет общего с пустыней реальной или пророческой; она помещена поэтом в другую природную зону (степи): поэт знал, что дерево анчар растёт не в пустыне, а в тропических лесах, что в пустыне не льют дожди и что тигр не является зверем пустыни¹⁷. Вместе с тем, местность, изображённая в стихотворении, не являясь пустыней, ассоциируется с ней, что создаётся рядом экспрессивных сочетаний: *раскалённая почва, жаждущие степи, мёртвая зелень, вихорь чёрный и тлетворный, песок горючий*. Очевидно, что функция пустыни в данном контексте заключается в создании конкретного настроения у читателя, особого восприятия идеи стихотворения.

г) Но у Пушкина есть и пустыня пророческая; так, в девятом стихотворении цикла «Подражание Корану» он следует изображению пустыни в библейских текстах:

И путник усталый на бога роптал:
Он жаждой томился и тени алкал.
В пустыне блуждая три дня и три ночи,
И зноем, и пылью тягчимые очи
С тоской безнадежной водил он вокруг,
И кладез под пальмою видит он вдруг.

(Пушкин 1954: 1, 409)

Слово *пустыня* и производное от него *пустынный* являются ключевыми и присутствуют в пяти из шести строф стихотворения. От строфы к строфе создаётся образ пустыни – место для пророков. Первая и вторая строфы воссоздают пустыню реальную, в которой очутился путник: безводное и безжизненное пространство, враждебное всему живому, что подчёркивается перечислением предметов, традиционно ассоциируемых с понятием

¹⁷ В Книге пророка Исаяи зверями пустыни указываются шакалы и страусы, а также лев. В символике пустыня ассоциируется со львом.

пустыня: пыль, зной, ослица, пальма, родник. Важно также указание на время блуждания – три дня и три ночи, что также ассоциируется с пророческой местностью.

В третьей строфе путник слышит голос в пустыне, она превращается в место откровения. И далее, в четвёртой и пятой строфах совершается чудо в пустыне: путнику возвращается молодость и жизненный оптимизм, а сама пустыня преображается в цветущий оазис.

В литературоведении традиционно указывается на идейный характер стихотворения, в частности, преодоление пессимизма после ссылки поэта в село Михайловское. Однако очевидно, что здесь демонстрируется в первую очередь великолепное владение словесным материалом для художественного воплощения философской мысли. Здесь следует упомянуть, что В. Соловьёв в анализе пушкинского *Пророка* указывает на символическое значение слова *пустыня* относительно душевного состояния поэта: «На поэтическом языке нельзя назвать иначе как пустыней и то осеннее уединение в глухой русской деревне...» (Соловьёв 1990: 239).

5.5. Пустыня у Лермонтова

Слово *пустыня* в стихах Лермонтова является наиболее частотным, по сравнению с другими поэтами пушкинского времени, причём эта частотность падает на 1837–1841 годы. Семантика пустыни у него не только существенно расширена, но и введены этим словом новые обозначения.

а) Прежде всего следует сказать, что Лермонтов первый и, пожалуй, единственный из поэтов своего времени (и не только) посвятил большое стихотворение пустынно-жителю и его обителю, в котором слова *пустыня/пустынь* употребляются в чисто русском значении, как «обитель отшельника»:

Оставленная пúстынь предо мной
Белеется вечернею порой...
Быть может, через много лет
Сия священная обитель
оставит только мрачный след...

(Лермонтов 1989: т. 1, 120–121)

Лермонтов специально оставляет ударение на первом слоге, подчёркивая то конкретное значение, которое придаётся слову пустыня; кроме того, он делает ещё и помету с указанием, что стихотворение было написано «На стенах жилища Никона»¹⁸.

¹⁸ Речь идёт о ските Патриарха Никона, расположенного недалеко от Новоиерусалимского (Воскресенского) монастыря. Опальный Патриарх Никон жил в ските в 1658–1664 годах и был похоронен там. В 1995 году монастырь и скит были возвращены Московскому Патриархату.

б) Далее, пустыня в стихах Лермонтова выступает в значении биома в стихотворении *Ветка Палестины* (1837):

И пальма та жива ль поныне?
 Всё так же ль манит в летний зной
 Она прохожего в пустыне
 Широколиственной главой?
 (Лермонтов 1989: т. 2, 14)

или в стихотворении *Три пальмы* (1839):

На то ль мы родились, чтоб здесь увядать?
 Без пользы в пустыне росли и цвели мы,
 Колеблемы вихрем и зноем палимы,
 Ничей благосклонный не радуя взор?...
 (Лермонтов 1989: т. 2, 34)

Подчёркивая перечислением предметного мира пустыни её реальность в этих стихотворениях, Лермонтов достигает тем самым более объёмного и глубокого воплощения философской мысли. Символика стихотворения *Три пальмы* вызывает ассоциации с Пушкинскими *Подражаниями Корану*, но лермонтовская философская идея облекается, на наш взгляд, в более глубокую и прекрасную художественную форму. Библейская пустыня присутствует в ряде стихов последнего периода творчества поэта «Пророк» (1841), *Когда в надежде недоступной, Утёс* (1841).

в) Пустыня у Лермонтова ассоциируется также с известной библейской метафорой – уподобление пустыне разорённого города или человеческого жилья за великие грехи, как, например, в *Книге пророка Исайи*, в отношении порочных городов, превращенных в пустыню. Так, в поэме *Аул Бастунджи* (1832) поэт в дважды повторенной строфе напоминает:

Сгорел аул – и слух об нём исчез;
 Его сыны рассыпаны в чужбине.
 Лишь иногда в туманный день черкес
 Об нём, вздохнув, рассказывает ныне
 При малых детях. И чужих небес
 Питомец, проезжая по пустыне,
 Напрасно молвит казаку: «Скажи,
 Не знаешь ли аула Бастунджи?..»

(Лермонтов 1989: т. 2, 305)

Напомним, что аул превращён в пустыню за прелюбодеяство и убийство – грехи из заповедей Бога Моисею.

г) Как и у других поэтов пушкинской эпохи, пустыня у Лермонтова противопоставлена светскому обществу, представляет собой мироушение поэта, удалённого от своего круга, или даже страны. Он углубляет и расширяет этот мотив, называя пустыней место ссылки, как, например, в стихотворении *Последнее новоселье* (1841), посвящённом возвращению праха Наполеона во Францию:

И грустно мне, когда подумаю, что ныне
Нарушена святая тишина
Вокруг того, кто ждал в своей пустыне
Так жадно, столько лет спокойствия и сна!

(Лермонтов 1989: т. 2, 71)

д) Пустыня как безлюдная местность вообще, соотносится с южно-российскими степями, или горной местностью особенно часто в кавказских произведениях поэта: *Последний сын вольности* (1831), *Измаил-Бей* (1832), *Сашка* (1839), *Беглец* (1838), *Ангел смерти* (1831), *И тихонько плачет он в пустыне* (*Утёс*, 1841).

е) Пустыней называются морские просторы в стихотворении *Графине Е. П. Растропчиной* (1841):

Так две волны несутся дружно
Случайной, вольною четой
В пустыне моря голубой...

(Лермонтов 1989: т. 2, 72)

или околоземное пространство в стихотворении *Когда б в покорности незнанья* (1831):

Но чувство есть у нас святое,
Надежда, бог грядущих дней,
Она в душе, где всё земное,
Живёт наперекор страстей;
Она залог, что есть поныне
На небе иль в другой пустыне»

(Лермонтов 1989: т. 1, 219)

или в знаменитом *Демоне* (1839):

Давно отверженный блуждал
В пустыне мира без приюта...
Твой образ был напечатлён,
Предо мной носился он
В пустынях вечного эфира.

(Лермонтов 1989: т. 2, 438 и 455)

ж) Особо следует остановиться на знаменитых лермонтовских строчках: «Выхожу один я на дорогу; Сквозь туман кремнистый путь блестит, Ночь тиха. Пустыня внемлет богу, И звезда с звездою говорит» (*Выхожу один я на дорогу*, 1841)¹⁹.

В контексте данной строфы лермонтовская пустыня как местность связана с предгорьями Кавказа, как и во многих его стихах, на что указывает слово «кремнистый» – соответствующий признак, характерный для реальной пустыни. Но, на наш взгляд, недостаточно было бы лишь отождествлять его пустыню с известным биомом и заменять высокохудожественное и традиционное для русского языка «пустыня внемлет», напр., сочетанием «земля внемлет». Строка «Пустыня внемлет богу» является гениальной реминисценцией на библейские тексты, в то время как она указывает на предназначение пустыни как места для пророческого откровения. Поэт лишает здесь пустыню поэтических украшений, она не имеет времени и пространства, в ней царит тишина; пустыня приготовилась слушать, она «внемлет», замерла в ожидании свыше и лишь «Звезда с звездою говорит». Нам неизвестно, что было в пустыне перед тем, когда и как наступило её молчание, свидетелем чему она была прежде, чем вызвано её безмолвие и какая тайна скрыта за этим. Не случайно затем, после строк второй строфы: «В небесах торжественно и чудно! Спит земля в сиянье голубом...», следует многоточие и переключение темы. Тем самым Лермонтов как бы вовлекает читателя в свой душевный настрой, в размышления над бытием.

Вышеприведенные наблюдения над поэзией Лермонтова далеко не исчерпывают палитру семантических нюансов со словом *пустыня* в контексте, но они подчёркивают исключительный интерес поэта к пустыне как слову и понятию, что, в свою очередь свидетельствует об его отношении к религии и, особенно, об особом душевном настроении.

6. ПУСТЫНЯ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Во второй половине XIX – начале XX веков два обстоятельства сыграли существенную роль в расширении семантического поля *пустыни* в русской словесности:

а) Во первых, в российском обществе возник большой интерес к духовной лирике. В 1848 году П. Киреевский впервые публикует 55 русских народных духовных стихов (Киреевский 1848: 154–226). Эта публикация

¹⁹ См. анализ данного стихотворения: Максимов (1969: 127–147); Ю. М. Лотман. *М. Ю. Лермонтов. (Анализ стихотворений)*. (Лотман 1996: 828–853).

выдержала многочисленные переиздания. Одновременно она положила начало сбору духовной лирики в различных областях России и открыла её образованным слоям другую культуру. Особенно многочисленные издания соответствующих материалов падают на последнее десятилетие XIX – начало XX веков²⁰. Ознакомление с ними показывает, насколько ипостаси пустыни как неотъемлемые атрибуты христианской веры были распространены по всей территории страны.

Естественно, что мотивы духовной лирики, в том числе и со словом *пустыня*, стали широко использоваться в творчестве русских поэтов и писателей второй половины XIX – начала XX вв. Так, в рассказе П. Мельникова-Печерского раскольник Гриша, герой одноимённой повести, поёт стих, являющийся одним из вариантов духовной песни с мотивом пустыни:

О, прекрасная мати-пустыня!
 Сам Господь тебя, пустыню, похваляет:
 Отцы по пустыне скитались,
 И ангелы им помогали...
 Прекрасная ты пустыня,
 Прекрасная ты раиня,
 Любимая моя мати!
 Прими ты меня, мать-пустыня,
 От юности моей прелестной!
 Научи меня, мати-пустыня,
 Жить и творить Божье дело!

(Мельников-Печерский 1963: 249–288)

Как видим, писатель включил в произведение духовный стих о пустыне, рассмотренный нами выше в качестве молитвенного варианта. В тексте упоминается о библейской пустыне, но обращение героя адресуется к другой пустыне – российской недоступной местности, где скрываются раскольники.

А. Майков, по высказыванию В. Соловьёва «один из главных поэтов послепушкинского периода» (Соловьёв 1896: 371), также существенно обогатил образность со словом *пустыня*. В стихотворении «Импровизация» (1856) он включил мотив пустыни при воссоздании поэтическим языком своих музыкальных впечатлений, расширив тем самым семантику *пустыни* сферой человеческих ощущений:

Но замиравшие опять яснеют звуки...
 И в песни страстные вторгается струей
 Один тоскливый звук, молящий, полный муки...
 Один какой-то вопль в пустыне беспредельной

²⁰ Ср. Дилакторский (1898: 183–186); Ильинский (1898: 485–487); М. П. Михайлов (1909); Можаровский (1906: 242–302); Смирнов (1907); Сперанский (1901); Успенский (1898: 178–181).

Звучит, зовёт к себе... увы! надежды нет!...
 Он ноет... и среди громов ему в ответ
 Лишь жалобный напев пробился колыбельный [...]

(Майков 1977: 470)

Насколько нам удалось установить, А. Майков первым в официальной поэзии воспел пустыню как убежище для пустынножителей. Его имитация духовного стиха с мотивом пустыни как обители была включена им в драматическую поэму «Странник» (1867). Майков воспользовался при этом сюжетом повести Мельникова-Печерского. В его поэме изображаются не раскольники, а бегуны, относящиеся к самому радикальному течению сектантов. Сектантская пустынь-обитель восхваляется обитателями:

Ох, миленький! В пустыньку б бог сподобил
 Укрыться! Там райское-то есть
 Веселие! Поют тебе там пташки!
 Пустынька вся нарядится цветами!

(Майков 1984: 20)

Но сектантская пустыня у Майкова более суровая, чем раскольничья: она трансформируется в объект искушения для будущего пустытника. Это искушение даже гиперболизируется: чтобы попасть туда, ему нужно совершить убийство и грабёж²¹. Лексика стиха, тщательно отобранная Майковым, подчёркивает его стремление отразить язык «второй культуры» России. В. Соловьёв высоко ценил поэму «по превосходному воспроизведению понятий и языка крайних русских сектантов» (Соловьёв 1896: 373).

б) Во-вторых, в 1847 году группа русских горных инженеров была направлена в Верхний Египет для разведки и разработки золота. Русские впервые попали в африканскую пустыню. Вот как описывает ее в книге *Путешествие во внутреннюю Африку* (СПб, 1849) руководитель экспедиции Е. Ковалевский: «Всё было мёртво кругом. Самый горизонт, на котором угасали лучи закатившегося солнца, горизонт бледный, безжизненный, казался только продолжением пустыни, а потому не было видно

²¹ В журнальных примечаниях к *Страннику* Майков писал: «Бегуны, иначе странники, иначе сопелковское согласие (по селу Сопелкам Ярославского уезда, где их корень) – так называется одна беспоповщинская секта, составляющая крайнюю точку отрицания в расколе ... Бегун должен все оставить, разорвать все общественные и семейные связи и жить токмо как 'Христов человек'. Это воззрение высказывает мой странник...» Здесь же указаны источники поэмы: *Исторические очерки поповщины* П. Мельникова (ч. 1, Москва, 1864), „Рассказы из истории старообрядства“ С. Максимова (СПб., 1861), „Песни, собранные П. В. Киреевским“ (вып. 4, Москва 1862, с. CXVIII–CXXXI), сочинения историка раскола и ортодоксального критика старообрядчества Н. И. Субботина и др. В: «Русский вестник» 1867, № 1, с. 20.

и конца ее. Переход от жизни к смерти разителен... На другой день пустыня явилась во всём ужасе разрушения и смерти. Остовы верблюдов и быков попадались на каждых десяти шагах, иногда чаще. Ни червяка, ни мухи, ни иссохшей былинки: как будто здесь и не было никогда жизни!...Ничего не видел я ужаснее в жизни!» (Ковалевский 1849).

Книга Ковалевского произвела большой резонанс в русском обществе; ее читали и похвально отзывались Л. Толстой, Ф. Достоевский, Н. Некрасов, А. Майков, И. Тургенев, И. Аксаков, В. Одоевский, Ф. Тютчев, Н. Лесков. Тютчев написал даже стихотворение «Памяти Е. П. Ковалевского».

Важно упомянуть обращение к мотиву пустыни в стихотворении *Одинокий, потерянный* (1860) в позднем творчестве Н. Некрасова:

... Одинокий, потерянный,
Я как в пустыне стою,
Гордо не кличет мой голос уверенный
Душу родную мою [...]

(Некрасов 1953: 276)

В данном стихотворении Некрасова под пустыней подразумевается тот вакуум, который образовался вокруг поэта после идеологических разногласий со своими сторонниками. Таким образом, мотив пустыни получил новое толкование. В поэме *Княгиня М. Н. Волконская* (1872) Некрасов возвращается к декабристскому мотиву *Сибирь-пустыня*: «В снежных пустынях суровой страны ... крест деревянный в пустыне ... в пустыне затерянный храм» (Некрасов 1953: т. 2, 224–225, 231). При этом у Некрасова существенное отличие от декабристской лирики проявляется в том, что мотив пустыни использован им в контексте гражданского пафоса: поэт воспекает мужество жён декабристов, скорбит о загубленных общественных идеалах. Философский мотив одиночества, в контексте которого пустыне отведена ведущая роль, находим в стихотворении Ф. Тютчева «Бессонница» (1873):

Ночной порой в пустыне городской
Есть час один, проникнутый тоской...

(Тютчев 1978: 312).

Впервые, насколько нам известно, в русской поэзии появляется образ «пустыни городской», который станет позднее традиционным у символистов. Как показывают приведенные наблюдения, русская поэзия XIX века, поэзия образованной части российского общества (в отличие от устного народного творчества), создала целую палитру образов со словом *пустыня*, усовершенствовала опыт, предложенный в своё время Ломоносовым.

7. К СЕМАНТИКЕ ПУСТЫНИ В СИМВОЛИСТСКУЮ И ПОСТСИМВОЛИСТСКУЮ ЭПОХУ

Образ пустыни с его многозначностью, способностью к семантическому расширению в различных контекстах нашёл исключительно благодатную почву в творчестве русских писателей и поэтов на рубеже XIX и XX веков, прежде всего, в лирике старших символистов²², а также и последующих поколений русских поэтов. Оно идеально соответствовало созданию новой поэтической семантики и обновлению русского поэтического языка. Пустыня тематизировалась в текстах разных жанров и разных контекстах: стихах, поэмах, рассказах, романах, путевых очерках и даже в научной фантастике (так, в научно-фантастическом романе В. Брюсова *Гора Звезды* (1895–1899) действие происходит в пустыне в Центральной Африке).

Немаловажную роль играл и тот факт, что многие поэты и писатели совершали поездки специально с целью лично увидеть и пережить впечатления от реальной пустыни. Так, поездку в Египет совершил в 1896 году М. Кузмин, В. Соловьёв посетил пустыню под Каиром в 1897 году²³, М. Волошин в 1900 году полгода провёл в туркестанской пустыне²⁴, И. Бунин объехал Египет и страны Ближнего Востока в 1907 году и написал многочисленные рассказы и стихи с мотивом пустыни²⁵, африканские путешествия совершал в 1909–1911 годах Н. Гумилев, К. Бальмонт путешествовал по Египту в 1909–1910 годах²⁶, Б. Лапин объехал в 1923 году Среднюю Азию.

Как известно, символисты ставили целью создать у читателя или слушателя особое настроение. При этом важнейшая роль отводилась семантическому расширению отдельного поэтического слова. Отдельное слово и словосочетание с ним должны были употребляться как в коннотативном, так и в денотативном значениях, кроме того, более пристальное внимание уделялось звуковому значению слова. Эти теоретические положения, а также практический опыт создавали обширные возможности в создании новых семантических оттенков слова *пустыня*. Остановимся на некоторых из них.

²² В своем обширном труде А. Hansen-Löve рассматривает функцию пустыни в творчестве символистов как превращение прежней «библейской (а затем мистической) метафоры [...] в исключительно отрицательно-нигилистическую оценку» (Hansen-Löve 1989: 179). Наши наблюдения опровергают, особенно в отношении подражаний символистов духовной лирике, названные тезисы.

²³ Как известно, впечатления об этом путешествии отражены в биографической поэме В. Соловьёва *Последнее свидание*.

²⁴ В 1900 году М. Волошин работал на строительстве железной дороги в Средней Азии.

²⁵ Рассказы И. Бунина, тематизирующие пустыню, составили книгу *Тень птицы. 1907–1911* (см. Бунин 1987: 499–586).

²⁶ Впечатления о пустыне отразились не только в многочисленных стихах, но и в ряде очерков, которые составили позднее книгу К. Бальмонта *Край Озириса* (Бальмонт 1914).

7.1. Пустыня мистическая (В. Соловьёв)

В поэме *Три свидания* (1898) В. Соловьёв, в своего рода иронической автобиографии, написанной в *Пустыньке*, воссоздаёт реальное событие своей жизни – посещение Египта и выход в пустыню на два дня в 1875 году. В поэме четыре раза употребляется слово пустыня: «В пустыне я – иди туда за мной»...; «Смеялась, верно, ты, как средь пустыни...», «Я всю тебя в пустыне увидал...», «В пустыне тишина» (В. Соловьёв 1991: 452–454). В 14 строфах Соловьёв передаёт свои впечатления от пустыни, встречу с бедуинами и ночёвку под открытым небом. Пустыня воссоздаётся им как реальное природное явление по личным впечатлениям. Это подчёркивается подбором лексики (*Сахара, бедуины, шейхи, шакал, жара днем и холод ночью*), которая достаточно ясно показывает, что речь идёт о пустыне пророков. Одновременно в пустыне В. Соловьёва происходят мистические явления:

И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

Эти два языковых выражения (реальность и мистика) пустыни снижены в своём значении самоиронией:

На запад солнца путь держал я к Нилу
И вечером пришёл домой в Каир.
Улыбки розовой душа следы хранила,
На сапогах – виднелось много дыр.

(В. Соловьёв 1991: 454).

Приём иронии, придающий негативный смысл денотату, вызвал неудовольствие его мистически настроенных друзей (В. Соловьёв 2000: 839). Вероятно, здесь наметилась допустимая граница в экспериментировании с образом такого слова и символа как пустыня.

7.2. Пустыня у Бунина

Слово *пустыня* и его производные (*пустынная земля, пустынный край* и т. д.) довольно часто употребляются уже в ранней лирике Бунина. Как правило, его пустыня лишена религиозной или философской символики; он не стремился расширить семантику слова в своих произведениях, как лирических, так и прозаических. Исследователь И. Бунина О. Михайлов подчёркивал, что Бунину была чужда «всякая поэтическая условность, переступающая границы реально-возможного...» (Михайлов 1987: 570). Бунин, выросший в Подстепье на Орловщине, включал первоначально в зна-

чение *пустыня* российские степи: «Пустыня, грусть в степных просторах» (1888), «Тишина пустыни...» (1896) и др. (Бунин: т. 1, 45, 69).

Слово *пустыня* как биом включалось Буниным в большое количество стихов, созданных позднее под впечатлением Корана и поездки в Египет. Бунин воссоздавал обыденной лексикой свои впечатления: «В пустыне раскалённой мы блуждали...» (*Столп огненный* 1903–1906), «Был Авраам в пустыне...» (*Авраам*, 1903–1906), «И я в пути, и я в пустыне...» (*Белые крылья*, 1903–1906), «Духи над пустыней пролетали...» (*Магомет в изгнании*, 1906), «...Древние стоянки В пустыне, в зное, на песках...» (*Пестреют пестрокрылые чеканки...*, 1907), «Дыханием костра Дул ветер из пустыни» (*Александр в Египте*, 1906–1907), «Внимает им, быть может, только Дух среди камней в пустыне Иоанна» (*Иерихон*, 1908) и т. д.²⁷

Тщательно отобранная лексика конкретного стиха (или рассказа) Бунина характеризует этот тип биома в мотивах с конкретными легендарными именами из Корана или Библии, историческими лицами или героями, пророками, святыми, описывает исторические места, многочисленные памятники в пустынях. Лишь изредка значение слова *пустыня* переносится им на морские просторы: «не ветер ли среди морской пустыни?» (*У берегов Малой Азии*, 1903–1906) или на унылое снежное пространство России: «О великой, о белой, о древней, О безлюдной пустыне...» (*Снег дымился в раскрытой могиле...*, 1916). В отдельных случаях описание пустыни выступает у него на первый план, как например, в рассказе *Пустыня и дьявол*, или в стихе «На обвале», в котором также пустыня связывается с дьяволом. Вместе с тем, пустыня Бунина не негативный образ, она лишь как неотъемлемый элемент бытия, без патетических угроз, кары всевышнего, но и без приукрашивания. Тем не менее, Бунин находит в настоящей пустыне черты прекрасного, возвышенного: «На одном из скатов за Вифанией мы останавливаемся, очарованные. Воздух так прозрачен, точно его совсем нет. И пустыня, каменным волнистым морем падающая к Иордану, кажется так мала! Как серебристо-голубой туман – далёкая и неоглядная долина Иордана» (Бунин: т. 3, 562–563). После революции в России, в эмиграции, Бунин, возможно один раз нарушает свои поэтические установки и употребляет метафорическое значение *пустыни* в стихотворении *Изгнание* (1920):

Темнеют, свищут сумерки в пустыне.
Поля и океан...
Кто утолит в пустыне, на чужбине
Боль крестных ран?»

(Бунин 1987: т. 1, 413).

²⁷ Указания на стихотворения И. Бунина приводятся по изданию: *Собрание сочинений в шести томах*, т. 1, Москва 1987.

7.3. Пустыня у Брюсова

Особо следует остановиться на творчестве В. Брюсова, поскольку в программных статьях 1890-х гг. об обновлении русского поэтического языка ведущая роль отводилась семантической особенности отдельного слова. При этом предполагалась трансформация его первичного значения, на первый план выводились многообразные ассоциации, которые возникают у человека от особого включения конкретного ключевого слова в контекст. Об этом новом осмыслении ряда образов Брюсов писал в 1894 году: «Связь, даваемая этим образам, всегда более или менее случайна, так что на них надо смотреть как на вехи невидимого пути, открытого для воображения читателя» (Брюсов 1961: 717). По Брюсову, слово должно особым образом сочетаться с другими словами, чтобы создавать неполную определённости, то есть такое восприятие текста, когда у читателя возникает адекватное поэту настроение. С. Гиндин формулирует этот пункт брюсовской программы так: «Наряду с неполной определённости важнейшим для новой поэзии принципом перестройки семантической структуры произведения является субъективизация изображения, при которой явления внешнего мира подаются исключительно через призму авторского впечатления от них» (Гиндин 1993: 108)²⁸. Расширение семантического поля *пустыни* должно было осуществляться благодаря включению данного слова в другие семантические поля, новые ассоциативные ряды. Именно это подчеркивала, анализируя ассоциативность русской поэзии конца XIX – начала XX века, Л. Гинзбург в конкретизации соотношений текста и слова в «новой поэзии»: «Очевидно, надо говорить не о подтексте, но о тексте в его реальном семантическом строении, о контексте, определяющем значение поэтических слов» (Гинзбург 1974: 357).

Брюсов рассматривал слово как таковое (*пустыня* относилась к ключевым словам) в ином аспекте, чем его употребление у предшествующих классиков: денотат, по его теории, должен был обогащаться ассоциативными рядами и создавать у читателя настроение неопределённости, недосказанности. Обратимся к раннему стихотворению Брюсова *Опять сон* (1895)²⁹, в котором иллюстрировалось новое отношение к слову:

Мне опять приснились дебри,
Глушь пустынь, заката тишь.
Желтый лев крадется к зебре
Через травы и камыш...

(Брюсов 1961: 80)

²⁸ Основой данной работы С. Гиндина послужили ранее неопубликованные незавершенные рукописи В. Брюсова к теории символизма в 1890 годах, которые существенно корректируют предшествующие оценки теории и практики раннего символизма.

²⁹ Стихотворения В. Брюсова цитируются по изданию: Брюсов 1961.

В стихотворении обращает на себя внимание обилие образов, создаваемых словосочетаниями. «Глушь пустынь» – метафорическое сочетание в поэзии не новое, оно уже употреблялось в стихе И. Никитина *Русь* (1851) для обозначения снежных просторов северной России. По словарю Даля *глушь*, производное от *глухой*, означает «безлюдное, глухое место». Вместе с тем, многозначное слово *глушь* семантически связано со слухом, звуками, тишью, а также понимается как «захолустье».

Слово *глушь* заменяет у Брюсова, по всей вероятности, ставшее традиционным слово *безмолвие*, а сочетание «глушь пустынь» можно воспринимать как метафору, не имеющую конкретности; это пустыня, лишённая пространства и освобождённая от традиционных значений. Брюсов не преследовал какого-нибудь глубокого идейного или философского смысла, как предшествующие классики, когда включал в ряды образов также и образы со словом *пустыня*. Это слово у него скорее элемент экзотики, к которой он обращался под влиянием французских символистов, приглашая уйти от реальности в мечту. Цели Брюсова служила и звуковая инструментовка: скопление шипящих в вышеприведённом стихотворении – *глушь, тишь, жёлтый, камыш*, или рифма в стихотворении *Моя мечта* (1895):

Моей мечте люб кругозор пустынь,

Она в степях блуждает вольной серной,
Ей чужд покой окованных рабынь,
Ей скучен путь проложенный и мерный.
Но встретив Холм Покинутых Святынь...

(Брюсов 1961: 83)

Интерес представляют опыты Брюсова с рифмой: *твердыни – в пустыне* («В дни запустений»); *слишком синей – царственной пустыне* («Ангел бледный»); *прах твердыни – среди пустыни* («В разрушенном Мемфисе»); *безмолвие пустыни – два образа святыни – с надменностью гордыни – не стертые доныне* («Скала к скале...»); *обнажённую пустыней – беспощадно синий* («Луксорский обелиск») и т. д. Далее, слово *пустыня* включается Брюсовым в стихотворения различных размеров: с четырёхстопным хореем, пятистопным ямбом и в сонеты.

7.4. Пустыня у Бальмонта

Особо важно остановиться на функции пустыни в поэзии Бальмонта. Как в стихах, так и в прозе, он обращался к образу пустыни так часто, как никто из символистов старшего поколения. Бальмонт одним из первых символистов ввёл в 1890-х годах слово *пустыня* и сочетания с ним в своё творчество – еще задолго до своих путешествий в египетские пустыни,

и этот образ оставался неизменно одним из ведущих в его творчестве. В 1897 году Бальмонт создаёт цикл стихотворений *Звезда пустыни*, где пустыня является тем центром, от которого веером расходятся возникающие у поэта ассоциации и построенные на них настроения. Образ пустыни в воображении Бальмонта символический, лишь в 1910 году он увидел реальную пустыню. Каждый стих цикла написан другим размером: 5-стопным ямбом, 4-стопным дактилем, 3-стопным анапестом, сверхдлинным с внутренней цезурой 5-стопным амфибрахийем, 4-стопным амфибрахийем, 4-стопным анапестом. В каждом из семи стихотворений цикла ключевое слово взято из семантического поля *пустыни*: *пески, пространство, родник*. В последнем стихотворении цикла наиболее отчетливо выражены условность и расплывчатость образов пустыни:

И там, где пустыня с лазурью слилась,
Звезда ослепительным ликом зажглась.
Испуганно смотрит с немой вышины, –
И вот над пустыней зареяли сны.

Донёсся откуда-то гаснущий звон,
И стал вырастать в вышину небосклон.
И взорам открылось при свете зарниц,
Что в небе есть тайны, но нет в нём границ.

И образ пустыни от взоров исчез,
За небом раздвинулось Небо небес.
Что жизнью казалось, то сном пронеслось,
И вечное, вечное счастье зажглось.

(Бальмонт 1990: 79)

Мелодичность стиха, принесшая Бальмонту славу, достигается здесь как размером (4-стопный амфибрахий), так и отбором лексики, ключевых слов-образов, аллитерацией: в первых двух строчках: ла-ли-ла; ле-ли-ла; ассонансами во второй и четвертой строчках третьей строфы не-не-не; ве-ве. Поэт наделяет пустыню цветовыми, зрительными, звуковыми, пространственными признаками. Стихотворение насыщено типично символистскими словосочетаниями: *ослепительный лик, немая тишина, гаснущий звон, свет зарниц, небо небес, вечное счастье*, которые также призваны создавать настроение. Хотя лексика всего стихотворения содержит слова из семантического поля реальной *пустыни*, всё же в конце пустыня оказывается мистическим явлением, сновидением, призрачной мечтой.

После посещения египетской пустыни Бальмонт описал её в ряде очерков (*Край Озириса*, 1914) и стихотворений, но воспринял её отрицательно: *Прекраснее Египта наш Север* (Бальмонт 1983: 282), «Зачем, о царственный, в веках текущий Нил, В пустыню жёлтую меня ты заманил» (Бальмонт 1983: 283).

7.5. Пустыня у Блока

У А. Блока образ пустыни представлен в основном в контекстах с философским смыслом – образность, намеченная в творчестве поэтов начала XIX века. Жизнь, как пустыня, существование, бытие сопоставляется с пустыней; и такие настроения были характерны для поэзии раннего Блока: «Я ношусь во мраке, в ледяной пустыне...» (1898), «Жизнь, пустыня, бесплодна» (*Жизнь, как загадка, темна...*, 1898), или «Годов умчалась череда, – Повсюду мёртвая пустыня...» (*Какой-то вышний серафим...*, 1899) (Блок 1960: т. 1, 333, 375, 436).

8. Подражания духовным песням в конце XIX – начале XX вв.

В конце XIX – начале XX веков в русской поэзии появляются подражания духовным песням и стихам. Остановиться следует, прежде всего, на стихах М. Кузмина, который вышел из семьи старообрядцев, воспитывался в старообрядческом духе и долгое время проживал в скитах Поволжья и Олонецкой губернии. В его цикле «Духовные стихи» (1909) имеется одно стихотворение, специально посвященное мотиву ухода юноши в пустыню и обращения к ней с просьбой принять его на подвижничество, то есть смотренный выше мотив старообрядческой поэзии (*Стих о пустыне*, 1903):

Я молодой, я бедный юнош,
Я Бога боюсь,
Я пойду да во пустыню
Богу помолюся.

(Кузмин 1990: 151)

Это уже не мифический индийский царевич, который являлся героем русской духовной лирики на протяжении столетий, а, как видно из содержания стихотворения, сын старообрядцев. Но он боится не Бога, а больше исправника или урядника, которые могут попытаться силой заставить его отречься от старой веры. Но структурные элементы первичного мотива об Иоасафе и пустыне сохранились: юноша стремится к христианской вере, хочет построить в пустыне келью и жить в полном одиночестве; он готов вести аскетическую жизнь. Лексика и словосочетания стиха стилизованы под устное народное творчество: *дивьи звери, малы пташки, млада душа, сладких брашен, питей пьяных* и др. Стихотворение заканчивается типичным для духовных стихов обращением к пустыне:

О, прекрасная пустыня,
Мати всеблагая,
Прими своё ты чадо
В свои сладки недра!

(Кузмин 1990: 151–152)

В своё время критика упрекала Кузмина в стилизации тематики, но от такой оценки справедливо предостерегал Н. Гумилёв: «В его русских стихотворениях – писал он об этой книге Кузмина – второе лицо чувственности – её торжественная серьёзность – стало религиозной просветлённостью, простой и мудрой вне всякой стилизации» (Гумилев 1991: 307).

Наконец, реминисценции на отдельные мотивы духовной лирики появились в поэме Н. Клюева *Соловки* (1929), в которой описана мученическая смерть пустынножителей – обитателей пустыни на Соловецком острове:

В охровой крещатой ризе
Анзерский Елезар
Кличет ласточек и утиц сизых
Боронить пустынюшку от кар:
«Ты, пустыня, мать-пустыня,
Высота и глубота!
На ключах – озерных стынях –
Нету лебедя-Христа»

(Клюев 1999: 669).

Пустыня у Клюева имеет два значения: пустынюшка как жилище и мать-пустыня как уединённая местность. Мотив насильственной смерти за веру в поэме Клюева напоминает смерть пустынников в повести о Варлааме и царевиче Иоасафе.

В данной статье рассмотрены лишь выборочные употребления значения *пустыня* в художественных текстах русской литературы XIX – начала XX вв. Дополнительное включение новых имён и текстов вряд ли может что-нибудь добавить, на наш взгляд, к уже имеющимся наблюдениям. Вышеприведенные наблюдения показывают, что само слово *пустыня* в разных его значениях совершило с X века и до нашего времени достаточно длительный и сложный трансформационный путь в русском сознании и русской словесности. При этом следует отметить ряд особенностей в значениях данного слова, характерных лишь для русского употребления, в частности, обилие собственных названий (сёл, деревень, посёлков), производных от слова *пустыня*, название данным словом обитатели отшельника и т. д. Данная статья была задумана как опыт наблюдений контекстуального употребления понятия *пустыня* в российской литературе, как вклад практической славистики в общеевропейский концепт исследований данного понятия и не претендует на исчерпывающий научный анализ этой большой общеевропейской проблемы.

ЛИТЕРАТУРА

- Адрианова-Перетц В.**, (1947), *Старообрядческая литература XVII века*, Москва.
- Алексеев** (1773–1776) = Petr (Aleksěvič) Aleksěev, *Cerkovnyj slovar', ili istolkovanie slavenskich, tak malorazumitel'nych drevnich rěčenij, III/IV/V*, New York 1976.
- Бальмонт К.**, (1914), *Край Озириса*, Москва.
- Бальмонт К.**, (1983), *Избранное*, Москва.
- Баратынский Е.**, (1957), *Полное собрание стихотворений*, Ленинград.
- БАС** (1959) = *Словарь современного русского литературного языка*, в. 17 тт., т. 9, Москва–Ленинград.
- Бессонов П.**, (1861), *Кáлеки перехожие. Сборник стихов и исследование*, Москва.
- Блок А.**, (1960), *Собрание сочинений в восьми томах*, т. 1, Москва–Ленинград.
- Бунин И.**, (1987), *Собрание сочинений в шести томах*, т. 4, Москва.
- Брокгауз Ф. и Эфрон И.**, (1893), *Энциклопедический словарь*, т. 11, Санкт-Петербург.
- Брокгауз Ф. и Эфрон И.**, (1897), *Энциклопедический словарь*, т. 22, Санкт-Петербург.
- Брокгауз Ф. и Эфрон И.**, (1899), *Энциклопедический словарь*, т. 25, Санкт-Петербург.
- Брюсов В.**, (1961), *Стихотворения и поэмы. Большая серия*, Ленинград.
- Веневитинов Д.**, (1980), *Стихотворения. Проза*, Москва.
- Веселовский А.**, (1879), *О славянских редакциях одного аполога Варлаама и Иоасафа*, [в:] *Записки Императорской Российской Академии Наук*, т. 34, Санкт-Петербург, с. 63–70.
- Веселовский А.**, (1896), *Западное влияние в новой русской литературе*, Москва.
- Винокур Г.**, (1941), *Наследство XVIII века в стихотворном языке Пушкина*, [в:] *Пушкин – родоначальник новой русской литературы*, Москва–Ленинград.
- Гаспаров М.**, (1997), *О стихах*, [в:] *Избранные труды*, т. 2, Москва.
- Гиндин С. И.**, (1993), *Программа поэтики нового века (о теоретических поисках Брюсова в 1890-е годы)*, [в:] *Серебряный век в России*, Москва.
- Гинзбург Л.**, (1974), *О лирике*, Ленинград.
- Глинка Ф.**, (1986), *Карелия, или заточение Марфы Иоановны Романовой*, [в:] *Сочинения*, Москва.
- Голубина книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков* (1991), Москва, с. 154–161.
- Гринченко Б.**, (1907), *Словарь української мови*, Київ.
- Гумилёв Н.**, (1991), *Собрание сочинений в четырёх томах*, т. 4, Москва.
- Даль В.**, (1882), *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 3, Санкт-Петербург–Москва. (Репринт 19–80, Москва) **Дворецкий, Х. И.** (1958), *Древнегреческо-русский словарь*, т. 1–2, Москва.
- Державин Г.**, (1957), *Стихотворения. Большая серия*, Ленинград.
- Дилакторский П.**, (1898), *Духовные стихи. IV. Вологодской губернии*, [в:] „Этнографическое обозрение”, № 3, с. 183–186.
- Жуковский В.**, (1958), *Стихотворения и поэмы. Малая серия*, Ленинград.
- Жуковский В.**, (1980), *Сочинения в трёх томах*, т. 2, Москва.
- Ильинский Я.**, (1898), *Духовные стихи*, „Живая старина”, вып. 3 и 4, отдел 4, с. 485–487.
- Кадлубовский А. П.**, (1915), *К истории русских духовных стихов о преподобных Варлааме и Иоасафе*, „Русский филологический вестник”, т. 29, № 2, с. 224–248.
- История русской литературы*, (1946), т. 2, Москва–Ленинград.
- Карамзин Н.**, (2003), *История государства Российского. В двенадцати томах*, т. 2, Москва.
- Керлот Х.**, (1994), *Словарь символов*, Москва.

- Киреевский П.**, (1848), *Русские народные песни, собранные Петром Киреевским*, ч. 1, *Русские народные стихи*, [в:] „Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете”, Москва, № 9, раздел 4, с. 154–226.
- Киреевский П.**, (1983), *Собрание народных песен П. В. Киреевского*, Записи П. Якушкина, т. 1, Ленинград.
- КЛЭ, (1964), *Краткая литературная энциклопедия*, т. 2, Москва.
- Клюев Н.**, (1999), *Сердце Единорога*, Санкт-Петербург.
- Ковалевский Е.**, (1849), *Путешествие во внутреннюю Африку*, Санкт-Петербург. Internet-Adresse (<http://www.vokrugsveta.com/body/proshloe/kovalevski2.htm>)
- Костомаров Н.**, (1872), *Великорусская народная песенная поэзия*, „Вестник Европы”, т. 3, кн. VI, с. 535–580.
- Кузмин М.**, (1990), *Избранные произведения*, Ленинград.
- Лебедева И.**, (1985), *Исследование*, [в:] *Повесть о Варлааме и Иоасафе*, Ленинград.
- Лебедева, И.**, (1987), *Повесть о Варлааме и Иоасафе*, [в:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в.*, Ленинград, с. 349–352.
- Лермонтов М.**, (1989), *Полное собрание стихотворений в двух томах*, Ленинград.
- Лихачёв Д.**, отв. ред. (1987), *Словарь книжников и книжности Древней Руси, Вып. I. (XI – первая половина XIV в.)*, Ленинград.
- Ломоносов М.**, (1951), *Стихотворения. Малая серия*, Ленинград.
- Ломоносов М.**, (1986), *Избранные произведения*, Ленинград.
- Лось И.**, (1892), *Варлаам и Иоасаф*, [в:] *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона*, том 5а, Санкт-Петербург, с. 527–528.
- Лотман Ю.**, (1996), *О поэтах и поэзии*, Санкт-Петербург.
- ЛЭ, (1930), *Литературная энциклопедия*, т. 3, Москва, с. 607–613.
- Майков А.**, (1977), *Избранные произведения. Библиотека поэта. Большая серия*, Ленинград.
- Майков А.**, (1984), *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва.
- Максимов Д.**, (1969), *О двух стихотворениях Лермонтова*, [в:] *Русская классическая литература: Разборы и анализы*, Москва, с. 127–147.
- Максимов С.**, (1913), *Собрание сочинений, том 20. Крестьянский быт*, Санкт-Петербург, цит. по: Голубева Е., *Иванов день: от Купалы к Предтече* (Седмица.RU//Архив) Internet-Adresse www.sedmitza.ru/index.htm
- Марков А.**, (2002), *Беломорские старины и духовные стихи*, Санкт-Петербург.
- Мельников-Печерский П.**, (1963), *Гриша. Из раскольникового быта*, [в:] *Собрание сочинений в 6-ти томах*, т. 1, Москва, с. 249–288.
- Митр. Иоанн**, (2003), *Духовные стихи*, [в:] *Святая Русь. Большая энциклопедия русского народа. Русское мировоззрение*, Москва, с. 246–249.
- Михайлов М.**, (1909), *Духовные стихи и народные песни, записанные в Псковской губернии*, Псков.
- Михайлов О.**, (1987), *Поэзия И. Бунина*, [в:] **И. Бунин**, *Собр. соч. в шести томах, том первый*, Москва.
- Можаровский А.**, (1906), *Духовные стихи старообрядцев Поволжья*, „Этнографическое обозрение”, № 3–4, с. 242–302.
- Некрасов Н.**, (1953), *Сочинения в трёх томах*, Москва.
- Некрасов Н.**, (1839) «Сомнение», <http://nekrasov.niv.ru/nekrasov/stihi/110.htm>
- Панченко А.**, (1970), *Истоки русской поэзии*, [в:] *Русская syllабическая поэзия XVII–XVIII вв.*, Ленинград, с. 5–34.
- Панченко А.**, (1973), *Русская стихотворная культура XVII века*, Ленинград.
- Перетц В.**, (1926), *Слово о полку Игоревім*, У Київі.

- Повесть о Варлааме и Иоасафе* (1985), Ленинград.
- Полный православный богословский энциклопедический словарь* (1900), репринт 1992, Санкт-Петербург.
- Поэзия декабристов* (1950), Большая серия, Ленинград.
- Пушкин А.**, (1954), *Полное собрание сочинений*, т. 5, Москва.
- Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв.* (1970), Ленинград.
- САР (1971) = *Словарь Академии Российской* (²1806–1822), репринт 1971, Москва.
- САР (2001–06) = *Словарь Академии Российской 1789–1794*: в 6 тт. Москва, т. 1 – А–V. 2001, т. 2 – G–Ž. 2002, т. 3 – Z–L. 2003, т. 4 – M–P. 2004, т. 5 – R–S. 2005, т. 6 – т.–V. 2006.
- СДРЯ 1990 = *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*, т. 3, Москва.
- Сидорова Л.**, (1982), «*Повесть о Варлааме и Иоасафе*» в издании *Симеона Полоцкого*, [в:] *Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность*, Москва, с. 134–148.
- Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в.* (1987), Ленинград.
- Словарь русских писателей XVIII века*, ред. А. М. Панченко, вып. 1 (А–И) (1988), Ленинград.
- Словарь-справочник «Слова о полку Игореве»*, выпуск 5 P–C (1978), Ленинград.
- Слово о полку Игореве* (1967), вступ. Д. Лихачева. (= Библиотека поэта. Большая серия. Второе издание), Ленинград.
- Словник української мови* (1971), т. 2, Київ.
- Смирнов П.**, (1907), *Духовные стихи, записанные в Тульской губ. в июле 1845 года Павлом Смирновым*, [в:] „Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете”, Москва.
- Соловьёв С.**, (1988), *Сочинения в восемнадцати книгах*, Книга II, Москва.
- Соловьёв В.**, (1896) *Майков*, [в:] **Брокгауз Ф.** и **Эфрон И.**, (1893), *Энциклопедический словарь*, т. XVIII, Санкт-Петербург.
- Соловьёв В.**, (1990), *Литературная критика*, Москва.
- Соловьёв В.**, (1991), *Смысл любви*, Москва.
- Соловьёв В.**, (2000), *Pro et contra*, Санкт-Петербург.
- Сперанский М.**, (1901), *Духовные стихи из Курской губернии*, „Этнографическое обозрение”, № 3.
- Сперанский М.**, (1917), *Русская устная словесность*, Москва.
- Срезневский И.**, (1893), *Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, т. 1, Санкт-Петербург.
- Срезневский И.**, (1895), *Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, т. 2, Санкт-Петербург.
- СРЯ XI – XVII (1995) = *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. 21, Москва.
- Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)* (1994), Москва.
- Творогов О.**, (1967), *Примечания к тексту «Слова о полку Игореве»*, [в:] *Слово о полку Игореве*, Ленинград, с. 463–529.
- Толстогузов П.**, (1998), *Стихотворение Тютчева «Безумие»: опыт расширенного анализа*, „Русская речь”, № 5, с. 3–15.
- Тютчев Ф.**, (1978), *Стихотворения*, Москва.
- Успенский Д.**, (1898), *Духовные стихи Тульской губернии*, „Этнографическое обозрение”, Москва, № 3, с. 178–181.
- Фасмер М.**, (1971), *Этимологический словарь русского языка*, перевод с немецкого и дополнения О. Трубачёва, т. III, Москва.
- Федотов Г.**, (1991), *Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам)*, Москва.

- Хождение игумена Даниила* (1980), [в:] *Памятники литературы Древней Руси. XII век*, Москва, с. 25–115.
- Черных П.**, (1993), *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, т. 1–2, Москва.
- Шеллинг Ф.**, (1989), *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва.
- Эткинд Е.**, (1970), *Разговор о стихах*, Москва.
- Bräuer, H.**, (1975): *Russisches Geographisches Namenbuch*, Bd. VII, Wiesbaden.
- Czerwiński P.**, (2006), *Пустота, пустыня, пуца – семантика, мотив, мифологема*, [w:] *Wschód – Zachód. Dialog języków i kultur*, Słupsk, s. 130–134.
- Donner H.**, (1997), *Die religiöse Wüstenromantik. Über eine fehlgeleitete Metapher*, [in:] *Der ganze „Mensch“. Perspektiven lebensgeschichtlichen Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin, New York, S. 3–12.
- Gemoll W.**, (1991), *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München.
- Hansen-Löve A. A.**, (1989), *Der russische Symbolismus*, Wien.
- Harnack A. v.**, (1980), *Kleine Schriften zur alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1908–1930*, Leipzig.
- Krönitz J. G.**, (1773), *Ökonomische Enzyklopädie oder allgemeines System der Staats-, Stadt-, Haus- und Landwirtschaft: in alphabetischer Ordnung*, Berlin. <http://www.kruenitz1.uni-trier.de/>
- Leclercq J.**, (1963), „Eremus“ et „eremita“. *Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, „Collectana Ordinis Cisterciensium Reformatorum“ 15, s. 8–30.
- Lindemann U.**, Schmidt-Emans M., (2000), *Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos*, Würzburg.
- Nustrem E.**, (1996): *Библейский словарь. Энциклопедический словарь*, составил Э. Нюстрем, перевод со шведского под ред. И. С. Свенсона. Новое пересмотренное и исправленное издание с иллюстрациями. *Мировая христианская миссия*, Санкт-Петербург.
- Seemann K.-D.**, (1976), *Die altrussische Wallfahrtsliteratur*, München, s. 19–23, 173–317.
- Zedler** (1732–1754) = *Zedlers Grosses vollständiges Universalexikon aller Wissenschaften und Künste*, 64 Bde und 4 Ergänzungsbände, Halle u. Leipzig.