

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8062

УДК 821.161.1

Г. Ю. Завгородняя*Литературный институт им. А. М. Горького
(Москва, Российская Федерация)*

galina-yuz@yandex.ru

Образы Марии Египетской, Марии Магдалины и Клеопатры в русской литературе: христианское и языческое

Аннотация. В статье рассматривается православная традиция почитания преп. Марии Египетской, предпринимается сопоставление ее образа с восприятием Марии Магдалины в западноевропейском мире, в частности в литературе и живописи: прослеживаются разные формы взаимодействия жития Марии Египетской и русской литературы — обработка сюжета, аллюзии, введение мотива раскаявшейся блудницы. Сюжет о Клеопатре как о блуднице нераскаявшейся является противоположным житийному по смыслу. Два женских образа символизируют два разнонаправленных пути — к духовному возрождению и к гибели. В результате анализа произведений А. Пушкина, И. Аксакова, Н. Лескова, В. Брюсова, А. Ремизова и др. делается вывод, что оба сюжета оказались продуктивны для русской литературы как XIX, так и начала XX в. именно в своей «парности».

Ключевые слова: агиография, Мария Египетская, Мария Магдалина, Клеопатра, православная и католическая традиция, духовный выбор, мотив преображения, пасхальный архетип

Об авторе: *Завгородняя Галина Юрьевна* — доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой русской классической литературы и славистики, Литературный институт им. А. М. Горького (Тверской бульвар, 25, г. Москва, Российская Федерация, 123104)

Дата поступления: 01.03.2020

Дата публикации: 25.05.2020

Для цитирования: Завгородняя Г. Ю. Образы Марии Египетской, Марии Магдалины и Клеопатры в русской литературе: христианское и языческое // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 2. — С. 42–63. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8062

Агиографическая традиция на Руси складывалась, как известно, под непосредственным влиянием традиции византийской. Очевидно, что на первых порах речь идет не столько о влиянии, о формировании канона (хотя и это тоже

присутствует), сколько о переводных житиях — по сути, с переводной литературы и начинается древнерусская книжность, в силу ее изначального ученического положения по отношению к «монастырской культуре Византии» [Буланин: 18].

Д. С. Лихачев вместо категории «влияние» вводит понятие «трансплантация» византийской культуры на славянскую почву: «Памятники пересаживаются, трансплантируются на новую почву и здесь продолжают самостоятельную жизнь в новых условиях и иногда в новых формах, подобно тому как пересаженное растение начинает жить и расти в новой обстановке» [Лихачев: 22]. Древнерусская книжность носила по преимуществу религиозный характер, поэтому, уточняя суждение Лихачева в контексте поднятой нами темы, можно говорить о трансплантации образов византийской агиографии в русское религиозное сознание. На примере житийной литературы мы видим, пожалуй, едва ли не самый яркий пример органичного приятия иноземных реалий. И причина, думается, как раз в том, что именно реалии как таковые — национальные, географические, бытовые — оказываются периферийными, так как житие повествует об иных вещах, важных для всех, независимо от места и времени жизни.

Объективные сложности для исследователей агиографических памятников сопряжены, в частности, с установлением времени появления первого перевода того или иного текста, соотношения различных переводов с первоисточником и друг с другом. Пожалуй, не меньшие сложности могут возникнуть и перед филологами-классиками, изучающими те самые первоисточники, прежде всего византийские. Здесь уже вопросы будут связаны, в числе прочего, с соотношением устных преданий с зафиксированным текстом, а также со временем появления и бытования первых. К сожалению, ответы на многие вопросы могут носить исключительно характер версий и предположений, ввиду недостаточности данных, прежде всего по фольклорным истокам. Некоторые моменты подобного рода, касающиеся поднятой темы, ниже будут затронуты, однако лишь вскользь. Основной задачей все же видится понимание того, почему определенные житийные образы и сюжеты иноземного происхождения совершенно особым

образом откликнулись и прижились в русском православном пространстве, получили «новую жизнь» и в отечественном фольклоре, и в церковной гимнографии, и в литературе и, что главное, — обрели особое духовное значение в сознании людей, «встроившись» в сонм отечественных святых.

Яркий пример подобного рода — особое почитание в русской православной традиции преподобной Марии Египетской, жившей в V в. в Александрии. Византийскому житию святой, созданному иерусалимским патриархом Софронием в VII в. (по одной из версий, так как некоторые ученые считают подобную атрибуцию ошибочной), посвящен ряд отечественных исследований. С. В. Полякова предваряет сборник собственных переводов «Византийские легенды» статьей под названием «Византийские легенды как литературное явление», где рассматривает житие святой в контексте истории становления и развития агиографического жанра в Византии¹. Попутно нельзя не отметить смелость выбора объекта перевода и исследования в 1970-е гг., равно как и попытку скрыть эту «необычность» от недремлющего ока цензуры под «конспирационным» названием «легенды» (позднее вышло под более точным названием²). Ю. Б. Селиванов в работе 1993 г. предпринимает подробный текстологический анализ византийского памятника, обнаруживая его связь с Синайским патериком и с иными житийными сюжетами; обращает внимание на роль устных преданий в создании книжного варианта [Селиванов].

Мария Египетская — святая, почитаемая и в православной традиции, и в католической, и в англиканской. Само ее житие становилось объектом исследования, в том числе западноевропейских ученых. Но не менее важно (а возможно, и более) понимать, как образ святой живет в сознании людей, какие события, подвиги, грани ее личности воспринимаются как значимые, близкие, трогательные, отзывающиеся на собственный духовный опыт. Помимо богослужебного канона, церковной гимнографии и иконописи, прояснить этот вопрос может и светское искусство, прежде всего живопись и литература, о чем речь далее. Но предварительно стоит обратить внимание на разность восприятия святой в православной и католической церкви.

В западноевропейской традиции Мария Египетская сближается (а порой и частично отождествляется) с Марией Магдалиной, образ которой в православии и католицизме также различается. В католической традиции точкой отсчета явилось отождествление Марии Магдалины с иными женщинами, упоминаемыми в Новом Завете, как носящими имя «Мария» (сестра Марфы и Лазаря), так и безымянными (женщина, умастившая миром Христа в доме Симона Прокаженного, и грешница, совершившая помазание ног Христа в доме Симона Фарисея в Галилее). Григорий Двоеслов (Папа Григорий I, 590–604 гг.) в 33-й Беседе говорит так: «Размышляя о покаянии Марии, я считаю более приличным плакать, нежели говорить что-либо. Ибо чьего сердца, хотя бы оно было каменное, не размягчат эти слезы сей грешницы до подражания в покаянии? <...> Это, мы думаем, была та самая Мария, которую Лука называет грешницей, Иоанн — Марией, из которой, по свидетельству Марка, изгнано было семь бесов»³.

Собственно, традиция подобного рода отождествления, вдаваться в богословские истоки и нюансы которой не входит в задачи настоящей статьи, привела к тому, что в западноевропейском сознании сложился образ Магдалины — раскаявшейся блудницы, а также наиболее приближенной ко Христу ученицы, получившей особое откровение. Последнее нашло отражение в апокрифах, также весьма подробно разработан сюжет о Марии Магдалине в гностической литературе («Пистис София», Евангелие от Филиппа; Евангелие от Марии⁴). На массовое сознание средневековой Европы большое влияние оказал сборник «Золотая легенда», составленный епископом-доминиканцем Яковом Ворагинским (конец XIII в.). Книга представляет собой собрание житий святых, причем источниками составителю послужили как письменные тексты (в том числе апокрифического толка), так и фольклорные предания, в которых народная фантазия являла себя весьма причудливо, соединяя различные сюжеты и снабжая жития сказочными элементами. По всей видимости, именно занимательность, а не строгое следование канону было для Якова Ворагинского определяющим при отборе материала, что, разумеется, и обеспечило книге такой яркий успех. И совершенно

естественно, что образы святых, события их жизни и подвиги воспринимались и запоминались людьми по этому источнику, столь сильному в плане эмоционального воздействия.

Марии Магдалине в книге посвящена одна из глав, которая начинается с анализа этимологии имени главной героини: «*Мария* переводится как горькое море, или светоносная, или озаренная. Три имени указывают на три благие доли, которые она избрала: покаяние, внутреннее созерцание и небесную славу. <...> Магдалина происходит от *mapens rea* — пребывающая виновной. Или же Магдалина означает *крепкая*, либо *непобедимая*, либо *величественная*. Эти имена указывают, какой она была до обращения, какой — во время обращения и какой стала после него» [Ворагинский: 70].

Очевидна вольность подобной этимологии: автору важны не лингвистические и переводческие нюансы, а обнаружение символизма имени, которое в «свернутом» виде уже содержит в себе ключевые этапы жизни Марии. Как отмечает исследователь «Золотой легенды» И. В. Нарусевич, Яков Ворагинский, «конечно, знал о теологических разногласиях по поводу своей героини. Эти споры не утихали и в Италии XIII в. Яков решительно становится на сторону тех, кто отождествлял Марию Магдалину с теми женщинами, о которых речь шла выше» [Нарусевич]. Более того, Ворагинским всячески акцентируется тема богатства семьи Марии Магдалины (и, соответственно, — по принимаемой версии — ее сестры Марфы и брата Лазаря), то есть ее плотский грех как бы усугубляется, он — не следствие бедности или принуждения, а исключительно добровольный выбор и расположение: «...чем больше, не зная счета своим богатствам, Магдалина блистала роскошью и красотой, тем глубже тело ее погружалось в разврат. Погубив свое доброе имя, Мария заслужила прозвище *Грешницы*» [Ворагинский: 71]. Далее описываются ее покаяние, обращение ко Христу и проповеднические подвиги (подробнее всего — об одной проповеди и обращении язычника — правителя Перегрина) и, наконец, ее отшельническое житие. Именно эта последняя часть содержит в себе очевидные сюжетные пересечения с житием Марии Египетской (на что, в частности, обратил внимание С. Аверинцев: это и уединенное, длительное

пустынничество, и непрерывный плач о своих грехах, и дар подниматься над землей во время молитвы, но, главное, встреча со святым Максимом и причастие перед смертью (ср.: старец Зосима в житии Марии Египетской) [Аверинцев].

Нельзя не обратить внимание на то, что «Золотая легенда» была известна на Руси в числе прочих переводных произведений. Как свидетельствует И. В. Нарусевич, «в XIII в. через проповедников-доминиканцев “Золотая легенда” попала в Польшу, а в XV в. — в Новгород». Далее отмечается, что «на Руси широкого хождения она не имела» [Нарусевич]. Подобные факты побуждают еще раз поразмышлять о том, почему те или иные иноземные произведения приживаются, «откликаются», «трансплантируются» на русской почве, а какие-то остаются почти незамеченными.

Почитание святой Марии Магдалины в православии основывалось исключительно на соответствующих эпизодах Евангелия, где упоминается ее имя (не считая не входящего в Евангелие предания об обращении Тиберия). С раскаявшейся же блудницей в русском православном сознании она фактически не ассоциируется. Эту «нишу», если можно так выразиться, «занимает» святая Мария Египетская, чье житие известно каждому православному человеку. Если обратиться к истории, то, как отмечает О. В. Творогов, «время возникновения славянского перевода Жития — предположительно X в., но старший русский список его датируется XIV в. (это сборник ГИМ, Чудовское собр., № 20). В последующем Житие получило на Руси широкое распространение: оно переписывалось в сборниках, входило в состав Торжественника и Постной триоди, включено и в состав Великих Четий Минеи»⁵. Ю. Б. Селиванов также обращает внимание на факты, свидетельствующие об известности на Руси жития с домонгольского периода: «Студийский устав предписывает чтение жития Марии Египетской в Пятую неделю Великого поста (Устав Студийский церковный и монастырский. 12 в. ГИМ, собр. синодальной библиотеки № 330. Л. 17 об.)» [Селиванов: 24]. Можно предположить, что именно утреня четверга Пятой седмицы Великого поста, именуемая в народе «Мариино стояние», сыграла ключевую роль в формировании восприятия святой. Зачитываемое вслух

в храме, включенное в строй богослужения (причем на том этапе, когда, возможно, подвиг поста для кого-то становится особенно трудным) повествование о покаянии — резком, внезапном повороте от греха к раскаянию — и предельной аскезе воспринимается особенно близко, соединяется с собственным духовным опытом, дает силы (и ориентир) для дальнейшего движения. Причем значимым видится именно этот разделяющий жизнь святой на «до» и «после» поворотный момент, мысль о котором дает человеку надежду на возможность собственного преображения, даже после самых серьезных прегрешений.

Что касается визуального воссоздания святой, то, разумеется, речь может идти исключительно об иконописи. Как известно, религиозная живопись (светская) была в России вплоть до второй половины XIX в. не в почете, да и потом отношение к ней было настороженное ввиду сложившейся традиции (в отличие от вышеупомянутой традиции западноевропейской). Преп. Мария Египетская изображалась обычно либо на иконе с клеймами, отражающими основные события ее жития, либо в момент причащения из рук старца Зосимы, либо во время молитвы. Известна также икона, на которой она изображена вместе с преп. Андреем Критским, Великий покаянный канон которого читается тогда же, когда и Житие преподобной; соответственно, основание подобного парного изображения лежит в литургической плоскости («В иконе же лик человека преображается, и это его преображение открывает нам иной мир, полнота которого несравнима с земной жизнью падшего мира» [Успенский, гл. IV, примеч. 15]). Действительно, бытовые детали на иконе важны настолько, насколько они раскрывают «откровение непреходящего смысла жизни» [Успенский, гл. XVII]), и Мария Египетская в иконографической традиции неизменно предстает в облике пожилой женщины в ветхом рубище, пребывающей в богообщении (молитва или причастие), являя собой воплощенный пример духовного подвига и отвержения каких бы то ни было плотских, земных привязанностей.

Однако если объектом не столь распространенной светской живописи на религиозную тему в XIX в. преп. Мария не стала,

то в литературе ее образ и Житие появлялись. Кроме того, мотив раскаявшейся блудницы встречался весьма часто, хоть и без прямой отсылки к Житию. Подобный мотив — раскаяния и последующего духовного возрождения — можно отнести к частному проявлению *пасхального архетипа*. И. А. Есаулов, введший данное понятие в научный оборот, пишет об этом так: «Пасхальный архетип русской культуры порождает такие несомненно существеннейшие для отечественной словесности *литературные* явления, как пасхальный мотив (в русской словесности становящийся лейтмотивом), пасхальный сюжет, пасхальный хронотоп, особый жанр пасхального рассказа, пасхальный роман» [Есаулов, 2004: 44].

Анализируя данный мотив, важно обратить внимание на то, как сохранялось «неразложимое ядро» пасхального архетипа, а какие смыслы добавлялись по авторской воле; или, цитируя А. Н. Веселовского, «определить роль и границы предания в процессе личного творчества» [Веселовский: 300]. И. А. Есаулов, ссылаясь на эту формулировку автора «Исторической поэтики» в предисловии к своей книге «Русская классика: новое понимание», отмечает: «Исходя из этой чеканной формулировки, представляется корректным и продуктивным в научном отношении определить “роль и границы предания”, христианского предания, в вершинных произведениях русской литературы. Именно поэтому вполне правомерно рассматривать поэтику русской литературы в контексте православной культуры» [Есаулов, 2012: 19].

Исследователи уже обращались к данной теме в связи с образом Марии Египетской. Так, М. Н. Климова в работе «Святость и соблазн (образ Марии Египетской в русской литературе)» выделяет произведения, обращенные непосредственно к житию (незаконченная поэма И. С. Аксакова «Мария Египетская» (1845), одноименное стихотворение М. Кузмина (1912); дополнить этот ряд мог бы также одноименный рассказ А. М. Ремизова (1915), не попавший в поле зрения исследовательницы), и произведения, задействовавшие мотив раскаявшейся блудницы, который лишь косвенно отсылает к Житию [Климова].

В связи со второй группой произведений уместно сделать одно наблюдение: на противоположном от раскаявшейся блудницы смысловом полюсе в русской литературе XIX в. (и далее — XX в.) «располагается» блудница нераскаявшаяся — египетская царица Клеопатра. Этот образ входит в русскую литературу с легкой руки Пушкина и органично вписывается в романтическую эстетику. К нему Пушкин обращался не раз: первое стихотворение относится к 1824 г., спустя четыре года появятся строки «Чертог сиял...», которые впоследствии будут включены в неоконченные «Египетские ночи». Пушкина, как и его последователей в этой теме, интересовал прежде всего сюжет (степень достоверности которого неизвестна), изложенный римским историком Аврелием Виктором, — о требовании Клеопатры отдавать жизнь за проведенную с ней ночь⁶. Пушкин подчеркивает мотив того, что блудной страсти придается некий сакральный ореол — Клеопатра делает выбор своего дальнейшего пути после размышлений и сопровождает торжественное обнародование своего решения клятвой богам:

«Но вдруг над чашей золотой
Она задумалась и долу
Поникла дивною главой...

И пышный пир как будто дремлет,
Безмолвны гости. Хор молчит.
Но вновь она чело подымлет
И с видом ясным говорит:
В моей любви для вас блаженство?
Блаженство можно вам купить...
Внемлите ж мне: могу равенство
Меж нами я восстановить.
Кто к торгу страстному приступит?
Свою любовь я продаю;
Скажите: кто меж вами купит
Ценою жизни ночь мою? —

Рекла — и ужас всех объемлет,
И страстью дрогнули сердца...
Она смущенный ропот внемлет
С холодной дерзостью лица,
И взор презрительный обводит

Кругом поклонников своих...
 Вдруг из толпы один выходит,
 Вослед за ним и два других.
 Смела их поступь; ясны очи;
 Навстречу им она встает;
 Свершилось: куплены три ночи,
 И ложе смерти их зовет. <...>

— Клянусь... — о мать наслаждений
 Тебе неслыханно служу,
 На ложе страстных искушений
 Простой наемницей всхожу.
 Внемли же, мощная Киприда,
 И вы, подземные цари,
 О боги грозного Аида,
 Клянусь — до утренней зари
 Моих властителей желанья
 Я сладострастно утомлю
 И всеми тайнами лобзанья
 И дивной негой утолю»⁷.

Иными словами, она выбирает торжественный и осознанный путь к смерти и увлечение на этот путь других, которые к тому же вступают на него «благословенные жрецами». Следует заметить, что впоследствии эта тема, когда грех оправдывается (самим совершающим) некой высокой философской идеей, будет особенно интересна Пушкину (ср. Сальери, «спасающий мир» от гения Моцарта; Скупой рыцарь, создавший свою «золотую державу»; убийца, вступающий на престол с мыслью «свой народ / В довольствии, во славе успокоить, / Щедротами любовь его снискать» и т. д.), и в сюжете о Клеопатре мы, по сути, видим один из первых опытов подобного рода: когда греху самим грешником придается некий сакральный ореол.

Л. Панова отмечает, что «с публикацией “Египетских ночей” Пушкина в 1837 г. в русской литературе утвердился особый тип героини — сладострастной красавицы-полубогини», и высказывает интересную мысль о том, что Клеопатра впоследствии неоднократно возникала под разными именами [Панова]. В числе «неназванных Клеопатр» исследовательница упоминает

и героиню незаконченной поэмы И. С. Аксакова «Мария Египетская». Казалось бы, парадокс — но нет: подобное включение видится убедительным именно потому, что Аксаков не заканчивает свое произведение, а оставляет героиню в преддверии поворотного события ее жизни, которое в рамках поэмы так и не случается. А до этого события, как известно, у героинь много общего, вплоть до места проживания — Александрии. В предпосланном поэме вступлении Аксаков пишет о переломном духовном моменте в мировом масштабе — о приходе христианства на смену язычеству:

«Когда от нового светила
Заколыхались племена.
Когда они с безумным плеском
Помчались страшною волной,
И древний мир ломился с треском,
И воцарялся мир иной»⁸ (курсив мой. — Г. З.).

От мирового духовного поворота автор обращается к аналогичному повороту внутри человека, попутно объясняя особый читательский интерес именно к таким «поворотным» житийным сюжетам об «обращенных миролюбцах»:

«Но тот, который в цвете сил
Сей грешный мир, его пленявший,
Так человечески любил,
Кто много суетных волнений,
Кто много благ земли вкушал,
Пока со страхом не познал
Всей меры тяжких заблуждений,
И, мучим жаждою святой,
Палим огнем воспоминанья,
В пучине страшной покаянья
Обрел спасенье и покой, —
Тот ближе к нам. Его паденье,
Страданьем выкупленный грех
И милость божия — для всех
Животворящее явленье.

Так, об одной из этих жен,
Издревле чествуемых нами,
Там есть рассказ. Поведан он
Благочестивыми устами»⁹.

И далее Аксаков переходит уже к конкретному примеру — собственно истории Марии Египетской, образ которой создается в том числе с помощью портретных и психологических деталей. Это — не роковая, рассудочная Клеопатра Пушкина, это в чем-то наивная юная женщина, вызывающая несомненную симпатию:

«И шла по грешному пути
От наслажденья к наслажденью;
Но под личиной красоты
Коварных мыслей не хранилось,
И в сердце злобы не таилось,
А было много теплоты!»¹⁰

Но вот здесь и видится камень преткновения (подчеркнем — художественного). Портрет героини являет собой воплощенную гармонию внешней красоты, внутреннего света и тишины: «Но, будто ночью блеск зарницы, / Так озарялась красота, / Когда подымутся ресницы, / Смеются тихие уста!»¹¹. Но именно такое идеализированное описание никак не соотносится с образом блудницы и, главное, не подразумевает пространства для будущего преображения героини, точнее, не создает художественно-убедительной мотивировки для него. Поэма заканчивается песней Марии, в которой есть упоминание неких языческих полубогов и красавиц, с которыми она якобы в родстве, но нет и намека на грядущие духовные перемены. Аксаков свою неудачу объяснил так: «...для этого надо быть лучшим христианином»¹². Как бы то ни было, в образе не оказалось *художественно-убедительного* потенциала для преображения. Соответственно, *непреображенная* Мария закономерно оказывается ближе к Клеопатре.

Но русская литература знает и иной, противоположный пример — *преображенной* Клеопатры. Это Нефора из повести Н. С. Лескова «Гора», подзаголовок — «Египетская повесть (По древним преданиям)» (1890). Л. Панова также включает ее в число «Клеопатр под чужими именами», и это совершенно оправданно. Не только подзаголовок, эпиграф из «Египетских ночей» Пушкина и место действия (Александрия) подтверждают правомерность такого включения, но и сама сюжетная

коллизия, хоть и с неканоничным для «клеопатровского» сюжета финалом.

Лесков пишет повесть о противостоянии христиан и язычников. Отвергнутая художником Зеноном (который, дабы не поддаться блудной страсти, выколол себе глаз), Нефора объявляет войну всем христианам, смысл жизни которых она не может постичь. Камнем преткновения становится разное понимание любви: любви-обладания (то единственное, что понимает Нефора) и любви-самоотвержения и жертвы, понимание которой пытается ей внушить Зенон:

«— Ты не поймешь.

— Нет, я уже все поняла... Ты любишь другую.

— Ты ошибаешься: я не люблю никого так, как ты хочешь.

— Так ты, значит, глупец!

— Нет, я — христианин.

— Христианин!.. Ах, ты христианин! Так вот что!.. Христиане это те, которых все презирают и гонят!.. Это те, которых Учитель хотел, чтобы люди отрекались от счастья любить; но ведь это, Зенон, безрассудно — бороться с природой. Ее одолеть невозможно, да и зачем это нужно?..»¹³.

И далее:

«— Он... этот твой Учитель стал и стоит между мною и тобою... Ты Его любишь больше меня... Он меня от тебя отстраняет...

Зенон покачал головою.

— Нет, Нефора, — сказал он, — Тот, Кого я люблю, Тот, Кто мог быть знатен и предпочел быть нищим, мог уничтожить своих врагов, и вместо того молился за них, — Он никого не разлучает, — Он соединит нас и научит любви, возвышающей душу и сердце!

— Я не хочу такой любви.

— Отчего?

— Она никогда не может удовлетворить сердце женщины»¹⁴.

Как видно, на пути к преображению стоят два принципиальных убеждения Нефоры: неверие в то, что возможно преобразить человеческую природу («Ее одолеть невозможно, да и зачем это нужно?»), и мысль о том, что любовь Бога может быть помехой любви между людьми («твой Учитель стал

и стоит между мною и тобою... Ты Его любишь больше меня»). Но в конце концов вопрос о выборе пути (отвержение пути Клеопатры) решается положительно: Нефора хоть и не удаляется в пустыню, но становится женой Зенона, осознав смысл христианской любви: «Зенон и Нефора стали супругами и жили долго и были людям полезны и Богу любезны»¹⁵.

В повести присутствует ряд аллюзий на Евангелие. Название и центральная сюжетная коллизия о сдвинувшейся по молитве христиан горе отсылает к словам Христа: «...истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17:20); эпизод с выколовшим себе глаз Зеноном также является буквальным исполнением Христовой заповеди: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну» (Мф. 5:29); есть в повести отсылки к сюжету об обращенной к праведной жизни блуднице. И все эти эпизоды стремятся к «финальному аккорду — воссозданию преображенной души и жизни (в данном случае Нефоры), что возвращает к мысли о пасхальном архетипе, как о краеугольном принципе содержания и формы произведения. Как отмечает И. А. Есаулов, «будучи *центральной* событием человеческой истории, его *средоточием*, Воскресение Христово *несводимо* в словесности к хотя и весьма существенным, но все-таки достаточно локальным его непосредственным экспликациям...» [Есаулов, 2004: 46].

В русской литературной традиции (стоит добавить — до конца XIX в., так как в порубежную эпоху произойдут некоторые изменения) мотив преображения души (либо отсутствие такового) является ключевым. Упрощенно говоря, *неконфликтное* соединение в одной героине чувственного и духовного начал сложно представить — иными словами, сложно представить ренессансную «кающуюся Магдалину». Но главное слово здесь — «*неконфликтное*». На самом деле, сосуществование возможно, но оно порождает глубокий внутренний разлад, наглядным примером чему являются героини Достоевского. Это, разумеется, не Соня, которая вся — жертва

и любовь, и Клеопатриного в ней нет ничего, но это, в частности, Настасья Филипповна, в адрес которой (перед несостоявшимся венчанием с Мышкиным) из толпы прозвучат строки из пушкинских «Египетских ночей» («Ценою жизни ночь мою!»). О желании (пусть не вполне осознаваемом) Настасьи Филипповны получить отпущение грехов и трагической невозможности этого пишет Т. А. Касаткина: «...все гуманно признают ее невиновность — тем самым лишая ее возможности получить прощение...» [Касаткина: 105]. И далее: «...цитата из “Египетских ночей”, указывая героине на то, что, венчаясь с князем, она получает все, чего так не хотела: во-первых, оправдание себе без покаяния и очищения <...>; во-вторых, красота становится оправданием греха и его торжеством <...>; в-третьих, красота опять становится искушением <...>. Завершает все возглас: “Ценою жизни ночь мою!..” — возглас, утверждающий превращение героини из жертвы в палача, в паука; из совращенной — в совратительницу, словом — в Клеопатру» [Касаткина: 106].

В начале XX в. актуальной становится смысловая оппозиция, доселе не востребованная и воплощаемая в сугубо модернистском ключе: «Ева — Лилит» [Завгородняя]. Однако образы Марии Египетской и Клеопатры продолжают привлекать художническое внимание. Приведем лишь два примера.

В. Брюсов берет за продолжение пушкинские «Египетские ночи» (1914–1916). В. Э. Вацуро, ссылаясь, в частности, на монографию В. М. Жирмунского «Валерий Брюсов и наследие Пушкина», комментирует брюсовское суждение об античности, сквозь призму эстетики которой, по мнению поэта-символиста, нужно смотреть на Клеопатру: «Оно (античное мироощущение. — Г. З.), пишет Брюсов, “было культом плоти. Античная религия не стыдилась Красоты и Сладострастия”. Клеопатра — воплощение телесной красоты, которая, как и наслаждение, является даром божества. Брюсов приводил в пример священную проституцию при античных храмах — и считал, что Клеопатра “становится в ряды таких храмовых проституток”. Но “в миросозерцании, основанном на культе плоти, должны господствовать две идеи: наслаждения и смерти... Клеопатра является как бы олицетворением этого античного мира”»

[Вацуро]. Надо заметить, что символистское отношение к красоте было во многом созвучно античному, что слышится и в высказывании Брюсова. Когда он возьмется за продолжение пушкинской вещи, в центр сюжета будет поставлена именно коллизия «Клеопатра и ее любовники». Кульминацией станет едва намеченная возможность духовного перерождения, когда Клеопатра решает спасти от смерти одного из своих юных любовников (рискуя своей репутацией, а то и жизнью), то есть совершить подвиг любви, который был для нее возможен в данной ситуации:

«Царица, к юноше склоняясь:
 «Мой мальчик! встань, иди за мною!
 Я тайный путь тебе открою!
 Хочу спасти тебя! Беги!
 Есть дверь за северной колонной.
 Проход выводит потаенный
 У Нила, в поле... Чу! шаги!
 Нельзя нам медлить. Я не властна
 Нарушить грозный свой обет.
 Час минет, — и спасенья нет.
 Беги!»¹⁶.

Но тут же обнаруживается, что этот вектор жизни ей в принципе чужд: вместо спасения она являет сугубое вероломство, убивая юношу и еще более укрепляясь в своем грехе:

«Царица долго любовалась,
 Склоняясь к недвижному лицу,
 И долго странно улыбалась...»¹⁷

Примерно в это же время (1915) А. М. Ремизов обращается к образу Марии Египетской, создавая рассказ с одноименным названием. Хотя рассказ — не совсем точное понятие: проза Ремизова неизменно тяготеет к поэзии, к нелинейному, но ассоциативно-концентрическому разворачиванию содержания, к системе лейтмотивов, и сделанные им переработки древнерусских произведений отличаются именно этой акцентировкой лирической составляющей. В его «Марии Египетской» смысловым центром и «отправной точкой» повествования становится образ Пресвятой Богородицы Иерусалимской,

перед которым молится героиня первый раз в храме («Иерусалимская Божия Матерь, Марии Египетской небесная поручница»).

Как ни парадоксально, ведущим лейтмотивом рассказа у Ремизова является «красота»:

«Дал Бог человеку великую радость — красоту плотскую. И благословил ее на брачном пиру, где была и Матерь Его. Создавший воду, превратил воду в вино на брачном пиру.

Тайна сия велика.

Дар Божий — красота плотская — благословенная! Великая идет от нее в мире радость. И был этот дар Божий на Марии Египетской и благословение»¹⁸.

Парадокс в том, что «великая радость» и Божье благословение связываются именно с плотской красотой, и здесь, кажется, видится опасность появления «призрака Клеопатры», но Ремизов находит прекрасный поэтический мотив, снимая противоречие между телесной красотой и духовным подвигом — и в то же время не искажая христианский смысл:

«Сорок лет и семь лет прожила Мария за Иорданом в пустыне. Был ей от Бога великий дар — красота, и вот Богу вернула она Его дар — красоту: очи — цветам, уста — зорям, тайные помыслы — облаку, страсть свою — солнцу и ветру, зной свой — пустыне.

И духом Божиим наполнилось чистое сердце»¹⁹.

Итак, подведем некоторые итоги. В западноевропейской культуре с раскаявшейся блудницей ассоциируется прежде всего Мария Магдалина, чей образ в католическом сознании выстроен во многом на основании отождествления ее с несколькими женщинами из Евангелия; беллетризованного жития средневековой «Золотой легенды»; апокрифических сюжетов и полотен художников эпохи Ренессанса, воссоздавших образ цветущей, чувственной красавицы. В отличие от католической традиции, традиция православная знает только равноапостольную святую жену-мироносицу Марию Магдалину, изображаемую лишь на иконах, в соответствии с канонической иконографией.

Житие Марии Египетской не столь известно в западном мире, хотя святая почитается и там (Мария Магдалина, если

можно так выразиться, «заслонила» ее). На Руси же, напротив, именно Житие преподобной Марии было и остается одним из известных, читаемых и любимых. Большая роль в формировании этого почитания принадлежит факту чтения Жития на великопостной литургии.

Акцент в восприятии святой и истории ее жизни традиционно делается именно на ее духовном преображении. Поэтому, когда в XIX в. появляются разные формы литературного взаимодействия с Житием — пересказы, аллюзии на него, использование сюжета раскаивающейся блудницы, — православная традиция держится в писательском поле зрения, так или иначе являя себя, прежде всего, в *пасхальной доминанте* (см.: [Есаулов, 2004: 47]), к которой неизменно устремлено содержание произведений.

Противоположный духовный (точнее, бездуховный) полюс воплощался в образе Клеопатры. Безусловно, нельзя не учитывать и более древние истоки образа блудницы вообще, прежде всего апокалиптическую «мать блудницам и мерзостям земным» (Откр. 17:1–5). Однако рискнем предположить, что в русской литературе, прежде всего XIX в., образ блудницы был так или иначе ориентирован именно на сюжет о Клеопатре. Важную роль в подобном восприятии сыграла незавершенная повесть Пушкина «Египетские ночи», ставшая своеобразным «прецедентным текстом» для обращавшихся впоследствии к данному образу (в частности, для Лескова, Достоевского, в XX в. — для Брюсова, продолжившего пушкинский сюжет).

Противопоставление *египетской святой* и *египетской царицы* виделось наглядным — в силу сходства путей героинь до какого-то момента, далее же следовал выбор: полное пренебрежение желаниями плоти во имя спасения души или, напротив, абсолютное потворство плоти — возведенное в сакральный культ (!) — и путь к гибели. Образ ренессансной «кающейся Магдалины» в русской культуре не представим именно в плане соединения телесно-чувственного и покаянно-сокрушенного. Даже несмотря на изменение ценностной парадигмы в искусстве начала XX в. (по сравнению с XIX в.) и поиск новых путей воплощения, неразложимое смысловое

ядро этих сюжетов сохранялось; «клеопатровский» деструктивный вариант пути оттенял и акцентировал «эйдос Воскресения», пронизывающий отечественную словесность [Есаулов, 2004: 46].

Примечания

- ¹ Византийские легенды / изд. подгот. С. В. Полякова; отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1972. 303 с.
- ² Жития византийских святых / пер. Софьи Поляковой. СПб.: Corvus, Terra Fantastica, РоссКо, 1995. 544 с.
- ³ Григорий Двоеслов. Беседа XXXIII, говоренная к народу в храме Св. Климента в 24 день сентября. Чтение Св. Евангелия: Лк. 7:36–50 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Dvoeslov/besedy-na-evangeliya/33 (27.02.2020).
- ⁴ См.: Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС, Ин-т науч. атеизма; [редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др.; авт. пер., исслед. статей, примеч. и коммент. И. С. Свенцицкая, М. К. Трофимова]. М.: Мысль, 1989. 333 с.; Schaberg J. *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*. New York; Continuum, 2002.
- ⁵ Житие Марии Египетской / подгот. текста, перевод и комментарии О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI–XII века. 555 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2170> (27.02.2020).
- ⁶ Аврелий Виктор. О знаменитых людях // Происхождение римского народа // Римские историки IV века. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997 [Электронный ресурс]. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1466000400> (27.02.2020).
- ⁷ Пушкин А. С. Собр. соч.: в 10 т. М.: ГИХЛ, 1960. Т. 5. Романы, повести. С. 284–285.
- ⁸ Аксаков И. С. Стихотворения и поэмы. Л.: Сов. писатель, 1960. С. 144.
- ⁹ Там же. С. 144–145.
- ¹⁰ Там же. С. 145–146.
- ¹¹ Там же. С. 147.
- ¹² Там же. С. 278.
- ¹³ Лесков Н. С. Гора. Египетская повесть (по древним преданиям) // Лесков Н. С. Собр. соч.: в 11 т. М.: ГИХЛ, 1958. Т. 8. С. 320.
- ¹⁴ Там же. С. 382.
- ¹⁵ Там же. С. 389.
- ¹⁶ Брюсов В. Я. Собр. соч.: в 7 т. М.: Худож. лит., 1973. Т. 3 [Электронный ресурс]. URL: <https://ruslit.rau.ru/book/bryusov-ss07-03/bryusov-ss07-03.html> (27.02.2020).
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Ремизов А. М. Трава-мурава. Мария Египетская // А. М. Ремизов. Собр. соч.: в 10 т. М.: Русская книга, 2001. Т. 6. С. 117.
- ¹⁹ Там же. С. 119.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. София — Логос. Словарь. — Киев: Дух и Литера, 2000. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/sofija-logos-slovar/ (27.02.2020).
2. Буланин Д. М. Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век. Проза. — СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1995. — Т. 1. — С. 17–73.
3. Вацуро В. Э. Три Клеопатры // О Лермонтове [Работы разных лет] [Электронный ресурс]. — URL: <https://e-libra.ru/read/388488-tri-kleopatry.html> (27.02.2020).
4. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. — М.: Высшая школа, 1989. — 404 с.
5. Ворагинский Иаков. Золотая легенда: в 2 т. / вступ. ст. и коммент. И. В. Кувшинская; пер. с лат. И. И. Аникьев, И. В. Кувшинская — М.: Изд-во Францисканцев, 2017. — Т. 2. — 527 с.
6. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. — М.: Кругъ, 2004. — 560 с.
7. Есаулов И. А. Русская классика: новое понимание. — СПб.: Алетейя, 2012. — 448 с.
8. Завгородняя Г. Ю. Лилит в русской литературе рубежа XIX–XX веков // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. — 2015. — № 6. — С. 203–206.
9. Касаткина Т. А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». — М.: ИМЛИ РАН, 2004. — 480 с.
10. Климова М. Н. Святость и соблазн (образ Марии Египетской в русской литературе) // Вестник Томского государственного университета. Филология. — 2013. — № 4 (24). — С. 90–95.
11. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. — Л.: Наука, 1973. — 254 с.
12. Нарусевич И. В. Житие Марии Магдалины в «Золотой легенде» Якова Ворагинского // *Studia philologica*: сб. науч. ст. — Минск: Изд. центр БГУ, 2002. — Вып. 5 / под ред. Г. И. Шевченко [Электронный ресурс]. — URL: <http://web.archive.org/web/20070524151645/http://graecolatini.narod.ru/publ/studia5/narusevich.html> (27.02.2020).
13. Панова Л. Пушкинская Клеопатра под чужими именами (A Short List) [Электронный ресурс]. — URL: www.ruthenia.ru/document/539855.html (27.02.2020).
14. Селиванов Ю. Б. К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской // Герменевтика древнерусской литературы. — М.: ИМЛИ РАН, 1993. — Сб. 6. — Ч. 1. — С. 5–26.
15. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви [Электронный ресурс]. — URL: http://ikonodel.ru/ob_ikone/bogoslovie_ikony.htm#глава17 (27.02.2020).

Galina Yu. Zavgorodnyaya

*The Maxim Gorky Literature Institute
(Moscow, Russian Federation)*

galina-yuz@yandex.ru

The Images of Mary of Egypt, Mary Magdalene and Cleopatra in Russian Literature: the Christian and the Pagan

Abstract. The article examines the orthodox tradition of paying homage to Venerable Mary of Egypt. The perception of the image of Mary of Egypt is compared with that one of Mary Magdalene in the West-European World, particularly in literature and art. The different forms of interaction between the hagiography of Mary of Egypt and Russian literature are traced: adaptation of the plot, allusions, insertion of the motif of a repented whore. The plot of Cleopatra, as of an impenitent whore, is opposite to a hagiographic plot (by its semantic pole of attraction). Two female images symbolize two divergent paths — to spiritual rebirth and to the ruin. As a result of the analysis of the works of A. Pushkin, I. Aksakov, N. Leskov, V. Bryusov, A. Remizov it is deduced that both plots turned out to be productive for Russian literature of the 19th century and the beginning of the 20th century, namely because of their paired relationship.

Keywords: hagiography, Mary of Egypt, Mary Magdalene, Cleopatra, orthodox and catholic tradition, spiritual choice, motif of transfiguration, Easter archetype

About the author: *Zavgorodnyaya Galina Yu.* — Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Russian Classic Literature and Slavonic Studies, The Maxim Gorky Literature Institute (Tverskoy bul'var 25, Moscow, 123104, Russian Federation)

Received: March 1, 2020

Date of publication: May 25, 2020

For citation: Zavgorodnyaya G. Yu. The Images of Mary of Egypt, Mary Magdalene and Cleopatra in Russian Literature: the Christian and the Pagan. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 2, pp.42–63. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8062 (In Russ.)

References

1. Averintsev S. S. *Sofiya — Logos. Slovar' [Sofiya — Logos. Dictionary]*. Kiev, Dukh i Litera Publ., 2000. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/sofiya-logos-slovar/ (accessed on February 27, 2020). (In Russ.)
2. Bulanin D. M. Ancient Russia. In: *Istoriya russkoy perevodnoy khudozhestvennoy literatury: Drevnyaya Rus'. XVIII vek. Proza [The History of Russian Translated Literature: Ancient Russia. The 18th Century. Prose]*. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 1995, vol. 1, pp. 17–73. (In Russ.)

3. Vatsuro V. E. Three Cleopatras. In: *O Lermontove (raboty raznykh let)* [About Lermontov (Works of Different Years)]. Available at: <https://e-libra.ru/read/388488-tri-kleopatry.html> (accessed on February 27, 2020). (In Russ.)
4. Veselovskiy A. N. *Istoricheskaya poetika* [Historical Poetics]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1989. 405 p. (In Russ.)
5. Voraginskiy I. *Zolotaya legenda: v 2 tomakh* [The Golden Legend: in 2 Vols]. Moscow, Izdatel'stvo Frantsiskantsev Publ., 2017, vol. 2. 527 p. (In Russ.)
6. Esaulov I. A. *Paskhal'nost' russkoy slovesnosti* [Paskhal'nost' of Russian Literature]. Moscow, Krug Publ., 2004. 560 p. (In Russ.)
7. Esaulov I. A. *Russkaya klassika: novoe ponimanie* [Russian Classics: New Understanding]. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2012. 448 p. (In Russ.)
8. Zavgorodnyaya G. Yu. Lilith in Russian Literature at the Turn of the 19th and 20th Centuries. In: *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennyye nauki* [Humanities, Social-Economic and Social Sciences], 2015, no. 6, pp. 203–206. (In Russ.)
9. Kasatkina T. A. *O tvoryashchey prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F. M. Dostoevskogo kak osnova «realizma v vysshem smysle»* [About the Creative Nature of the Word. Word Ontology in the Creative Work of Fedor Dostoevsky as the Basis of “Realism in the Best Sense of the Term”]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the RAS Publ., 2004. 480 p. (In Russ.)
10. Klimova M. N. Holiness and Temptation (the Image of Mary of Egypt in Russian Literature). In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya* [Tomsk State University Journal. Philology], 2013, no. 4 (24), pp. 90–95. (In Russ.)
11. Likhachev D. S. *Razvitie russkoy literatury X–XVII vekov. Epokhi i stili* [The Development of Russian Literature of the 10th — 17th Centuries. Epochs and Styles]. Leningrad, Nauka Publ., 1973. 254 p. (In Russ.)
12. Narusevich I. V. The Hagiography of Mary Magdalene in the “Golden Legend” by I. Voraginsky. In: *Studia philologica*. Minsk, Belarusian State University Publ., 2002, issue 5. Available at: http://www.globalfolio.net/agiograf/dimitriy/month/magdala_narusevich.htm (accessed on February 27, 2020). (In Russ.)
13. Panova L. *Pushkinskaya Kleopatra pod chuzhimi imenami (A Short List)* [Pushkin's Cleopatra Under Assumed Names (A Short List)]. Available at: www.ruthenia.ru/document/539855.html (accessed on February 27, 2020). (In Russ.)
14. Selivanov Yu. B. On the Question of Literary Sources of the Hagiography of Mary of Egypt. In: *Germenevtika drevnerusskoy literatury* [Hermeneutics of Old Russian Literature]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the RAS Publ., 1993, collected book 6, part 1, pp. 5–26. (In Russ.)
15. Uspenskiy L. A. *Bogoslovie ikony Pravoslavnoy Tserkvi* [Theology of the Orthodox Church Icons]. Available at: http://ikonodel.ru/ob_ikone/bogoslovie_ikony.htm#глава17 (accessed on February 27, 2020). (In Russ.)