

Паперно И. Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. М., 1996.

Приказчикова Е. Е. Культурные мифы в русской литературе второй половины XVIII — начала XIX века. Екатеринбург, 2009.

Сервантес М. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский : в 2 т. М., 1997.

Старобинский Ж. Поэзия и знание. История литературы и культуры. М., 2002. Т. 1.

Стендаль Ф. Ламбель // Собр. соч. В 15 т. Т. 4. М., 1959.

Статья поступила в редакцию 03.03.2009 г.

УДК 811.161.1'37 + 81'33

Е. А. Четвертных

ЭЛИЗИЙСКИЙ ТЕКСТ В СИСТЕМЕ ЛОКАЛЬНЫХ СВЕРХТЕКСТОВ

Ставится вопрос о наиболее адекватном определении сверхтекста и типологии сверхтекстов. Элизийский текст русской поэзии рассматривается как занимающий уникальное место в системе других локальных сверхтекстов, поскольку формируется он вокруг мифического Элизия, а не какого-нибудь реально существующего локуса, и изучение этого текста дает возможность выявить мифологическую основу локальных сверхтекстов.

К л ю ч е в ы е с л о в а: сверхтекст, элизийский и петербургский тексты, «порождающий фактор» сверхтекста, миф, «гений места».

Исследования, посвященные проблеме сверхтекста, в последнее время приобретают все большую актуальность. После выхода в свет классической работы В. Н. Топорова «Петербургский текст русской литературы» (СПб., 2003) встал вопрос о существовании в русской литературе других сверхтекстов (например, московского), что влечет за собой необходимость дать четкое определение термину «сверхтекст».

Примечательно, что сам В. Н. Топоров, активно использующий это понятие в своих исследованиях (так, он пишет о петербургском тексте, аполлоновском тексте, а также о ночном тексте русской поэзии), такой задачи не преследует. Но именно ему удалось впервые показать, как возникает сверхтекст и как он вписывается в пространство русской культуры, а точнее, культурной мифологии.

Кроме того, термин «сверхтекст» активно употребляется не только в литературоведении, но и в лингвистике. Так, по мнению Н. А. Купиной и Г. В. Битенской, «сверхтекст — это совокупность высказываний, текстов, ограниченная темпорально и локально, объединенная содержательно и ситуативно, характеризующаяся цельной модальной установкой, достаточно определенными позициями адресанта и адресата, с особыми критериями нормального/анормального» [Купина, Битенская, 215]. Основным свойством сверхтекста авторы считают

целостность, модальную и/или тематическую. Предлагается также классификация сверхтекстов: открытые и закрытые, авторские и неавторские, с разной степенью структурной определенности и т. п. Примерами сверхтекста могут служить лагерная поэзия, современные демократические лозунги, толкования идеологом в словаре под ред. Д. Н. Ушакова и т. п. [см.: Купина, Битенская, 215–219].

Это широкое определение сверхтекста, применимое не только к художественной литературе, но и к другому материалу. Безусловным достоинством данного определения является системный подход к проблеме сверхтекста. Однако, как справедливо замечает Н. Е. Меднис в своей книге «Сверхтексты в русской литературе», в данном определении «не учтена заявленная теми же авторами к у л ь т у р о ц е н т р и ч н о с т ь сверхтекста, то есть те внетекстовые явления, которые лежат за рамками достаточно широких в данном случае текстовых границ и выступают по отношению к сверхтексту как факторы генеративные, его порождающие» [Меднис, 14].

Далее Н. Е. Меднис дает собственное определение сверхтекста, следуя логике В. Н. Топорова и учитывая точку зрения Н. А. Купиной и Г. В. Битенской: «...сверхтекст представляет собой сложную систему интегрированных текстов, имеющих общую внетекстовую ориентацию, образующих незамкнутое единство, отмеченное смысловой и языковой цельностью» [Там же, 21]. Разрозненные тексты объединяются, согласно Н. Е. Меднис, в единый сверхтекст в том случае, когда их связывает прикрепленность к какой-либо общей в н е т е к с т о в о й р е а л и и, которая становится порождающим фактором сверхтекста. Для петербургского текста это Петербург, для московского — Москва, для элизийского — Элизиум. Н. Е. Меднис делит сверхтексты на л о к а л ь н ы е (петербургский, венецианский и т. п.) и п е р с о н а л ь н ы е (пушкинский, блоковский).

Типология, предложенная Н. Е. Меднис, охватывает именно те сверхтексты, которые формируются вокруг реальных мест и исторических лиц. Но как быть с аполоновским текстом, который выделяет В. Н. Топоров? Относить ли его к персональным текстам или исключить из данной классификации? Тот же вопрос возникает в связи с элизийским текстом, порождающим фактором которого стал мифический Элизиум. Именно на примере элизийского текста нам хотелось бы рассмотреть процесс зарождения и функционирования сверхтекста в русской литературе.

Как уже было сказано, элизийский текст занимает особое место среди других локальных сверхтекстов: он лишь частично подходит под определение, предложенное Н. Е. Меднис. Уникальность его в том, что он включает в себя тексты, объединенные не вокруг какого-либо реального локуса (как, скажем, петербургский текст), а вокруг мифического Элизиума, этого своеобразного античного рая, перекочевавшего из греческой мифологии в мифологию русского романтизма.

А. Ф. Лосев, рассуждая о мифических представлениях времени, пишет об античной культуре следующее: «Греческая религия впервые дала подлинное ощущение времени как настоящего. <...> Здесь вечное и временное сливаются

в одно цельное настоящее, причем они не приносятся в жертву друг другу, но остаются в своей свободе и нетронутости» [Лосев, 84]. Вот это гармоническое ощущение времени русские романтики угадали в античности и сумели передать его через поэтический миф об Элизиуме.

Начало элизийскому тексту в русской поэзии положил К. Н. Батюшков стихотворением «Элизий» (1810). В этом стихотворении поэту удалось обозначить основные составляющие поэтического мифа об Элизиуме, прочертить его инвариантный сюжет, от которого будут зависеть те, кто обращался к данной теме после Батюшкова. Во-первых, Элизий Батюшкова предназначен для поэтов, при жизни славивших «беспечность и любовь». Во-вторых, в его Элизии герои ведут такой же образ жизни, что и прежде: продолжается прерванный смертью дружеский пир, поэт встречает свою возлюбленную, чтоб никогда с ней не расставаться. Кроме того, он входит в круг «нежных певцов» прошлого. Своего рода двойником героя становится в стихотворении Гораций, поющий «гимны радости» рядом с Делией, разделяющей с ним бессмертие.

Таким образом, герой обретает в Элизиуме все то, что отняла у него смерть. Но здесь ему уже не грозят никакие потери. По сути, существование героев в Элизиуме полностью повторяет их земную жизнь. Это впечатление усиливает симметрическая композиция стихотворения: оно четко делится на две равные части; первые шестнадцать строк посвящены описанию земной жизни поэта, следующие шестнадцать строк — его пребыванию в Элизии. Первая часть — жизнь поэта, вторая часть — бессмертие поэта. И весьма важным для Батюшкова было то, что в Элизии воскресает и живет вечно не только душа, но весь человек с его вполне земными желаниями и потребностями. Не случайно проводником в Элизий Батюшкова становится Амур, а не Гермес, как в античности:

И тогда тропой безвестной,
Долу, к тихим берегам,
Сам он, бог любви прелестной,
Проведет нас по цветам
В тот Элизий, где все тает
Чувством неги и любви,
Где любовник воскресает
С новым пламенем в крови... [Батюшков, 174].

Временное, хрупкое земное существование продляется в Элизии Батюшкова навечно; поэты прошлого и настоящего входят в единый дружеский круг, а смерть оказывается лишь границей между жизнью и бессмертием.

После Батюшкова миф об Элизиуме переходит в поэзию В. А. Жуковского, А. С. Пушкина, Е. А. Боратынского, А. А. Дельвига, Ф. И. Тютчева, а в XX в. — О. Э. Мандельштама и М. И. Цветаевой. Каждый из этих поэтов отчасти зависит от батюшковской интерпретации Элизиума. Но всякий раз, вписываясь в контекст иного художественного мира, миф об Элизиуме обрастает новыми смыслами. Тем самым формируется элизийский текст во всей его целостности и вариативности.

Батюшковская модель элизийского мифа была настолько гармоничной и законченной, что воспроизводить ее полностью решались немногие. К тому же столь идиллическая концепция бессмертия не выдерживала ни малейшего столкновения с действительностью. Сам Батюшков должен будет в этом убедиться спустя два года после написания «Элизия». Война двенадцатого года, гибель друзей и все то «море зла», которое ему пришлось увидеть, заставят его иначе взглянуть на проблему жизни и смерти.

Для Пушкина и Боратынского это расхождение между мечтой о бессмертии и действительностью станет источником трагического противоречия, которое можно преодолеть, только пересмотрев заимствованную у Батюшкова модель элизийского мифа. Пушкин находит альтернативу Элизиуму в мифологизированной им Тавриде. Боратынский настаивает на том, что Элизий может существовать лишь в человеческой памяти.

Постепенно поэтический миф об Элизиуме все больше удаляется от своего инварианта, входя в индивидуальную поэтическую мифологию таких поэтов, как Тютчев, а немного раньше — Боратынский. В XX же веке упоминание Элизиума зачастую служит отсылкой к классическому периоду русской литературы, актуализируя интертекстуальные связи с поэтами начала XIX столетия.

В системе локальных сверхтекстов русской литературы элизийский текст играет особую роль. Именно элизийский текст позволяет обнаружить в локальных сверхтекстах их мифологическую основу. Античный рай превращается в русской поэзии в особого рода идиллический топос, где становятся бессмертными поэты, где они встречают своих друзей, с которыми общались при жизни (в стихах Батюшкова, Боратынского, Дельвига). Часто этот идиллический топос проецируется на какое-либо реальное место: Царское Село, Крым (Тавриду), Италию и т. д. И тогда локальные сверхтексты приобретают дополнительную мифологическую подсветку: превратившись в «Элизий земной» (Боратынский), любой локус рассматривается в аспекте противопоставления временного вечному. Подчеркивается хрупкость и в то же время неуязвимость этого локуса для разрушительного влияния времени. Мифологизируется и тема памяти: «Элизий в памяти моей», — скажет Боратынский. Даже если Элизиум не существует в действительности, его функции берет на себя человеческая память. Именно в ней хранится то, что утрачено навсегда. У Боратынского, таким образом, Элизиум — не столько часть подземного мира, аналог рая, сколько символ памяти.

Здесь мы сталкиваемся с весьма интересной проблемой: Элизиум постепенно начинает восприниматься не как определенное место (пусть и в мифическом пространстве), но как метафора памяти, души («Душа моя — Элизиум теней», как скажет Тютчев), а в XX в. — как символ классического периода русской словесности, золотого века русской литературы. Разумеется, сверхтексты, сформировавшиеся вокруг какого-либо реального топоса, не допускают такого рода превращений. Мы можем, к примеру, сравнить образ Петербурга, сложившийся в рамках петербургского текста, со своими впечатлениями от этого города. Но Элизиум существует только в «мечтах поэзии прелестной» (Пушкин), только как часть чьего-то высказывания: «Поэзия — та

единственная субстанция, в которой существует это поэтически предвосхищаемое бессмертие. Поэзия и есть сам Элизий, вечная, нетленная жизнь, действительная в меру совершенства стиха, в меру того, как в стихе продолжает жить единойжды приданный ему творческий импульс» [Виролайнен, 297]. Это свойство элизийского текста позволило существенно расширить его смысловой диапазон (что особенно заметно в сравнении с античным мифом об Элизиуме). Однако более высокая степень свободы, присущая элизийскому тексту по сравнению с другими локальными сверхтекстами, отчасти усложняет его изучение. Поэт, обратившийся к теме Элизиума, зависит только от предшествующих интерпретаций мифа об Элизиуме в русской поэзии, зависит только от поэтической традиции, намеренно следуя ей или же с ней полемизируя. И, в сущности, уже нельзя говорить о каких-либо внетекстовых реалиях, ограничивающих интерпретацию мифа об Элизиуме в литературе.

Поскольку сверхтексты образуют в русской литературе и культуре определенный мифологический пласт, «воссоздание любого сверхтекста — это всегда в той или иной мере акт мифотворения» [Меднис, 77]. И весьма существенным представляется то обстоятельство, что многие сверхтексты начинают формироваться именно в тот период, на который в русской литературе пришелся расцвет русского романтизма. Это и петербургский текст, и московский, и крымский, и элизийский, и царскосельский. Они часто пересекаются друг с другом и с персональными сверхтекстами (каждое место может иметь своего гения — *genius loci*), а генератором здесь чаще всего выступает петербургский текст. Именно с ним в нашем сознании соотносятся московский, царскосельский, а впоследствии и венецианский текст. Именно он, как было сказано выше, первым привлек к себе внимание исследователей, и с него началось изучение сверхтекстов русской литературы.

В. Н. Топоров пишет о мифах, сопровождающих образ Петербурга в русской литературе. Главный из них — это миф об основании города и о Петре-демиурге (см., например, «Медный всадник» Пушкина). «Миф “творения” Петербурга позже как бы был подхвачен мифом о самом демиурге, который выступает, с одной стороны, как *Genius loci*, а с другой, как фигура, не исчерпавшая свою жизненную энергию, являющаяся в отмеченные моменты города его людям (мотив “ожившей” статуи) и выступающая как голос судьбы, как символ уникального в русской истории города. Остается добавить, что если своими истоками миф Медного Всадника уходит в миф творения города, то своим логическим продолжением он имеет эсхатологический миф о гибели Петербурга» [Топоров, 23].

Образ Петербурга сопровождается чем-то inferнальным, демоническим, и по контрасту с ним в русской литературе возникает образ Царского Села. Царское Село, которое Пушкин назвал «Элизиумом полночным», находится как бы вне истории, как будто в идиллии, в золотом веке. Там возможны только воспоминания об исторических лицах (Екатерине II, например). Это настоящий «Элизий земной», в котором живут воспоминания о нескольких эпохах сразу. «Гений места» для Царского Села — Екатерина II в начале XIX в., а для последующей поэтической традиции — Пушкин (см.: «Смуглый отрок

бродил по аллеям...» Ахматовой). Мифологизация Царского Села происходила в два этапа: в начале XIX в. внимание к нему привлекли поэты-лицеисты (Пушкин и Дельвиг прежде всего), а в Серебряном веке — Иннокентий Анненский, Анна Ахматова, Николай Гумилев (Анненский преподавал, Гумилев и Ахматова учились в Царском Селе). Кстати, интерес к петербургскому мифу в эти периоды также был достаточно острым, равно как и к мифу об Элизиуме. Можно предположить, что некоторые культурные эпохи обладают большей мифогенностью, чем другие, что и объясняет данную закономерность.

Исследование крымского текста, предпринятое А. П. Люсым, также опирается на петербургский текст. «Не вдаваясь в сложнейшую проблему роли мифов в человеческом сознании в целом, отметим, что Петербургский текст был порожден петербургским мифом, Крымский текст — мифом Тавриды. Последний стал южным полюсом петербургского литературного мифа. Отраженная в литературе петербургская мифология... прямо или опосредованно оказалась одной из важнейших составляющих первичного языка крымского текста в процессе его рождения и генезиса» [Люсий, 15]. Крым-Таврида также становится вариантом «Элизия земного» («Таврида» Пушкина). С этим топосом также связан миф о поэте-изгнаннике: роль «гения места» в данном случае играют сразу два поэта — Овидий («тень Назона») и Пушкин.

Обращает на себя внимание тот факт, что элизийский текст всегда оказывается в оппозиции по отношению к петербургскому. Петербург может сравниваться с Царством мертвых, уподобляться Некрополю, но, как ни странно, при этом никогда не отождествляется с Элизиумом. Даже в поэзии эмигрантов первой волны мы не наблюдаем подобного отождествления. Так, Георгий Иванов в стихотворении «Ликование вечной, блаженной весны...» из цикла «Посмертный дневник» описывает свою (посмертную?) встречу в Петербурге с Гумилевым. Встреча происходит в несуществующем городе (Петербурга нет, есть Ленинград) и с мертвым другом: «Зимний день. Петербург. С Гумилевым вдвоем // Вдоль замерзшей Невы, как по берегу Леты, // Мы спокойно, классически просто идем, // Как попарно когда-то ходили поэты» [Иванов, 255]. В начале XIX века Батюшков или Боратынский описывали поэтов, которые обрели бессмертие в Элизиуме и наслаждаются там всеми благами жизни на дружеском пиру. Здесь же перед нами не достигнутое бессмертие, но встреча мертвых друзей в исчезнувшем Петербурге, населенном призраками тех, «кто блистал в тринадцатом году» (см.: «Январский день. На берегу Невы...» Г. Иванова). Примечательно, что Г. Иванов упоминает в данном контексте только Лету, но не Элизиум. Лета может восприниматься как река в Элизиуме или же как река в Царстве мертвых, но ее воды в любом случае несут забвение. В начале XIX в. возникла тенденция противопоставлять Лету Элизиуму (Боратынский), поскольку, несмотря на их пространственную смежность, Лета и Элизиум выполняют противоположные функции по отношению к умершим. Лета заставляет их забыть все, что они пережили. Элизиум же дает возможность сохранить память о прошлой жизни. И Лета становится своего рода антиподом Элизиума, одно исключает другое. В стихотворении Г. Иванова присутствуют Лета-Нева и Аид-Петербург, а Элизиуму в ивановской картине мира просто

нет места. Здесь играют свою роль и традиционно неидиллический образ Петербурга, и мироощущение человека XX столетия, который уже не верит мифам о бессмертии, даже существующим лишь в рамках лирического стихотворения.

Тем не менее мифическое и реальное пространство продолжают зеркально отражать друг друга, как и в литературе XIX в. Мы можем констатировать, что элизийский и петербургский тексты противопоставлены друг другу в пространстве русской культуры, образуя два ее противоположных полюса. С одной стороны — идиллический топоним, аналог рая, мифическое по самой своей природе пространство (Элизиум), с другой — вполне реальный Петербург, прекрасный, но бесчеловечный, пышный, но при этом бедный (если верить Пушкину). Если Элизиум обещает вечное блаженство, то Петербург живет под знаком неотвратимого конца, под знаком эсхатологических мифов, возникших еще во времена его основания. Связь этих двух локальных сверткестов только подчеркивается синхронностью их развития в русской литературе.

Подводя итоги сказанному, стоит отметить, что сопоставительный анализ различных сверткестов представляется весьма перспективным. Такого рода анализ позволил бы не только детально описать различные сверткесты, но и выработать единую методологию исследования, внести уточнения в типологию сверткестов, изучить сверткесты в аспекте их функционирования в культурном пространстве.

Батюшков К. Н. Стихотворения. М., 1987.

Виролайнен М. Н. Речь и молчание: сюжеты и мифы русской словесности. СПб., 2003.

Иванов Г. В. Стихотворения. М., 2002.

Купина Н. А., Битенская Г. В. Сверткест и его разновидности // Человек — текст — культура : коллектив. моногр. / под ред. Н. А. Купиной, Т. В. Матвеевой. Екатеринбург, 2004.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

Люсый А. П. Крымский текст в русской литературе. СПб., 2003.

Меднис Н. Е. Сверткесты в русской литературе. Новосибирск, 2003.

Топоров В. Н. Петербургский текст русской литературы. СПб., 2003.

Статья поступила в редакцию 15.04.2009 г.