

«Брожу ли я вдоль улиц шумных...» и стоическая философия смерти

Обсуждать возможные отзвуки стоической философии в пушкинском стихотворении «Стансы»¹ («Брожу ли я вдоль улиц шумных...», 1829) было бы значительно проще, существуй к настоящему моменту общий очерк истории русского стоицизма. К сожалению, эта богатейшая тема до сих пор исследована довольно мало², и поэтому нам придется сделать несколько вступительных и, по необходимости, очень беглых замечаний о границах исследуемого явления.

М.Л. Гаспаров прекрасно показал приблизительный характер соответствия между античными персонажами и реалиями, используемыми в русской литературе XIX – начала XX века, и их античными прообразами³. Сходным образом обстояли дела и с рецепцией стоической философии. Определенное представление о стоицизме было, вероятно, у любого светски образованного человека пушкинской эпохи, однако к оригинальному учению Стои оно, как правило, имело не прямое отношение. Хотя историография и доксография школы к этому времени уже вполне сформировались⁴, внеакадемическое восприятие стоицизма основывалось не на систематическом изучении, а на интуитивном постижении, и питалось не чистыми плодами научной традиции (по преимуществу немецко- и латиноязычной), а неоднородной смесью из собственно стоических источников, их популярных пересказов, биографических легенд, сложившихся вокруг создателей и наиболее заметных приверженцев учения, а также из некоторого набора расхожих идей, воспринимавшихся (не всегда обоснованно) как стоические.

Из трех составляющих стоической философии – физики (=космологии), логики (=теории познания) и этики – читателя XVIII–XIX вв. интересовала преимущественно последняя, да и та была воспринята избирательно и со значительными абберациями, возраставшими по мере хронологического удаления от первоисточника. Наиболее смутным было представление о начальном периоде существования школы – о так называемой Ранней Стое (конец IV – середина II в. до н. э.), труды главных представителей которой – Зенона Китийского, Клеанфа, Хрисиппа и других – сохранились очень фрагментарно. Основ-

ным источником сведений о первой школе «расписного портика» был трактат Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»⁵, однако сам характер этой книги, необычайно живой и занимательной, испещренной анекдотами и острыми словечками, но регулярно пренебрегающей системой и логикой в повествовании, наложил на ранних стоиков печать «трогательной чудаковатости»⁶, которая не могла не вступать в подспудное противоречие с их учением. Главный вклад Ранней Стои в стоицизм позднейшего времени – образ стоического мудреца, непогрешимого и бесстрастного, единственного из всех людей наделенного всесовершенным богатством и истинной свободой (Diog. L., VII, 117–131), парадоксальным образом оказался полнее всего воплощен в биографической легенде, сложившейся вокруг Сократа – глубоко почитаемого стоиками, но не стоика. Не последнюю роль здесь сыграли обстоятельства его смерти, совершенно затмившие в глазах потомков добровольный, но мирный уход из жизни Зенона или Клеанфа: именно Сократ, несправедливо осужденный на смерть, но отказавшийся бежать из тюрьмы, лучше всего доказал главный тезис стоической этики – только добродетель есть истинное благо, и только ее утрата – истинное зло⁷. Хотя статус Зенона как основателя школы не подвергался сомнению, символическую роль древнего стоического мудреца Новое время гораздо чаще приписывало поздним стоикам – Сенеке или Эпиктету, которых ставили «в пару» к Сократу⁸.

Существенной трансформации подверглось и учение Средней Стои (II–I вв. до н. э.), также известное нам только во фрагментах и пересказах. В позднейшей рецепции греческий первоисточник был едва ли не полностью заслонен его римским «переводом» эпохи конца Республики. Главная заслуга в этом принадлежит Цицерону: задумав перенести греческую философию на римскую почву, он в нескольких трактатах изложил учения наиболее авторитетных школ того времени. Хотя сам Цицерон считал себя последователем школы Академии, стоики оказали на него сильное влияние, сказавшееся и в той симпатии, с которой он пересказывал их доктрину, и в его собственных «Тускуланских беседах»⁹. Цицерон переложил темный и понятийно насыщенный греческий язык стоической философии на общедоступную латынь, чем немало способствовал ее популяризации уже среди своих современников, а если вспомнить, что в Новое время он входил в число «школьных» авторов, по которым учились и языку, и философии, и риторике, то роль его трактатов в распространении стоических идей станет особенно наглядной. Наконец, нужно упомянуть и о том, что прославленный Цицероном тип образцового гражданина (*vir bonus*) вместил в себя ряд черт стоического мудреца; во многом благодаря этому в глазах потомков стоицизм превратился в философию римской гражданской доблести¹⁰. Закреплению такого взгляда способствовали биографические легенды двух знаменитых римских стоиков I в. до н. э. – Катона Утического и Марка Юния Брута: убежденные республиканцы, они покончили с собой, потерпев поражение в борьбе против узурпаторов¹¹ (на фоне этих величественных и трагических фигур мирные греческие skolarchi Средней Стои, Панэтий и Посидоний, сильно поблекли). В итоге читатели Нового времени восприняли стоицизм этой эпохи как философию гражданских добродетелей,

включающую в себя идеалы республиканизма, тираноборчества и жертвенной гибели, которых мы не найдем в оригинальном учении школы. «Республиканский стоицизм» достиг пика своей популярности в век Просвещения; в России его влияние испытали А.Н. Радищев и декабристы, не избежал его и молодой Пушкин¹².

Иначе сложилась судьба позднего стоицизма¹³, о котором и пойдет речь далее. Труды главных представителей Поздней Стои (I–III вв.) дошли до нас в сравнительно полном виде: моралистические трактаты и «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки Младшего, «Рассуждения», «Руководство» и «Апофегмы» Эпиктета и записки Марка Аврелия регулярно переиздавались начиная с XV в. Биографические легенды этих философов укрепляли авторитет их учения: предсмертное мужество Сенеки¹⁴, рабство и бедность Эпиктета, мудрое правление Марка Аврелия¹⁵ превратились в *exempla* – поучительные примеры и образцы для подражания. Серьезных aberrаций в рецепции позднего стоицизма не произошло: этика изначально занимала в нем ведущее место; отпугивающая ригористичность нравственной теории ранних стоиков была смягчена; на первый план вышли «саморефлексия нравственного “я”, окрашенная интимно-религиозными тонами, и практическая аскетика»¹⁶, близкие и понятные человеку христианской культуры.

Особый статус этой философии в Новое время во многом и обуславливался ее близостью с христианством. Изначальное соприкосновение двух доктрин произошло в эпоху ранней патристики (II–III в.): первые отцы церкви немало почерпнули из аскетике (система духовных упражнений, от греч. *askesis* – упражнение) и практической этики поздних стоиков¹⁷. К IV в. авторитет стоической мудрости в христианском богословии упал, потесненный неоплатонизмом, однако стоическая аскетика продолжала пользоваться известностью в Восточной церкви, в особенности в монастырских кругах. В течение последующих двенадцати столетий стоицизм бытовал в составе европейской моралистической традиции как набор афоризмов и расхожих идей и был заново открыт как целостная система только в XVI в. Неостоическое возрождение этой эпохи окончательно закрепило за поздними стоиками статус «христианствующих» философов: в их учении нашли источник «практической» мудрости, полезной всякому христианину¹⁸. Однако попытки соединить стоическую и христианскую этику встретили немало противников, в особенности в кругу янсенистов и их последователей; в XVII в. популярность христианского неостоицизма стала слабеть, а в эпоху Просвещения и вовсе померкла, заслоненная новым эпикурейством и республиканским стоицизмом. Тем сильнее был очередной всплеск интереса к поздним стоикам после Французской революции: в ситуации постепенной секуляризации культуры их учение оказалось едва ли не единственной последовательной программой нравственного совершенствования, которая могла составить альтернативу христианской морали, не вступая с ней в конфликт, но дополняя, а в случае необходимости и заменяя ее¹⁹. Функционально стоицизм занял место между философией и религией: свободный от того умозрительного характера, которым была отмечена почти вся философия Нового времени до позднего Шопенгауэра и Ницше, он

предлагал своим приверженцам не теорию, а практическую методику организации душевной жизни.

В России широкая рецепция позднего стоицизма началась в середине XVIII в., когда появились первые переводы всех трех позднестойических авторов²⁰. В конце XVIII и в первой половине XIX в. Сенеку, Эпиктета и Марка Аврелия читали уже в основном по-французски²¹. Помимо систематических изданий, «стоическая мудрость» доходила до читателей и опосредованно – через популярные пересказы, афоризмы и анекдоты, в изобилии печатавшиеся в русских журналах того времени. Востребованность этого учения объяснялась в значительной мере тем, что наряду с универсальной этической системой²², которой можно было руководствоваться, оставаясь при этом верным сыном православной церкви, в позднем стоицизме можно было почерпнуть развитые техники душевной интроспекции и душевной терапии, которых не доставало православной психагогике того времени. Стоическое самосовершенствование основывалось не на катарсическом преображении, а на методической работе разума, неустанных духовных упражнениях, позволявших следовать путем добра без внешних вожатых и внешней узды²³. Многие постулаты стоической философии (так называемые «основоположения») работали одновременно как этические правила и как психотерапевтические средства: они помогали справляться со страстями, мужественно принимать неожиданные повороты судьбы и находить счастье в сознании собственной добродетели.

Нам, привыкшим к огромному выбору духовных практик и психотерапевтических школ, нужно сделать специальное усилие, чтобы оценить важность стоической психагогики для русской культуры конца XVIII – начала XIX в. Дополнительная трудность порождается тем, что некоторые античные психотехники мы прекрасно знаем, не подозревая об их происхождении, поскольку усвоили их из анонимного запаса «универсальной мудрости», в котором сейчас, как и в Средние века, растворились многие античные доктрины. Философские постулаты, стоическое происхождение которых было вполне очевидным для читателя пушкинской эпохи, в наше время рискуют быть принятыми за расхожие трюизмы. Показать обманчивость современного нивелирующего взгляда мы попробуем на примере пушкинских «Стансов» – текста, в котором проекция стоической психагогики выявляет знаменательные черты.

* * *

Знакомство Пушкина с творчеством, по крайней мере, двух из трех позднестойических авторов продемонстрировано достаточно убедительно²⁴, поэтому мы позволим себе не останавливаться на этом вопросе. Единственная оговорка, которую необходимо предпослать нашему разбору, заключается в том, что одно стихотворение мы будем сопоставлять с идеями и положениями целой философской школы, которые Пушкин мог почерпнуть в ряде стоических и околостойических текстов, но не в систематическом, а в разрозненном виде. Допустимость подобного сопоставления вытекает из тех черт пушкинского творческого метода, которые так убедительно продемонстрировал М.Л. Гаспаров, –

из способности поэта угадать черты античного оригинала сквозь искажения текста-посредника и реконструировать целостную систему из разрозненных фрагментов²⁵.

В основе стоической психагогики лежит принцип неустанного душевного самоконтроля, бодрости и присутствия духа, порождающий ряд фундаментальных для этого учения психологических установок²⁶. Прежде всего, стоик стремится постоянно держать в уме основные постулаты (так называемые «основоположения») своей философии, «ими руководствоваться, без них не ложиться спать, не вставать, не пить, не есть, не сходитьсь с людьми» (Epict. Diss. IV, 12)²⁷. Верность основоположениям он сохраняет в любой ситуации: «Возьми меня, брось меня, куда захочешь, повсюду мой дух останется спокойным и мирным, довольным тем, что он владеет собой и может действовать согласно своей природе и своему долгу» (M. Aug. VIII, 47)²⁸. Он не допускает душевной праздности, отдавая все свободное время духовным упражнениям, которым не помеха «ни холод, ни зной, ни даже старость» (Sen. Ep. XV, 5). Избегая рассеяния, он сторонится толпы и не боится оставаться «наедине с собой» (одно из названий, закрепившихся за записками Марка Аврелия): «Человек, если ты кто-то, и один гуляй, и с самим собой беседуй, и не прячься в хоре» (Epict. Diss. III, 14, 1). Если же уединение невозможно, он находит убежище «внутри себя» (M. Aug. IV, 3); «Тогда и уходи в себя, когда тебе приходится быть в толпе» (Sen. Ep. XXV, 6).

Краткое изложение этих принципов Пушкин мог прочесть в предисловии к французскому переводу «Размышлений», подготовленному супругами Дасье:

...греческое название этого труда – «Двенадцать книг императора Марка Аврелия к самому себе», Та eis eautou; что не может означать ни «о самом себе», ни «для самого себя». Таковым заглавием мудрый император хотел подчеркнуть, что эти двенадцать книг суть собрание размышлений, которым он предавался, беседуя с самим собой и адресуясь к самому себе. Именно так: во всем труде Антонин обращается только к самому себе, и этот способ занимать свое время есть наикратчайшая, чтобы не сказать единственная, стезя к исправлению изъянов и излечению души от всех пороков, ее развращающих. Понятнее всего мы разъясним методу Антонина, сравнив ее с изображением того, какое употребление собственному рассудку давал Гораций:

Ибо, ведь лежа в постели иль ходя под портиком, верьте,
Я размышляю всегда о себе. – «Вот это бы лучше»,
Думаю я. «Вот так поступая, я жил бы приятней,
Да и приятнее был бы друзьям. – Вот такой-то нечестно
Так поступил; неужель, неразумный, я сделаю то же?»
Так иногда сам с собой рассуждаю я молча...²⁹

Именно так и поступал Марк Аврелий. Всю ту малость досуга, что оставляли ему попечения о нуждах великой империи, он употреблял на подобные разговоры и записывал их, чтобы крепче запомнить и применить как свидетельство против самого себя, если бы довелось ему погрешить против тех правил, которые он здесь себе положил³⁰.

Образ человека, остающегося «наедине с собой» посреди окружающей его суеты, дан в первой экспозиционной строфе «Стансов»:

Брожу ли я вдоль улиц шумных,
Вхожу ль во многолюдный храм,
Сижу ль меж юношей безумных,
Я предаюсь моим мечтам. (III: 194)

Тема сосредоточенного размышления проходит через весь пушкинский текст, опираясь на троекратное повторение: «Я *мыслю*: патриарх лесов...»; «Уже я *думаю*: прости!»; «Привык я *думой* провождать».

Во второй строфе назван предмет этих размышлений – идея неизбежности смерти:

Я говорю: промчатся годы,
И сколько здесь ни видно нас,
Мы все сойдем под вечны своды –
И чей-нибудь уж близок час. (III: 194)

Открывающая внутренний монолог героя формула «я говорю» напоминает о приеме разговора с самим собой, на котором сделан особый акцент в предисловии супругов Дасье, объясняющих через эту психотехнику особенности нарративной структуры «Размышлений». Молчаливая беседа с самим собой (так называемый *soliloquium*) занимает важное место в стоической психагогике: ведя ее, стоик добивается упорядочения внутренней речи, проверяет свою верность основоположениям и проникается ими³¹. У Марка Аврелия о ней напоминают частые вводные фразы: «Следует *говорить* себе утром, когда всташь ото сна...» (II, 1); «*Говори* себе также...» (VII, 1); «О каждом деле, за которое берешься, *спрашивай* себя...» (VIII, 2); «Кого ни встретишь, *говори* самому себе...» (VIII, 14); «Изгоняй все фантазии, *говоря* неустанно самому себе...» (VIII, 31); «Когда тебя оскорбляет чье-нибудь бесстыдство <...>, *спрашивай* себя...» (IX, 45); «Сразу по пробуждении *спрашивай* себя...» (X, 16); «Так я *говорю* миру...» (X, 26); «*Задавай* себе всегда эти вопросы...» (X, 29); «Обо всем *задавай* себе этот вопрос...» (X, 34)³² и т. д. У Пушкина описание солилоквиума мы найдем и в переводе «Гимна Пенатам» Саути, над которым он работал за несколько дней до «Стансов»:

Оставил я [людское] племя,
Дабы стеречь ваш огонь уединенный,
Беседуя с самим собою. Да,
Часы неизъяснимых наслаждений!

(вариант: Часы
Дающие нам знать самих себя)
Они дают мне знать сердечну глуть <?>,
В могуществе и немощах его,
Они [меня] любить, лелеять учат
Не смертные, таинственные чувства,
И нас они науке первой учат –
Чтить самого себя. (III: 192–193, 783; курсив оригинала)³³

Не только способ организации внутренней речи героя «Стансов», но и сам предмет ее может быть связан со стоицизмом: размышление о неизбежности смерти входит в стоическую психотехнику «предрассуждения о невзгодах» (*praemeditatio malorum*), цель которой – подготовить человека к возможным ударам судьбы и, прежде всего, к смерти³⁴. «Всякий смелее подступится к тому, к чему долго приучал себя, и будет стоек в тяготах, если думал о них заранее. А неподготовленный, напротив, испугается пустяков. Вот и надо добиваться, чтобы для нас не было неожиданностей; а так как все кажется тяжелее из-за новизны, то благодаря непрестанному размышлению ты ни в какой беде не будешь новичком» (*Sen. Ep. CVII, 4*; см. также: *XXIV, 2*); «Пусть смерть, ссылка и все, что представляется ужасающим, будут перед твоими глазами каждый день; особенно смерть; и у тебя никогда не будет никакой низкой мысли, и никакого чрезмерного желания» (*Epict. Ench. 21*). В «Размышлениях» Марка Аврелия тема готовности к смерти – одна из самых частых³⁵.

Чтобы понять закономерную неизбежность индивидуальной смерти, стоики учат рассматривать ее на фоне конечности всего сущего: «Взгляни, как коротечно время, подумай, как коротко ристалище, по которому мы бежим так быстро; посмотри на весь человеческий род, единым сонмом, с самыми малыми промежутками, – хоть порой они и кажутся большими, – поспешающий к одному концу: тот, кого ты считаешь погибшим, только предшествовал тебе. <...> Все мы связаны общим уделом: кто родился, тому предстоит умереть» (*Sen. Ep. XCIX, 7–8*); «Всё, что ты видишь, скоро погибнет. Те, кто увидит, как оно гибнет, скоро погибнут и сами» (*M. Aug. IX, 35*); «Помышляй, что скоро тебя не станет: ни тебя, ни всего того, что ты сейчас видишь, ни всех тех, кто сейчас живет на земле» (*M. Aug. XII, 22*); «Управляющая всем природа вскоре изменит то, что ты сейчас видишь...» (*M. Aug. VII, 27*)³⁶.

Этот же комплекс мотивов обнаруживается в процитированной выше второй строфе «Стансов». Ответим, что строка «И сколько здесь ни видно нас» переключается с риторическими формулами «Размышлений»: «ничто из того, что ты видишь» (*M. Aug. XII, 22*); «то, что ты видишь» (*M. Aug. VII, 27*); «всё то, что ты видишь» (*M. Aug. IX, 35*); ср. также «Мы все сойдем под вечны своды» (*вариант*: «Мы все сойдем в подземны своды» – III: 790) и «Всех нас скоро покроет земля...» (*M. Aug. IX, 29*)³⁷.

В аврелианском варианте медитации о смерти особую роль играет мотив зрения: философ специально «настраивает» взгляд, приучая себя повсюду находить знаки скорого и неизбежного распада: «О каждом из окружающих тебя предметов помышляй вначале, что он уже распадается, что он изменяется, разлагается и исчезает; наконец, что в нем столько же жизни, сколько и смерти» (*M. Aug. X, 23*); «Привыкни познавать и исследовать, как все сущее меняет свою природу; будь внимателен к этим изменениям и постоянно упражняйся в этой манере мыслить» (*M. Aug. X, 13*); «Когда ты видишь Сатириона, последователя Сократа, представляй себе Евтихия или Гимена, <...> а когда ты обращаешь взор на самого себя, вспоминай кого-нибудь из цезарей. Так для каждого находи пару в минувших веках и думай: “Где все эти люди? Их больше нет”. Так ты привыкнешь смотреть на все человеческое как на дым и на ничто» (*M. Aug. X, 36*)³⁸.

Мотив зрения, связанный с идеей предвидения смерти, много раз повторяется в черновиках «Стансов» – «Гляжу ль на деву млад<ую> / Гляжу ль на дуб / Иль на младенца / Гляжу ль на милого младенца / Гляжу ль на дуб красавца рощи / Гляжу ль на дуб я величавый / Гляжу ль на дуб я долговечный / Гляжу ль на дуб я скоротечный» (III: 785), и входит в окончательный текст:

Гляжу ль на дуб уединенный,
Я мыслю: патриарх лесов
Переживет мой век забвенный,
Как пережил он век отцов. (III: 194)

Пушкин меняет «вектор» стоического взгляда: в окружающем его мире герой ищет не признаки распада, а свидетельства краткости собственной жизни. Это изменение позволяет ввести в текст «Стансов» еще устойчивую тему стоической медитации – тему неизбежности забвения: «Через малое мгновение ты будешь не более, чем горсть праха, скелет и имя, и даже не имя. Да и что такое имя? Шум, звук» (M. Aug. V, 34)³⁹; «Вот-вот ты забудешь обо всем и все забудет о тебе» (M. Aug. VII, 22); «думать, с какой скоростью все исчезает, что вселенная вскоре поглотит все тела, а время сотрет и память о них» (M. Aug. II, 12)⁴⁰ и т. д.

Важную часть техники *praemeditatio malorum* составляют упражнения, подготавливающие к потере близких. Эпиктет советует: «когда ты испытываешь привязанность к чему-то, то не относись к этому как к чему-то такому, что не может быть отнято, но относись как к чему-то такого рода, как горшок, как стеклянный кубок, чтобы, когда они разобьются, ты, помня, чем они были, не впадал в смятение. <...> Какое зло в том, если, целуя дитя, пришептывать: “Завтра ты умрешь”, так же другу: “Завтра или ты уедешь или я, и мы больше не свидимся”? – Но это злоешие слова. – <...> А ты у меня злоешим называешь слово, обозначающее такую-то природную вещь? Называй злоешим и то, что сжаты колосья. Это ведь обозначает гибель колосьев. Но не мироздания» (Diss. 3, 24)⁴¹. Это наставление напоминает себе Марк Аврелий: «Хорошо говорил Эпиктет, – Когда ты ласкаешь своего ребенка, говори ему про себя: Может быть, ты умрешь завтра. – Но это дурной знак, сказал ему кто-то. На это он отвечал, что ничто, обозначающее естественный процесс, не может быть дурным знаком; иначе дурным знаком было бы говорить, что колосья будут сжаты» (M. Aug. XI, 34)⁴².

Ср. в «Стансах»:

Младенца ль милого ласкаю, (*вариант*: Ласкаю ль милого ребенка)
Уже я думаю: прости!
Тебе я место уступаю;
Мне время тлеть, тебе цвести. (III: 194, 785).

В отличие от Эпиктета и Марка Аврелия, пушкинский герой пророчит скорую смерть не ребенку, а самому себе, не отступая, однако, от общего принципа «предразмышления о невзгодах». Отметим, что у Пушкина, как и у стоиков, ситуация прощания с ребенком сопровождается утешительным аргументом о неизбежной смене поколений как части природного круговорота, кото-

рый вводится через растительный метафорический код (тление/цветение – в «Стансах», жатва – у Эпиктета и Марка Аврелия), – параллель, к обсуждению которой мы еще вернемся ниже.

Две следующих строфы перекликаются со стоическим правилом постоянной готовности к смерти: «Неизвестно, где тебя ожидает смерть, так что лучше сам ожидай ее везде» (Sen. Ep. XXVI, 7); «Бывает ли далеко та, что подстерегает нас в любом месте и в любой миг?» (Sen. Ep. XXX, 16); «...на всякий день я смотрю как на последний» (Sen. Ep. XCIV, 16); «Всегда поступай и думай, как человек, который вот-вот уйдет из жизни» (M. Aug. II, 11)⁴³. С этим правилом соединилась практика ежевечерней исповеди-самоотчета, которую римские стоики заимствовали у пифагорейцев⁴⁴: «Всем нам неумолимая неизбежность судеб поставила некий предел, но никто из нас не знает, близко ли он. Настроим же душу так, словно мы дошли до конца <...>, чтобы всякий день быть в расчете с жизнью. <...> Кто каждый вечер заканчивает дело своей жизни, тому время не нужно» (Sen. Ep. CI, 7–8; см. также подробное описание этой практики в Sen. De ira. III, 36).

День каждый, каждую минуту
Привык я думой провожать,
Грядущей смерти годовщину
Меж их стараясь угадать.

И где мне смерть пошлет судьбина?
В бою ли, в странствии, в волнах?
Или соседняя долина
Мой примет охладельный прах. (III: 194–195)

Идея предугадывания судьбы также находит соответствие в стоическом учении. Стоики верили в гадание; это было частью их веры в промысел – мировой разум, который является первопричиной всего и определяет все, в том числе и индивидуальную человеческую судьбу. Действия промысла можно предвидеть; для этого людям даны сновидения, предсказания, а главное – умение «распознавать причинные связи и <...> истолко[вы]вать их как закон своей судьбы»⁴⁵. Однако ни промысел, ни судьбу нельзя изменить, поэтому главная польза гадания в том, что оно позволяет подготовиться к будущему и спокойно встретить любые неожиданности (Cic. De div. I, 38, 82), так, чтобы рок во всякую минуту жизни нашел нас «готовыми и не ведающими лени» (Sen. Ep. CVII, 12). Ср. заключительную строфу перебеленного автографа «Стансов»:

Вотще! Судьбы не переломит
Ни скорбь, ни смех, ни суета
Но не вотще меня знакомит
С могилой важная (вариант: ясная) мечта. (III: 789)

Идея готовности к принятию своей судьбы проходит через весь пушкинский текст, начиная с первой черновой строфы:

Куда б меня мой <рок> <?> мятежной
Не мчал по земной –

Но мысль о смерти неизбежной
Всегда б<лизка> <?> всегда со мной. (III: 784)

Здесь, как и в оставшейся в черновиках строке «Куда б ни повела судьбина» (III: 787), использован тот же образ человека, влекомого роком, что и в знаменитых ямбах стойка Клеанфа, дошедших до нас в передаче Сенеки (Ер. CVII, 11) и Эпиктета (ими заканчивается его «Руководство» – Ench. 53):

Властитель неба, мой отец, веди меня,
Куда захочешь! Следую не мешкая,
На все готовый. <...>
Покорных рок ведет, влечет строптивого.

Одновременно строка «Куда б ни повела судьбина» является автоцитатой из стихотворения «19 октября» («Роняет лес багряный свой убор...», 1825):

Куда бы нас ни бросила судьбина,
И счастье куда б ни повело,
Все те же мы: нам целый мир чужбина;
Отечество нам Царское Село. (II: 375)⁴⁶

В этом четверостишии А.К. Гаврилов увидел полемическую отсылку к знаменитому фрагменту «Размышлений», содержащему емкую формулировку позднестоиического космополитизма: «У меня есть город и отечество: у меня, Антонина, Рим, а у меня, человека, мир» (M. Aug. VI, 44)⁴⁷. Уже первые стоики полагали, что присутствующее в каждом человеке разумное начало (логос) делает его частью единого сообщества людей и богов или «гражданином мира» (kosmopolites). Поздние стоики разделяли две родины – «малую», где человек родился, и «большую», с которой он связан разумным началом: «Два государства (res publicas) объемлем мы душою: одно поистине общее (publica), вмещающее богов и людей, где мы не глядим на тот или на этот угол, но ходом солнца измеряем пределы нашей гражданской общины, и другое, к которому мы приписаны рождением» (Sen. De ot. IV, 1). В стихотворении «19 октября» Пушкин отказывается от «большой» родины стоиков ради полемического восхваления «малой»⁴⁸.

Это же противопоставление судьбы, влекущей человека по свету, и человеческой привязанности к «родимому пределу» (III: 788) есть и в «Стансах»:

И хоть бесчувственному телу
Равно повсюду истлеть,
Но ближе к милому пределу
Мне все б хотелось почивать. (III: 195)

Здесь герой единственный раз отказывается принимать волю промысла. Стоический аргумент против желания быть похороненным на «малой родине» («бесчувственному телу равно повсюду истлеть») и уступительная интонация всей строфы только подчеркивают осознанность этого отказа: понимая, что со стоической точки зрения привязанность к месту погребения – неразумие и слабость, герой не хочет от нее отступить. Это нарушает правильный строй

стоической медитации, но одновременно и «оживляет» ее: точное, но имперсональное описание «предрассуждения о смерти» приобретает черты индивидуального психологического опыта.

Заключительная строфа «Стансов» – это эпитома стоического взгляда на смерть как на вечный процесс обновления, часть гармонического замысла природы: «Конец жизни – не более, чем изменение. Так захотела всеобщая природа, устроившая все так хорошо и так разумно» (М. Aug. IX, 37); «...это всемирная природа управляет всем и, меняя и переставляя по своей воле все эти частицы, делает так, что мир остается вечно свежим и вечно юным. А то, что полезно миру, всегда своевременно и всегда прекрасно» (М. Aug. XII, 24), а потому и встречать свою смерть следует с радостным смирением: «...прожить в согласии с природой то небольшое время, что нам осталось, а когда пробьет час ухода, уйти мирно и кротко, как зрелая оливка, которая, падая, благословляет выносившую ее землю и благодарит породившее ее дерево» (М. Aug. IV, 54)⁴⁹.

И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть,
И равнодушная природа
Красою вечною сиять. (III: 195)

* * *

Соединяя в одном тексте идеи и мотивы из нескольких стоических источников, Пушкин мог ориентироваться на хорошо известные ему прецеденты. С этой точки зрения ближе всего к «Стансам» стоит XX глава первой книги «Опытов» Монтеня с характерным названием «О том, что философствовать – это значит учиться умирать». Труд Монтеня пестрит цитатами из древних авторов, однако еще больше в нем скрытых заимствований. Сам автор «Опытов» так объяснял свое отношение к чужой мудрости: «Я иногда намеренно не называю источник тех соображений и доводов, которые я переношу в мое изложение и смешиваю с моими мыслями, так как хочу умерить пылкость поспешных суждений, которые часто выносятся по отношению к недавно вышедшим произведениям еще здравствующих людей, написанным на французском языке, о которых всякий берется судить, воображая себя достаточно в этом деле сведущим. Я хочу, чтобы они в моем лице поднимали на смех Плутарха или обрушивались на Сенеку. <...> Я приветствовал бы того, кто сумел бы меня разоблачить <...>. Ибо, хотя за отсутствием памяти мне самому зачастую не под силу различить их происхождение, я все же <...> хорошо понимаю, что роскошные цветы, рассеянные в разных местах моего изложения, отнюдь не принадлежат мне...»⁵⁰.

Глава об умении умирать – одна из самых насыщенных скрытыми античными цитатами, прежде всего, из «Писем к Луцилию» Сенеки. Приведем только самые характерные примеры никак не обозначенных заимствований:

«В день своего рождения вы в такой же мере начинаете жить, как умирать» || «С часа твоего рождения идешь ты к смерти» (Sen. Ep. IV, 9); «Всякое прожитое вами

мгновение вы похищаете у жизни, оно прожито вами за ее счет. Непрерывное занятие всей вашей жизни – это *взрачивать смерть*» || «Каждый день мы умираем, потому что каждый день отнимает у нас частицу жизни, и даже когда мы растем, наша жизнь убывает» (Sen. Ep. XXIV, 20); «...если она [смерть] внушает нам страх, то это является вечным источником наших мучений, облегчить которые невозможно. Она подкрадывается к нам отовсюду» || «Мучимся мы <...> по своей вине, оттого что трепещем, когда думаем, что смерть близко. Но бывает ли далеко та, что подстерегает нас в любом месте и в любой миг?» (Sen. Ep. XXX, 16); «Неизвестно, где поджидает нас смерть, так будем же ожидать ее всюду» || «Неизвестно, где тебя ожидает смерть, так что лучше сам ожидай ее везде» (Sen. Ep. XXVI, 7); «...жизнь ведет нас за руку по отлогому, почти неприметному склону, потихоньку да полегоньку, пока не ввергнет в это жалкое состояние, заставляя исподволь свыкнуться с ним» || «...есть ли исход лучше, чем незаметно скользить к своему концу, между тем как природа развязывает все узы? <...> этот медленный путь легче для нас» (Sen. Ep. XXVI, 4); «Долго ли жить, мало ли жить, не все ли равно, раз и то, и другое кончается смертью?» || «Какая разница, скоро или нескоро уйдешь ты отсюда, откуда все равно придется уйти?» (Sen. Ep. XCIII, 2); «Мера жизни не в ее длительности, а в том, как вы использовали ее: иной прожил долго, да пожил мало; не мешкайте, пока пребываете здесь» || «Заботиться нужно не о том, чтобы жить долго, а о том, чтобы прожить довольно. Будешь ли ты жить долго, зависит от рока, будешь ли вдосталь – от твоей души» (Sen. Ep. XCIII, 2); «Жизнь сама по себе – ни благо, ни зло: она вместилище блага и зла...» || «Жизнь есть не благо и не зло, а только вместилище блага и зла» (Sen. Ep. XCIX, 12).

До сих пор было принято считать эту главу «Опытов» главным источником «Стансов»⁵¹. Посмотрим, однако, какие именно идеи и образы объединяют эти тексты и какие элементы пушкинского стихотворения не находят соответствия у Монтеня. У французского философа мы обнаружим призыв думать о смерти повсюду, в том числе «посреди празднества, в разгар веселья» – деталь, сопоставлявшаяся с подразумеваемой в первой строфе «Стансов» ситуацией пира («Сижу ль меж юношей безумных»). Есть у него и идея повсеместности смерти: «смерть, действительно, всегда рядом с нами, – и тогда, когда мы веселы, и когда мы горим в лихорадке, и когда мы на море, и когда у себя дома, и когда в сражении, и когда отдыхаем», – пассаж, который полагают источником пушкинского перечисления: «...В бою ли, в странствии, в волнах? / Или соседняя долина / Мой примет охладельный прах?» (другой вероятный источник этих строк мы назовем ниже). И, наконец, глава XX завершается монологом Природы, призывающей человека уходить из жизни «бесстрастно и безболезненно», в котором усматривают параллель к последней строфе «Стансов». Все остальные стоические концепты, психотехники и связанные с ними риторические приемы, которые мы обнаружили в пушкинском стихотворении, не могли быть заимствованы из Монтеня. Исходя из этого, мы предлагаем считать «Опыты» не основным источником «Стансов», а одним из текстов-посредников, чтение которого могло актуализировать для Пушкина стоическую философию смерти.

Еще одним любопытным прецедентом совмещения многочисленных «общих мест» стоического дискурса в одном – на этот раз поэтическом – тексте

служит «Прощание с жизнью» Вольтера (1778). Стихотворение «Adieux à la vie» включают в себя цепочку топосов: один из первых – это образ врагов, смеющихся над смертью Вольтера, между тем как их ожидает та же участь:

Vous en rirez, mes ennemis <...>
Et lorsqu'aux ténébreux rivages
Vous irez trouver vos ouvrages,
Vous ferez rire à votre tour⁵².

Затем следует сравнение умирающего человека с актером, отыгравшим свою роль:

Quand sur la scène de ce monde
Chaque homme a joué son rôle,
En partant il est à la ronde
Reconduit à coups de sifflet⁵³;

перечисление людей разных профессий, при смерти которых присутствовал Вольтер:

Dans leur dernière maladie
J'ai vu des gens de tous états,
Vieux évêques, vieux magistrats,
Vieux courtisans à l'agonie...⁵⁴;

идея вечного забвения, соединенная с метафорой жизнь—комедия:

Puis à jamais on l'oubliait;
Ainsi la farce était finie⁵⁵

и метафора души-марионетки:

Invisibles marionnettes,
Qui volez si rapidement
De polichinelle au néant⁵⁶.

Каждый из этих топосов имеет независимое происхождение и самостоятельную судьбу, однако все они использованы в одном стоическом тексте – записках Марка Аврелия. Ср.: «Еще мгновение и твои глаза закроются, а вскоре другие оплачут тех, кто тебя хоронил» (X, 39); «Помышляй постоянно, сколько врачей уже умерло <...>, сколько астрологов <...>, сколько философов <...>, сколько тиранов <...>. Переходи потом к людям, которых ты видел и знал. Похоронив своих друзей, они сами отправились в могилу. Тем, кто их хоронил, вскоре оказали такую же услугу другие» (IV, 54); «Помышляй постоянно, сколько людей разных профессий и разных племен уже умерло» (VI, 47); нужно всегда быть готовым к смерти, чтобы не походить на «актера, покинувшего сцену, не доиграв свою роль» (III, 8); [Смерть] «как претор выпроваживает со сцены актера» (XII, 38); «Смерть <...> это отдых от всех противоположных движений, <...> управляющих нами, как пружины – марионетками» (VI, 28; ср. также VII, 3)⁵⁷ и т. д.

Очевидно, что тематическая близость «Стансов» к Монтеню гораздо теснее, чем к Вольтеру: иронический модус, в который переведена тема неизбежности смерти в «Прощании с жизнью», резко отличает это стихотворение от пушкинского. Однако если мы отстранимся от интонации и посмотрим только на структуру двух текстов, то обнаружим одну немаловажную параллель: оба стихотворения почти полностью основаны на заимствованиях из стоического источника, но не обозначают открыто своей зависимости от претекста.

* * *

Структурное родство со стихотворением Вольтера, разумеется, не исчерпывает проблему поэтического генезиса «Стансов». Философские концепты встраивались Пушкиным в определенные жанровые рамки, и память жанра ощутимо присутствует в стихотворении, порождая скрытое полемическое напряжение.

Жанрово-тематические координаты заданы уже в первой строфе. Читатель пушкинского времени легко опознавал по ним традицию медитативной прогулки, в новоевропейской литературе восходящую к сонетам Петрарки⁵⁸ и породившую в XVIII в. такие шедевры, как «Прогулки одинокого мечтателя» Руссо и поэтические «Прогулки» Шиллера и Вордсворта. В России 1810–1820-х годов эта традиция чаще всего облекалась в форму медитативной элегии, во многом благодаря успеху «элегических прогулок» Жуковского⁵⁹ и «Поэтических медитаций» Ламартина⁶⁰. Несколько обращений к этой разновидности жанра есть и в пушкинской лирике: помимо поздних элегий «Вновь я посетил...» (1835) и «Когда за городом, задумчив, я брожу...» (1836), особенно отметим «Воспоминания в Царском Селе», написанные за две недели до «Стансов».

Опорные концепты в экспозиции последних совпадают с зачином многих элегических «мечтательных прогулок»:

Ср.: «*Сижу*, задумавшись, в душе моей *мечты*, / К протекшим временам лечу
вспоминаньем» (В.А. Жуковский, «Вечер»; 1806); «...В священном сумраке дуб-
равы, / Задумчиво *брожу* и вижу пред собой / Следы протекших лет и славы»
(К.Н. Батюшков, «На развалинах замка в Швеции»; 1814); «*Вхожу* с волнением
под их священный кров» (В.А. Жуковский, «Славянка»; 1815); «В *мечтанье* я
сижу на сей скале седой, / Угрюмым дубом осененный» (В.И. Туманский, «Мо-
настырь»; 1818); «Еще я *прихожу* под кров твой безмятежный, / Гостеприим-
ная приютинская сень! <...> // Здесь часто по холмам *бродил* с моей *мечтою*...»
(Н.И. Гнедич, «Приютино»; 1821) «Как часто на горе, в тени дубов ветвистых, /
Сижу уныл перед закатом дня / Блуждаю взорами в лугах, полях росистых...»
(В.Н. Григорьев, «Одиночество»; 1821 – перевод элегии Ламартина «L'Isolément»);
«*Иду*, задумавшись, по наклоненью гор...» (П.А. Межаков, «Осень»; 1828 – пере-
вод элегии Ламартина «L'Automne»); «Сады знакомые, под ваш покров священ-
ный / *Вхожу* с поникшею главой» (А.С. Пушкин, «Воспоминания в Царском Се-
ле»; 1829); «Je puis *errer* enfin, tout à ma *rêverie*...»⁶¹ (Sainte-Beuve, «Promenade»;
1829); «Душой задумчивый, медлительно я *шел*...» (Е.А. Баратынский, «Запус-
тение»; 1834); «Когда рассеянно *брожу* без цели...» (П.А. Вяземский, «Тропин-
ка»; 1848) и т. д.

Однако, едва задав границы жанра, Пушкин начинает их трансформировать. Изменения затрагивают большинство уровней текста – от тематической и нарративной структуры до отдельных топосов и строфики.

Тема непрочности всего земного – одна из констант медитативной элегии: эксплицированная или скрытая, именно она порождает ту зыбкость психологических состояний, перетекание отчаяния в надежду, уныния в умиление, смешение реальности и воображения, которые и создают сумеречно-меланхолическую атмосферу, характерную для этого жанра. На этом фоне «Стансы» поражают своей простотой: тема смерти введена во второй строфе прямо, без эмоциональной подготовки и суггестивных деталей. Нет в них ни тонкой нюансировки эмоциональных состояний, ни катарсических переживаний, которыми обычно разрешается размышление о смерти в медитативной элегии. Психологический модус пушкинского текста гораздо больше напоминает о стоической медитации – духовном упражнении, заниматься которым нужно, не теряя бодрости и присутствия духа и не давая чувствам взять верх над рассудком.

Монолог пушкинского героя не похож на привычную для медитативной элегии форму свободного потока ассоциаций: движение мысли в нем четко структурировано. Внутренняя упорядоченность текста подтверждена на формальном уровне: вместо «длинного» ямба (шестистопного или вольного, но с преобладанием шестистопных строк) и свободной строфической структуры, характерных для медитативной элегии 1820-х годов, Пушкин использует четырехстопный ямб и жесткую форму «стансов», которая запрещает повторение рифм и требует от каждого «станса» (строфы или куплета) смысловой законченности⁶². Он последовательно выдерживает этот принцип: каждая строфа содержит отдельный микросюжет, по-новому трактующий сквозную тему смерти. Замечательно, однако, что устроение формы не повлияло на мелодику стиха: богатая система ассонансов и аллитераций позволяет «Стансам» соперничать в кантиленности с самыми меланхолическими элегиями Жуковского.

В элегической прогулке важнейшую роль играет природный ландшафт: созвучный эмоциональному состоянию героя или контрастирующий с ним, он провоцирует работу воображения и/или памяти. В экспозиции «Стансов» вместо пейзажа описаны ситуации тягостной публичности, от которых герой отстраняется, уходя в себя. Из великолепных картин природы, служащих обычным фоном для медитативной прогулки, в «Стансах» осталась одна деталь – «дуб уединенный», но и ее суггестивный потенциал сведен к минимуму: это не более чем повод для размышления на заранее заданную тему.

Смысловый сдвиг есть и в пушкинском употреблении слова «мечта». Это понятие играло важнейшую роль в языке медитативной элегии⁶³, однако из обширного спектра его значений, включавшего фантазию или состояние фантазирующего, обманчивый призрак или сладостное видение, мысль о чем-либо желаемом или манящем, воспоминание и, наконец, просто мысль, думу⁶⁴, Пушкин выбирает последнее – самое нехарактерное и для медитативной элегии, и для его собственного поэтического узуса⁶⁵. Зато употребленное в таком значении, это слово оказывается идеальным эквивалентом для стоического понятия *phantasia* (в современном переводе – ‘представление’), объединяю-

щего в себе «элементы восприятия, представления и воображения»⁶⁶. Для стойка *phantasia* – источник главных радостей и горестей человека, поскольку все наши эмоции порождаются не действительностью, а тем, что мы о ней думаем: «Почитай и развивай свою фантазию, ибо все зависит от нее, так, чтобы она не сеяла в твоём духе мнений, противных природе и недостойных разума» (М. Aug. III, 9)⁶⁷. Одна из важнейших задач стоической психагогики – научить человека управлять своей фантазией, постоянно следить за ней, спрашивая себя «что сейчас наложило отпечаток на мои мечты? Из чего они состоят?» (М. Aug. III, 10)⁶⁸ и т. д. Скорее всего, терминологическая точность в пушкинском употреблении этого понятия была интуитивной (едва ли поэт сознательно вникал в тонкости стоической гносеологии), но от того не менее знаменательной.

Игра с элегической традицией переходит и на уровень отдельных топов. Так, например, вопрошание судьбы о времени собственной кончины было одним из тех элегических «общих мест», которые Пушкин спародировал за два года до «Стансов» в предсмертных стихах Ленского:

Что день грядущий мне готовит?
Его мой взор напрасно ловит,
В глубокой мгле таится он.
Нет нужды: прав судьбы закон.
Паду ли я, стрелой пронзенный,
Иль мимо пролетит она,
Все благо: бдения и сна
Приходит час определенный... (VI: 125–126)

Иронический перечень возможных мест и обстоятельств смерти содержится в пушкинских «Дорожных жалобах» (1829);

Не в наследственной берлоге,
Не средь отческих могил,
На большой мне, знать, дороге,
Умереть господь сулил.

На камнях под копытом,
На горе под колесом,
Иль во рву, водой размытом,
Под разобранным мостом.

<...>

Иль в лесу под нож злодею
Попадуся в стороне... (III: 177)

Это стихотворение пародирует элегию Шарля Мильвуа «Обещание» («La promesse»), герой которой, прощаясь с недостаточно чувствительной возлюбленной, пытается тронуть ее сердце картинами своей гибели на чужбине:

Helas! du voyageur la vie est incertaine!
S'il échappe aux brigands de la forêt lointaine,

Le désert l'engloutit dans les sables profonds,
Ou sur d'âpres chemins les coursiers vagabonds
Dispersent de son char la roue étincelante,
Et brisent sa tête sanglante
Au penchant rapide des monts ⁶⁹.

В «Стансах» эти «общие места» вернулись из пародийного в высокий модус. Благодаря стоическому подтексту, из повода для элегической ламентации, главная цель которой – растрогать и разжалобить читателя, они стали предметом для духовного упражнения.

Потребность в обновлении старых жанровых традиций (прежде всего, «унылой элегии») и в создании новой «поэзии мысли» в русской литературе второй половины 1820-х годов ощущалась как универсальная. «Стансы» стали во многих отношениях образцовым решением этой задачи. Пушкин сохраняет в них мотивную и топическую структуру медитативной элегии ровно в той степени, которая нужна, чтобы не дать тексту превратиться в рифмованную философскую декларацию, как нередко случается с лирикой главных адептов «поэзии мысли» – «московских юношей» ⁷⁰. Вместо поднятой ими на знамена современности немецкой метафизики Пушкин обращается к античной «философии жизни» и делает предметом стихотворения не натурфилософские, а онтологические и этические проблемы, важность которых в наименьшей степени подвержена влиянию интеллектуальной моды. Реконструируя стоический взгляд на смерть, он не стилизует текст «под античность» и не вводит в него прямых ссылок на источники; благодаря этому, стоическая философия смерти в его интерпретации выступает как целостный и вневременной феномен. В результате его стихотворение оказывается замечательным примером упражнения в той науке «жить и умирать» («vivendi ac moriendi scientia». Sen. De brev. vit. XIX, 2), которой учили поздние стоики.

* * *

Гипотеза о наличии в «Стансах» античных подтекстов уже высказывалась. Т.Г. Мальчукова предположила, что Пушкин мог почерпнуть концепцию природного круговорота и связанный с ней растительный код из следующего отрывка поэмы Лукреция «О природе вещей»:

В целом, однако, стоит нерушимо вещей совокупность
В силу того, что тела, уходящие прочь, уменьшают
Вещи, откуда ушли, а другие собой приращают:
Те – заставляя стареть, а эти – цвести им на смену,
Все же не медля и тут. Так весь мир обновляется вечно;
Смертные твари живут, одни чередуясь с другими,
Племя одно начинает расти, вымирает другое,
И поколения живущих сменяются в краткое время,
В руки из рук отдавая, как в беге, светильники жизни. (Лист. II, 71–79) ⁷¹

В связи с растительной метафорикой она также напомнила о сравнении смены людских поколений с вечно обновляющейся листвой в «Илиаде» Гомера (VI, 146–149; XXI, 463–466) и о библейском образе жатвы смерти (Мф 13: 39).

Это наблюдение очень интересно прежде всего с методологической точки зрения. Действительно, если мы ограничимся сопоставлением текстов Пушкина и Лукреция на мотивном уровне, их близость покажется нам бесспорной. Однако если мы вернем мотивы в присущий им изначально идейный контекст, то ситуация предстанет в совершенно ином свете. Лукреций был убежденным последователем учения Эпикура. Пушкин, по-видимому, серьезно интересовался этим учением⁷², однако именно это обстоятельство и заставляет сомневаться в возможности появления отсылок к нему в «Стансах», поскольку эпикурейцы полностью отвергали сам принцип *praemeditatio malorum*. Вместо того чтобы отравлять свою жизнь размышлениями о возможных несчастьях, Эпикур учил сосредоточиваться на удовольствиях – прошлых и настоящих, память о которых скрасит несчастье, если оно произойдет (Cic. *De fin.* I, 17, 55; I, 19, 62; *Tusc.* III, 15, 32–33).

Сходные возражения вызывает вторая предложенная исследовательницей параллель между последней строфой «Стансов» и отрывком из поэмы Лукреция:

...Мешается стон похоронный
С жалобным криком детей, впервые увидевших солнце,
Не было ночи такой, ни дня не бывало, ни утра,
Чтобы не слышался плач младенческий, смешанный с воплем,
Сопровождающим смерть и мрачный обряд погребальный.

(Lucr. II, 576–580)

Однако и в этих строках, и в предшествующих им:

Между началами так с переменным успехом в сраженьях
Испокон века война, начавшись, вечно ведется:
То побеждают порой животворные силы природы,
То побеждает их смерть.

(Lucr. II, 573–576)

громко звучит эпикурейское сомнение в совершенстве мира, противоположное вере стоиков в упорядоченность и красоту мироздания. В стоическом представлении сам образ войны между жизнью и смертью ошибочен, ведь одна не существует без другой: «Все сущее создано для того, чтобы быть измененным и разрушенным, а потом из этого праха родится новая жизнь» (M. Aur. XII, 22)⁷³; «неизбежно должен быть определенный круговорот и одно должно уступить свое место одному, другое другому, одно должно распадаться, а другое нарождаться, одно должно оставаться на том же месте, а другое – находиться в движении» (Epict. *Diss.* III, 24)⁷⁴. В «Стансах» мы не видим ничего похожего на пессимизм Лукреция, полагавшего, что «не для нас и отнюдь не божественной волею создан / Весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков» (II, 180–181); гораздо ближе к ним стоическая позиция благодарного принятия воли природы.

Перейдем к описанию смены поколений через растительный код. Оно стало общим местом уже в античной утешительной традиции; так, Марк Аврелий использует гомеровское сравнение человеческих поколений с листвою в качестве эпилогизма – одного из тех кратких и легко запоминающихся аргументов, которые стойки учат держать наготове, чтобы вовремя остановить приступ страха или печали:

Когда человек хорошенько пропитался и проникся истинными мнениями, самого малого слова и самого обыкновенного хватит, чтобы вернуть ему постоянство и веселость духа. Вот, например, слова Гомера:

Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков:
Ветер одни развевает, другие дубрава,
Вновь, расцветая, рождает, и с новой весной возрастают;
Так человеки: сии нарождаются, те погибают.

Твои дети такие же листья. <...> Листья и те, кто в грядущих веках унаследуют память о твоём имени и передадут ее своим потомкам. Наконец, все вещи – такие же листья; весна их рождает, ветер обрывает, лес выгоняет на их место другие, и у всех у них общее одно – недолговечность. А ты – ты их страшишься или вожделеешь так, словно бы они были вечными. Еще мгновение и твои глаза закроются, а вскоре другие оплачут тех, кто тебя хоронил (M. Aur. X, 34)⁷⁵.

Этот же образ, но уже без ссылки на Гомера, мы найдем и у Сенеки: «Самым тяжким злом ты считаешь потерю любимых, – а это так же глупо, как оплакивать листья, падающие с <...> деревьев. На все, что тебе приятно, смотри так же, как смотришь на эти листья, покуда они зелены. Тот или этот день непременно отнимет у тебя того или этого, но и утрата тех, кого ты любишь, кого считаешь усладой своей жизни, не тягостней паденья листьев: снова родятся листья, снова появятся близкие, хоть прежние вновь и не родятся» (Sen. Ep. CIV, 11)⁷⁶. Стойки охотно использовали в функции эпилогизма и образ жатвы; к цитирувавшемуся выше пассажи (Epict. Diss. III, 24; M. Aur. XI, 34) добавим еще один фрагмент из «Размышлений»: «Жизнь человеческая как жатва на поле: покуда зрелые колосья пожинают, другие созревают» (M. Aur. VII, 42)⁷⁷.

Когда речь идет о таких распространенных топосах, как сравнение смены поколений с листвою или с жатвой, мы часто можем указать источник (или источники) самого топоса, но не пути его трансляции в более поздний текст. В «Стансах» ситуация еще сложнее, поскольку Пушкин, несомненно, знал и происхождение этих топосов, и множество примеров их позднейшего использования. Однако если выбирать, какой именно контекст-посредник – эпикурейский, евангельский или стоический – счесть наиболее значимым для «Стансов», то наиболее корректным будет выбор, подтвержденный рефлексам на других уровнях текста.

Существует точка зрения, согласно которой именно христианский контекст сыграл определяющую роль в генезисе «Стансов». С.Л. Франк первым увидел в этом стихотворении концептуальное влияние христианской традиции «памяти смертной»⁷⁸. Эта гипотеза была развита в недавней работе Н.И. Михайловой: исследовательница сопоставила пушкинское стихотворение с над-

гробным «Словом, произнесенным <...> 9-го ноября 1835 года <...> архимандритом <...> Феофаном» и выявила целый ряд параллелей в риторической и мотивной структуре двух текстов⁷⁹. Поскольку «Слово» написано позже «Стансов», а значит, не могло послужить их источником, Н.И. Михайлова предложила считать выявленные переключки типологически значимыми и связывать пушкинское стихотворение с обширной традицией церковного красноречия, трактующей идею «памяти смертной».

Между версиями о стоическом и христианском влиянии на «Стансы» нет того конфликта, который мы обнаружили применительно к эпикурейскому источнику. Христианская традиция «памяти смертной» была генетически связана с поздним стоицизмом и включала в себя целый ряд психологических установок стоического происхождения. Нельзя не учитывать, однако, того, что в христианстве античные психотехники подверглись сущностному переосмыслению и были встроены в совершенно иную систему ценностей. Христианская традиция «памяти смертной» немыслима без памяти о смерти Христа-искупителя, без надежды на спасение и страха перед адскими муками. Однако ни следа этих идей мы не находим в «Стансах». Едва ли можно счесть случайной дату, поставленную Пушкиным под стихотворением: хотя оно написано 26 декабря, на следующий день после Рождества Спасителя, в нем нет мотивов, которые позволили бы связать этот текст со вторым по значимости праздником христианского календаря. Пушкинский герой апеллирует не к вере, а к разуму, подготавливая себя к смерти «предрассуждением», а не покаянием. Напомним сходное противопоставление у Аврелия: «Как счастлива та душа, которая всегда готова расстаться с телом, пусть после этого расставания она угаснет или рассеется или продолжит существовать! Но эта твердая решимость должна основываться на собственном суждении, а не на упрямой предвзятости, как у христиан» (M. Aur. XI, 3)⁸⁰.

Интертекстуальный анализ нередко ставит исследователя перед набором конкурирующих подтекстов: мотивные переключки, топические и риторические параллели ведут к источникам, совместить которые в едином прочтении затруднительно или невозможно. Мы оказываемся в позиции Геркулеса на распутье: с одной стороны, нас манит комментаторская объективность, призывающая привести все существующие подтексты, но отказаться от их интерпретации, с другой, соблазняет возможность предпочесть ту группу подтекстов, которая позволит дать толкование всего текста как концептуального целого. В «Стансах» совокупность стояческих подтекстов, выявляемых на уровне мотивов, риторических структур и концептов, делает этот соблазн необоримым.

Примечания

- ¹ Для удобства мы будем употреблять заглавие стихотворения «Брожу ли я вдоль улиц шумных...», поставленное при первой публикации в «Литературной газете» (1830); при подготовке к изданию собрания стихотворений 1832 г. это заглавие, фигурировавшее в цензурной рукописи в двух вариантах «Стансы» / «Станцы», было снято в основном корпусе, но осталось в оглавлении. – См.: *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т. 1–19. М., 1997. Т. 3. С. 790. Далее ссылки на это собрание даются в тексте с указанием тома римскими цифрами и страницы – арабскими.
- ² Единственное исключение составляет очень полезная обзорная работа: *Гаврилов А.К.* Марк Аврелий в России // *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. СПб., 1993. С. 115–173.
- ³ *Гаспаров М.Л.* Античность в русской поэзии начала XX века // *Studi Slavi.* № 4. Pisa, 1995.
- ⁴ Перечень наиболее авторитетных трудов о Стое к началу XIX в. см.: *Галич А.И.* История философских систем. СПб., 1818. Ч. 1. С. 124–125, 137. О доксографической традиции см.: *Столяров А.А.* Раннестоицический корпус текстов: принципы формирования и основные издания // *Фрагменты ранних стоиков.* Т. 1. М., 1998. С. IX–X.
- ⁵ Полного русского перевода Лаэртца в пушкинскую эпоху, насколько нам известно, не существовало, но имелось два французских: «De la Vie des Philosophes...», выполненный Жилем Буало, братом знаменитого Никола Буало (впервые: Paris, 1668), и «Les Vies des plus illustres philosophes de l'antiquité...» Жака-Жоржа Шоффпье (Chauffepié) (впервые: Amsterdam, 1758).
- ⁶ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. V. Ранний эллинизм. М., 2000. С. 206.
- ⁷ О биографической легенде Сократа в Новое время см.: *Abma E.* Sokrates in der deutschen Literatur. Nijmegen, 1949; *Gigon O.* Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte. Bern, 1947; *Montuori M.* Socrates. Physiology of a myth. Amsterdam, 1981; *Trousson R.* Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau: la conscience en face du mythe. Paris, 1967.
- ⁸ Так, например, парные бюсты Сократа и Сенеки украшали кабинет И.И. Дмитриева. – *Дмитриев М.А.* Главы из воспоминаний моей жизни. М., 1998. С. 389.
- ⁹ О сложном отношении Цицерона к стоицизму см. предисловие Н.П. Гринцера и комментарии Б.М. Никольского в кн.: *Цицерон Марк Туллий.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000.
- ¹⁰ О связи между стоицизмом и римской гражданской доблестью см., например, в трактатах Монтескье «О духе законов» (24, 10) и «Размышления о причинах величия и падения римлян» (16).
- ¹¹ Катонем восхищался Данте (см. первую песнь «Чистилища»); в XVIII в. ему был посвящен ряд драм – из самых известных назовем драмы Аддисона с прологом Поупа (1713), Дешампа (1715), Готшеда (1731) и Бодмера (1735), а также музыкальных и живописных произведений. – См.: *Fehrle R.* Cato Uticensis. Darmstadt, 1983; *Oberreuter-Kronabel G.* Der Tod des Philosophen. Untersuchungen zum Sinngehalt eines Sterbetypus der französischen Malerei in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Muenchen, 1986. Отношение потомков к Бруту было более противоречивым и во многом зависело от оценки ими Цезаря: Данте, видевший в созданной Цезарем Римской империи прообраз идеальной монархии будущего, поместил Брута как предателя в по-

следний круг ада – рядом с Иудой Искарриотом. Противники тирании, напротив, прославляли Брута: ср. «Путешествия Гулливера» Свифта, драмы «Смерть Цезаря» Вольтера и «Второй Брут» Альфьери. – См.: *Gordon D.J. Giannotti, Michelangelo and the Cult of Brutus* // Fritz Saxl, 1890–1984. A Volume of Memorial Essays from his Friends in England. London, 1957. P. 281–296; *Clarke M.L. The Noblest Roman. Marcus Brutus and his Reputation*. London, 1981.

¹² Ряд важных замечаний на эту тему см.: *Лотман Ю.М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры*. СПб., 2002. С. 248–253; *Лотман Ю.М. Источники сведений Пушкина о Радищеве (1819–1822) // Лотман Ю.М. Пушкин*. СПб., 2003. С. 765–785; *Лотман Ю.М. Письма. 1940–1993*. М., 1997. С. 336.

¹³ Краткий, но очень емкий очерк истории стоицизма «после Стои» см.: *Столяров А.А. Стоя и стоицизм*. М., 1995.

¹⁴ *Hess G. Der Tod des Seneca. Ikonographie – Biographie Tragödientheorie // Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*. 1981. Bd. 25. S. 196–228.

¹⁵ См.: *Stertz S. A. Marcus Aurelius as Ideal Emperor in Late Antique Greek Tradition // The Classical World*. 1977. Vol. 70, № 7. P. 433–439. О Марке Аврелии как образце для русских государей см. в работе А.К. Гаврилова (примеч. 2).

¹⁶ *Столяров А.А. Указ. соч.* С. 285.

¹⁷ *Spanneut M. Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément du Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris, 1957; *Адо П. Духовные упражнения и античная философия*. М.; СПб., 2005. С. 65–86.

¹⁸ О возрождении интереса к стоицизму в XVI в. см.: *Abel G. Stoicismus und Frühe Neuzeit*. Berlin; New York, 1978; *Zanta L. La Renaissance du Stoïcisme au XVI siècle*. Paris, 1914. Об использовании античных психотехник в знаменитом труде «*Exercitia spiritualia*», принадлежащем основателю ордена иезуитов Игнатию Лойоле, см.: *Rabbow P. Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*. Muenchen, 1954.

¹⁹ Характерные примеры синтеза стоицизма и христианства есть в дневниках французского историка Ж. Мишле (1798–1874), в течение многих лет жившего «по Марку Аврелию». – См.: *Адо П. Указ. соч.* С. 170–196.

²⁰ Первым был переведен Марк Аврелий («Житие и дела Марка Аврелия Антонина цесаря римского, а при том собственные и премудрые его рассуждения о себе самом...»). СПб., 1740). Перевод С.С. Волчкова выдержал в XVIII в. пять изданий; см. «Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века» (далее – СКРК), № 45–49. О псевдоаврелианском сочинении Антонио де Гевары «Золотые часы государей», также пользовавшемся большой популярностью в России, см.: *Гаврилов А.К. Указ. соч.* С. 126–128; *Рак В.П. «Часы правителей» в русских переводах XVIII века // Сервантесовские чтения*. Л., 1985. С. 15–19. Первый перевод «Руководства» и «Апофегм» Эпиктета был сделан Г.А. Полетикой – «Эпиктета стоического философа Енхиридион и Апофегмы...» (СПб., 1759; второе издание: СПб., 1767. – СКРК № 8650, 8651). Больше всего в XVIII в. издавали Сенеку: «Дух Сенеки, или Изрядные нравоучительные рассуждения сего великого философа». М., 1765 (СКРК № 6439); «Сенеки христианствующего нравственных лекарства...». М., 1783 (СКРК № 6441); «Луция Аннея Сенеки О управлении мира, о божии промысле и как многая злая блгагим мужам случаются». СПб., 1786 (СКРК № 6440); и т. д. Об изданиях стоиков см. также: *Черняев П.Н. Следы знакомства русского общества с древнеклассической литературой в век Екатерины II // Филологические записки*. 1904. № 3–4. Отд. 1. С. 11 и сл.

Об особом интересе русских масонов к стоическим авторам см.: *Вернадский Г.В.* Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб., 1999. С. 144–147, 386–389 (комментарии М.В. Рейзина и А.И. Серкова).

²¹ Так, например, полные собрания сочинений Сенеки с параллельным французским текстом были в библиотеках Пушкина (*Модзалевский Б.Л.* Библиотека А.С. Пушкина (Библиографическое описание). СПб., 1910 = М., 1988. С. 164. № 631) и князя Одоевского (Каталог библиотеки В.Ф. Одоевского. М., 1988. С. 441. № 3686); французские переводы «Размышлений» Марка Аврелия имелись у того же Одоевского (Там же. С. 355. № 2986) и у Жуковского (сейчас – в библиотеке Пушкинского Дома, ПД Библ. 87.1/13); хорошие коллекции европейских изданий поздних стоиков собрали М.Н. Муравьев, А.П. Ермолов и М.А. Дмитриев (сейчас – в Научной Библиотеке МГУ) и т. д.

²² Об универсальном характере стоической этики см. у Галича: «...были потом сии стоические учения приняты всею позжею философиею до наших времен (за исключением чувственной эвдемонии (имеется в виду учение Эпикура. – *Н.М.*), как природной противницы стоицизма) с тем разве небольшим отличием, что иногда выражаемы были мягче, не редко слабо, иногда же и непомерно увеличиваемы, как доказывает то сличение стоицизма с нравоучением христианским и монашеским, а потом и с Лейбницевым, основывающимся на усовершенствовании, и наконец, с Кантовым и Фихтевым чистым умственным нравоучением». – *Галич А.И.* Указ. соч. С. 136.

²³ Об исключительном доверии стоиков к индивидуальному разуму см.: *Nussbaum M.* The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton, 1994. P. 316–401.

²⁴ К проблеме Пушкин и Сенека см.: *Якубович Д.П.* Античность в творчестве Пушкина // Пушкин. Временник Пушкинской комиссии. [Т.] 6. М.; Л., 1941. С. 93 (о раннем знакомстве Пушкина с трудами философа); *Долинин А.А.* Поэма Пушкина «Анджело»: источники и жанровые особенности // Word, Music, History. A Festschrift for Caryl Emerson (Stanford Slavic Studies. Vol. 29–30). Stanford, 2005. P. 198–199 (выявлена реминисценция из трактата «О милосердии» в поэме «Анджело»); *Мазур Н.Н.* «Пора, мой друг, пора!»: источники и контекст // Пушкин и его современники. Вып. 4. СПб., 2006 (реминисценции из «Писем к Луцилию» в ряде текстов 1830-х годов). О Марке Аврелии см.: *Гаврилов А.К.* Указ. соч. С. 137–141 (общий обзор); *Войтехович Р.* О горацианском претексте «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» // Пушкинские чтения в Тарту-2. Tartu, 2000. С. 233 (реминисценция из «Размышлений» в «Памятнике»); *Мазур Н.Н.* О мышинной беготне, Пушкине, Марке Аврелии и об условно-функциональных контекстах // Шиповник: Историко-филологический сборник к 60-летию Р.Д. Тименчика. М., 2005. С. 250–260 (то же – в «Стихах, сочиненных ночью, во время бессонницы»).

Вопрос о том, читал ли Пушкин Эпиктета, остается пока что не исследованным. Этот философ упомянут в ряду других стоиков в юношеском «Послании Лиде» (1816): «Я вижу: хмурится Зенон, / И вся его седая свита: / И мудрый друг вина Катон, / И скучный раб *Эпафродита*, / Сенека, даже Цицерон / Кричат: «Ты лжешь, профан! мученье – / Прямое смертных наслажденье!» (*Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т. 1. Лицейские стихотворения. 1813–1817. СПб., 1999. Здесь и далее курсив мой. – *Н.М.*). Интересно, что в послужившем образцом для Пушкина стихотворении Ж.-Б. Руссо «A M. l'Abbé de C.[ourtin]» (II, 2) имеется немало нелестных характеристик «раба Эпафродита», но эпитета «скучный» среди них нет. Велик соблазн предположить,

что он родился из личных впечатлений юного лицеиста от чтения Эпиктета (автора, действительно, гораздо менее яркого, чем Сенека и Марк Аврелий), однако нельзя исключить и вероятность того, что поэт опирался на суждение Лагарпа: автор «Лицея» недолго любил стоиков, ставил им в вину сухость и абстрактность их этического учения и сравнивал «Руководство» Эпиктета с «бряцанием маленьких скелетов» – «un cliquetis de petits ossements» (*Laharpe J.F. Lycée, ou Cours de littérature ancienne et moderne. Toulouse, 1813. Т. 3. Р. 104*). Если же говорить о зрелом Пушкине, то мы готовы заведомо утверждать, что он читал «Руководство» – краткую выжимку из «Бесед», входившую в основной фонд европейской моралистики, но его знакомство с полным текстом «Бесед» нуждается, на наш взгляд, в более подробном обосновании.

²⁵ *Гаспаров М.Л. «Из Ксенофана Колофонского» Пушкина // Гаспаров М.Л. Избранные труды. Т. 2. О стихах. М., 1997. С. 88–99.*

²⁶ О стоических принципах душевного напряжения (tonos) и бдительности (prosoche) см.: *Rabbow P. Op. cit. Р. 24–259; Адо П. Указ. соч. С. 26–27, 377.*

²⁷ Здесь и далее мы цитируем Эпиктета в переводе Г.А. Тароняна, Сенеку – в переводе С.А. Ошерова. Выбор источника для цитирования Марка Аврелия нуждается в дополнительных пояснениях. «Размышления» – текст, создававшийся не для читателя, а для самого себя, это дневник внутреннего самоанализа и самотерапии, автор которого не заботился о понятности текста для постороннего взгляда. Современные переводчики пытаются сохранить эту особенность источника (в особенности удачной с этой точки зрения является работа А.К. Гаврилова); переводчики XVII–XVIII вв., напротив, стремились сделать текст максимально литературным и понятным для читателя. Поскольку первый русский перевод С.С. Волчкова (1740) для пушкинской эпохи был уже откровенно архаичен, в качестве источника мы решили выбрать одно из французских изданий. К началу XIX в. существовало два перевода «Размышлений» на французский язык: «Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin» (впервые: Paris, 1691) – перевод четы филологов-эрудитов Андре и Анны Дасье (Dacier), снабженный обширным комментарием, высоко ценился в ученых кругах; именно его рекомендовали читать лицеистам (Ручная книга древней классической словесности, собранная Эшенбургом, умноженная Крамером и дополненная Н. Кошанским. Т. 1. СПб., 1816. С. 333). Издание «Pensées de l'empereur Marc-Aurele-Antonin» (впервые: Paris, 1770) подготовил Жан-Пьер де Жюли (Joly), дилетант, для которого перевод Аврелия стал главным делом жизни (см. его предисловие к «Pensées»). Перевод Жюли также пользовался популярностью, по нему Аврелия читали Мишле (*Адо П. Указ. соч.*), Жуковский (ПД Библ. 87.1/13), граф В.Н. Панин (РГБ, Р 42/189) и др. В качестве основного отличия двух переводов обычно называют их разную структуру. Дасье следовали первоизданию Геснера и Ксиландра (1559), основанному на впоследствии утраченной Палатинской рукописи, где записки делились на 12 книг, состоявших из не связанных между собой фрагментов (такова и современная эдиционная практика). Жюли отказался от разделения на книги и объединил близкие по смыслу фрагменты в главы (тематическое устройство издания отвечало читательским вкусам XVIII в.; точно так же долгое время издавались «Мысли» Паскаля). Впоследствии он нашел подтверждение для своего подхода в Ватиканской рукописи (на сегодняшний день единственный полный список записок Аврелия), где отсутствует членение на книги, о чем и сообщил в предисловиях к последующим изданиям записок: *Pugillaria Imperatoris M. Antonini... curavit de Joly. Paris, 1774; Pensées ... par M. de Joly. Paris, 1796; Paris, 1803.* Однако в истории этих переводов есть и еще одна, обычно упу-

скаемая из виду страница. Жоли в предисловии к своему изданию сообщает, что в 1742 г. он перепечатал перевод Дасье, разбив его на главы по смысловому принципу и никак не указав своей к нему причастности. Это издание «*Réflexions de l'empereur Marc Aurele Antonin, surnommé le philosophe*» (Paris, 1742) также неоднократно переиздавалось; экземпляр первого издания имелся, например, у Одоевского (Каталог библиотеки В.Ф. Одоевского. С. 355. № 2986). Таким образом, Пушкину могли быть доступны три варианта «Размышлений»: оригинальный перевод Дасье; его систематизированное издание, подготовленное Жоли, и собственный перевод Жоли. Мы будем основываться на первом из них, как наиболее аутентичном, поскольку перевод Жоли значительно более беллетризован. Что же касается выбора между систематическим и несистематическим изданиями, то, как ни велик соблазн напрямую возвести «Стансы» к главам, в которых собраны мысли о смерти (а при таком сопоставлении сходство становится особенно наглядным), мы откажемся от этого легкого пути, памятуя о замечательной способности Пушкина к синтезу единой концепции из разрозненных фрагментов.

²⁸ «Prends-moi, jette-moi où tu voudras; partout j'aurai mon ame paisible et tranquille, c'est-à-dire qu'elle sera contente pourvu qu'elle se possède, et qu'elle puisse agir selon sa nature et son devoir» (VIII, 47). – Здесь и далее Аврелий цитируется по изданию: *Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin, traduites par Dacier*. Paris, 1800, с указанием номера книги и фрагмента.

²⁹ Гораций (Sat. I. IV, 133–138) цитируется в переводе М.А. Дмитриева. Ср. с черновой строфой «Стансов»: «Кружусь ли я с толпой мятежной / Вкушаю ль сладостный покой – / Но мысль о смерти неизбежной / Везде близка, всегда со мной» (III: 784–785).

³⁰ «...le grec dit, *Douze Livres de l'empereur Marc Antonin à soi-même, Ta eis eauton*; ce qui ne peut jamais signifier ici, ni de soi-même, ni pour son usage. Ce sage empereur a voulu marquer par ce titre, que ces douze livres ne sont qu'un recueil de réflexions qu'il faisait en se parlant à lui-même, en s'adressant à lui. En effet, Antonin ne parle jamais qu'à lui dans tout l'ouvrage; et cette manière de s'entretenir soi-même est la plus courte, ou, pour mieux dire, la seule voie pour se corriger de ses défauts, et pour guérir son ame de tous les vices que la corrompent. On ne saurait donner une idée plus juste de cette méthode d'Antonin, qu'en la comparant à ce qu'Horace dit qu'il faisait lui-même en se servant de sa raison: «...Neque enim cum lectulus aut me / Porticus exceptit, desum mihi. Rectius hoc est: / Hoc faciens vivam melius: sic dulcis amicis / Occurrat: hoc quidam non belle. Numquid ego illi / Imprudens olim faciam simile? Haec ego mecum / Compressis agito labris». Car quand je suis dans mon lit, ou que je me promène sous les portiques, je mets à profit tout ce temps-là. Cela est mieux fait, dis-je en moi-même; en suivant cette maxime je vivrai plus heureux; je me rendrai par-là plus agréable à mes amis; un certain homme ne s'est pas bien trouvé d'avoir fait ceci; serais-je assez malheureux pour commettre jamais une telle faute? Voilà les réflexions que je fais en moi-même». Et c'est précisément aussi ce que faisait Marc Antonin. Le peu de loisir que lui pouvait laisser le soin d'un grand empire, était employé à ces sortes de conversations, qu'il écrivait sur le champ afin de s'en mieux souvenir, et afin qu'elles servissent de témoin contre lui-même, s'il lui arrivait jamais de violer quelqu'un des engagements qu'il y avait pris». – *Réflexions*. P. 132.

³¹ О солилоквимуе в «Размышлениях» см.: Унт Я. «Размышления» Марка Аврелия как литературный и философский памятник // *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. С. 97–102.

³² «Il faut se dire le matin quand on se lève...» (II, 1); «Dis de même...» (VII, 1); «Sur chaque chose que tu entreprends, interroge-toi toi-même...» (VIII, 2); «Avec qui que tu te

rencontres, dis en toi-même...» (VIII, 14); «Chasse toutes tes imaginations, en te disant incessamment à toi-même...» (VIII, 31); «Quand quelqu'un t'a offensé par son impudence, demande-toi à toi-même...» (IX, 45); «Dès que tu es éveillé, demande-toi...» (X, 16); «Je dis donc au monde...» (X, 26); «Fais-toi toujours ces questions...» (X, 29); «Sur chaque chose fais-toi cette demande...» (X, 34).

³³ Выражение «читать самого себя», возможно, восходит к так называемым «Золотым стихам», приписываемым Пифагору (рефлекс этого пифагорейского текста можно усмотреть и в «Стансах» – см. комментарий к строкам «День каждый, каждую гдину / Привык я думой провожать...»). В прижизненных изданиях «Гимна Пенатам» Саути эта формула, единственная во всем стихотворении, выделялась курсивом (за справку признательно благодарю А.А. Долинина); в пушкинском автографе она подчеркнута – вероятное указание на то, что Пушкин при чтении Саути заметил «чужое слово». «Золотые стихи» были хорошо известны в европейской традиции как в переводах (см., например, французские переводы А. Dacier, 1706; А. Fabre d'Olivet, 1813; в обоих дан эквивалент: «surtout respecte-toi toi-même»), так и в полных или фрагментарных пересказах; отдельные стихи нередко включались в моралистические и философские сочинения без атрибуции. Любопытно в этой связи использование пифагорейской максимы в 7-м письме «Обитателя предместия» М.Н. Муравьева (1790), отрывок из которого К.Н. Батюшков частью цитирует, частью пересказывает в своем «Письме к И.М. М<уравьеву>-А<постолю>: О сочинениях г. <М.Н.> Муравьева» (1815): «Сочинитель, удаленный от городского шума, в приятном сельском убежище <...> пишет к своему приятелю о различных предметах, его окружающих <...>. Часто облако задумчивости осеняет его душу; часто углубляется он в самого себя и извлекает истины, всегда утешительные, из собственного своего сердца. <...> И кто в свете счастливее смертного, который справедливым образом может читать самого себя?» – Прекрасные, золотые строки!» (*Батюшков К.Н. Опыты в стихах и прозе. М., 1977. С. 56–57*). Общее сходство этого пассажа с пушкинским переводом из Саути недавно отмечено К.А. Осповатом (<http://ka-o.livejournal.com/11315.html>; ср. там же наблюдение А.А. Долинина о том, что Пушкин повторяет удачную формулу Муравьева, а не переводит оборот Саути «to respect myself» буквально: «уважать самого себя»). Отдельно стоит обратить внимание на последний комментарий Батюшкова: «Прекрасные, золотые строки!», в котором содержится намеренная или бессознательная отсылка к пифагорейским «Vers dorés» («Vers d'Or»; батюшковское «строки» соответствует французскому vers = 'стихи' и 'строки').

³⁴ *Rabbow P. Op. cit. P. 160–179.*

³⁵ О частоте повторения отдельных тем у Аврелия см.: *Brunt P.A. Marcus Aurelius in his meditations // Journal of Roman Studies. 1974. Vol. 64. P. 1–20.*

³⁶ «Tout ce que tu vois périra très promptement. Ceux qui le verront périr, périront bientôt eux-mêmes...» (IX, 35); «Pense que dans peu tu ne seras plus, ni toi, ni rien de ce que tu vois, ni aucun de ceux qui sont présentement en vie» (XII, 22); «La nature qui gouverne tout, changera bientôt ce que tu vois...» (VII, 27).

³⁷ «La terre nous couvrira bientôt tous...» (IX, 29).

³⁸ «Sur chaque objet que t'environne pense d'abord qu'il se dissout déjà, qu'il change, qu'il se dissipe et qu'il se corrompt; enfin, que la vie n'est pas plus en lui que la mort» (X, 23); «Accoutume-toi à connaître et à examiner comment toutes choses se changent les unes dans les autres; sois attentif à ces changemens, et t'exerce continuellement à cette manière de méditation» (X, 13); «Quand tu vois Satyrion, sectateur de Socrate, représente-toi Eutychès ou Hymènes <...> et quand tu jettes les yeux sur toi-même, représente-toi quelqu'un des

Césars. Ainsi sur chacun trouve dans les siècles passés quelqu'un qui lui ressemble, et fais ensuite cette réflexion: Où sont tous ces gens là? ils ne sont plus. De cette manière tu t'accoutumeras à voir que toutes les choses humaines ne sont qu'une fumée et qu'un rien...» (X, 36).

³⁹ «Dans un petit moment tu ne seras qu'une poignée de cendre, qu'un squelette et qu'un nom, et non pas même un nom. Cependant qu'est-ce qu'un nom? Un bruit, un son» (V, 34). Этот фрагмент мог послужить одним из источников первой строфы пушкинского стихотворения «Что в имени тебе моем?» (1830): «Что в имени тебе моем? / Оно умрет, как шум печальный / Волны, плеснувшей в берег дальный, / Как звук ночной в лесу глухом» (III, 210).

⁴⁰ «Voici venir le moment où tu oublieras toutes choses, et où toutes choses t'oublieront» (VII, 22); «...penser avec quelle vitesse tout s'évanouit; que l'univers absorbe bientôt tous les corps, et que le temps en efface incontinent la mémoire» (II, 12).

⁴¹ Отрывок из этого фрагмента Эпиктета Батюшков занес в «Чужое – мое сокровище». – *Батюшков К.Н.* Сочинения. Т. 2. СПб., 1885. С. 321. Сам аргумент изначально не стоического происхождения: он восходит к ответу Анаксагора на известие о смерти сыновей: «Я знал, что они родились смертными» (Diog. L. II, 13). У Анаксагора его заимствовали стоик Панэтий, а у него Цицерон (Tusc. III, 28–29) и Плутарх (De coh. ira, 16). Наставления о том, как следует реагировать на смерть близких и в особенности ребенка, см. также у Эпиктета (Ench. 3, 11, 14, 26; Diss. III, 8) и Сенеки (Ep. XCIX).

⁴² «Epictète disait fort bien: Quand tu caresses ton enfant, dis-lui en toi-même, Peut-être mourras-tu demain. Mais cela est de mauvais augure, lui dit quelqu'un. Sur quoi il répondit, que rien de tout ce qui marque une action naturelle ne peut être de mauvais augure, autrement ce serait un mauvais augure de dire que des épis seraient moissonnés» (XI, 34). А.К. Гаврилов первым заметил переключку между этим фрагментом и «Стансами», но осторожно назвал ее «возможно, случайной». – *Гаврилов А.К.* Указ. соч. С. 138.

⁴³ «Fais et pense chaque chose comme pouvant sortir de la vie à chaque moment» (II, 11).

⁴⁴ См. примеч. 33.

⁴⁵ *Столяров А.А.* Указ. соч. С. 204–205. Курсив в оригинале.

⁴⁶ *Гаврилов А.К.* Указ. соч. С. 137.

⁴⁷ «...j'ai une ville et une patrie: comme Antonin, j'ai Rome; et comme homme, j'ai le monde» (VI, 44).

⁴⁸ Стоический космополитизм, по-видимому, должен быть включен в число значимых для Пушкина социальных теорий. Цитата из известного похвального слова Марку Аврелию французского риторика А.-Л. Тома: «Наконец, видел я людей, соединенных теснейшим образом. Для всех душ есть один разум, как и для всех веществ один свет. Буде же разум есть един, то надлежит быть и единому закону. Следовательно, люди всех земель и всех веков подчинены единому законодательству. Они все суть сограждане единого града; сей град есть вселенная. Тогда чаял я зрети окрест себя упавшими все преграды, разделяющие племена людские, и я зрел уже единую семью и народ единый» (Слово похвальное Марку Аврелию, сочиненное Г. Томасом, членом Французской Академии. СПб., 1777. С. 32–33. Перевод Д.А. Фонвизина) (в основе этого пассажа лежит фрагмент: М. Авг. XII, 30) – возможно, отзывалась в пушкинском стихотворении «Он между нами жил...» (1834): «...Нередко / Он говорил о времени грядущем, / Когда народы, распри позабыв, / В великую се-

мью соединятся... (*Вариант: Когда земные пле <мена> в одну / Великую семью соединятся...*)» (III: 943). Эту переключку необходимо проанализировать на фоне отношений Пушкина и Мицкевича, а также в связи с проблемами вечного мира и союза народов, но это слишком объемная задача для настоящей статьи.

⁴⁹ «La perte de la vie n'est qu'un échange. C'est à cela que se plaît la nature universelle, qui fait tout si bien et si sagement» (IX, 37); «c'est la nature universelle qui gouverne tout, et qui, changeant et remuant à son gré toutes ses parties, fait que le monde subsiste toujours frais et toujours jeune. Or, ce qui est utile à l'univers, est toujours de saison et toujours beau» (XII, 24); «...il faut vivre conformément à la nature le peu de temps qui nous reste; et, quand l'heure de la retraite sonne, se retirer paisiblement et avec douceur, comme une olive mûre qui en tombant bénit la terre qui l'a portée, et rend grâces à l'arbre qui l'a produite» (IV, 54).

⁵⁰ *Монтень М.* Опыты. В 3-х книгах. Кн. 1–2. М., 1980. С. 356. Здесь и далее цитируется перевод Ф.А. Коган-Бернштейн.

⁵¹ Впервые: *Бутакова В.* Пушкин и Монтень // *Временник Пушкинской комиссии.* Т. 3. М.; Л., 1937. С. 203–214; затем: *Левкович Я.Л.* «Вновь я посетил...» // *Стихотворения Пушкина 1820–1830-х годов. История создания и идейно-художественная проблематика.* Л., 1974. С. 320–321; *Кибальник С.А.* *Художественная философия Пушкина.* СПб., 1998. С. 169–172.

⁵² [Вы смеетесь над этим <моей смертью>, мои враги, <...> но когда вы отправитесь к сумрачным берегам <Леты> навестить свои труды, другие в свою очередь посмеются над вами].

⁵³ [Когда на сцене этого мира любой из нас сыграет свою маленькую роль, он уходит, выпрождаемый свистом].

⁵⁴ [В их последней болезни я видел людей всех состояний: старых епископов, старых судей, старых куртизанок в агонии].

⁵⁵ [Потом вечное забвение, так заканчивался фарс].

⁵⁶ [Невидимые марионетки, так быстро перелетающие от полишинеля к небытию].

⁵⁷ «Encore un petit moment et tes yeux seront fermés, et d'autres viendront bientôt pleurer ceux qui auront assisté à tes funérailles» (X, 39); «Pense souvent combien de médecins sont morts <...>, combien d'astrologues <...>, combien de philosophes <...>, combien de tyrans <...>. Passe de là aux hommes que tu as vus et connus successivement. Après avoir enterré leurs amis, ils ont été enterrés eux-mêmes. Ceux qui ont enterré ces derniers ont reçu par d'autres mains le même office...» (IV, 54); «Considère souvent combien d'hommes de différente profession et de différentes nations sont morts...» (VI, 47); «...comme si c'était un comédien qui se retirât avant qu'il eût achevé de jouer sa pièce» (III, 8); «C'est comme si le prêteur renvoyait de la scène un comédien...» (XII, 38); «La mort <...> c'est le repos de tous les mouvemens contraires, <...> qui nous remuent comme les ressorts remuent les marionnettes» (VI, 28).

⁵⁸ См.: *Hoff U.* *Meditation in solitude // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.* Vol. 1. London, 1937. P. 292–294.

⁵⁹ Об особой роли «Сельского кладбища», «Вечера» и «Славянки» Жуковского в развитии русской медитативной элегии см.: *Вацуро В.Э.* *Лирика пушкинской поры. «Элегическая школа».* СПб., 1994. С. 48–73, 146–148. Очень любопытный взгляд на проблему дан в ст.: *Савицкий С.А.* Повторение прогулки. «Славянка» Жуковского в контексте литературы о парках (в печати).

- ⁶⁰ Об исключительной популярности Ламартина в России см. вступительную статью В.Э. Вацура и комментарии В.Э. Вацура и В.А. Мильчиной в кн.: Французская элегия XVIII–XIX веков в переводах поэтов пушкинской поры. М., 1989.
- ⁶¹ [Наконец я могу бродить, целиком отдавшись моим мечтам].
- ⁶² Характерно, что в первых пушкинских «Стансах» («В надежде славы и добра...», 1826) происходит похожая трансформация жанра похвальной оды. Об этом см.: *Осиповат К.А.* Об «одическом диптихе» Пушкина: «Стансы» и «Друзьям» (материалы к интертекстуальному комментарию) // Пушкинская конференция в Стэнфорде, 1999: Материалы и исследования. М., 2001. С. 133–142.
- ⁶³ О роли понятия ‘мечта’ в русской медитативной элегии см.: *Вацура В.Э.* Лирика пушкинской поры. С. 77–95.
- ⁶⁴ О различных коннотациях этого понятия в поэтическом языке пушкинской эпохи см.: *Пеньковский А.Б.* Загадки пушкинского текста и словаря: Опыт филологической герменевтики. М., 2005. С. 136–137, 151.
- ⁶⁵ См.: Словарь языка Пушкина. Т. 2. М., 1957. С. 572–573; *Пеньковский А.Б.* Указ. соч. С. 151.
- ⁶⁶ *Унт Я.* Экзегетический комментарий // *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. С. 194. Ср. «Представление (phantasia) и призрак (phantasma) – разные вещи. Призрак – это то, что кажется нашим мыслям, как это бывает во сне; представление – это отпечаток в душе, то есть некоторое изменение в ней» (Diog. L. VII, 50. Перевод М.Л. Гаспарова). В этом же значении лексема *мечта* фигурировала в не вошедшей в окончательный текст «Стансов» строфе: «Вотще! Судьбы не переломит / Ни скорбь, ни смех, ни суета (*вариант:* Воображенья суета) / Но не вотще меня знакомит / С могилой важная (*вариант:* ясная) *мечта*» (III: 789).
- ⁶⁷ «Respecte et cultive ton imagination, car tout dépend d’elle, afin qu’elle n’engendre point dans ton esprit des opinions contraires à la nature et indignes de la raison» (III, 9).
- ⁶⁸ «Qu’est-ce donc qui frappe présentement mon imagination? de quoi est-il composé?» (III, 10).
- ⁶⁹ [Увы! жизнь путешественника так непрочно! Если он ускользнет от разбойников в далекой чаще, пустыня поглотит его в бездонных песках или непокорные скакуны на неровных дорогах разгонят сыплющее искрами колесо его телеги и разобьют его кровотокающий лоб о крутой горный обрыв].
- ⁷⁰ Прямую полемику с эстетическими установками «московских юношей», пушкинские отношения с которыми к этому моменту дошли до довольно напряженной точки, можно усмотреть в образе «равнодушной природы». В позднем стоицизме много говорится о равнодушии (=бесстрастии), с которым человек должен принимать последнее проявление воли природы – свою собственную смерть, но не о равнодушии самой природы – вечно благой и вечно справедливой. По отношению к стоической философии Пушкин допускает легкий смысловой сдвиг, который одновременно позволяет ему достичь резкого контраста с натурфилософским энтузиазмом «московских юношей», доходившим подчас до экстаза: «Небо, дай мне длани / Мощного титана! / Я схвачу природу / В пламенных объятьях; / Я прижму природу / К трепетному сердцу, / И она желанью / Сердца отзовется / Юною любовью. / В ней все дышит страстью, / Все кипит и блещет, / И ничто не дремлет / Хладною дремотой» (А.С. Хомяков, «Желание»; 1827). О нарастании противоречий между Пушкиным и кругом «Московского вестника» к концу 1820-х годов см.: *Мазур Н.Н.*

Пушкин и «московские юноши»: вокруг проблемы гения // Пушкинская конференция в Стэнфорде. С. 54–105.

- ⁷¹ Мальчукова Т.Г. Античные и христианские традиции в поэзии А.С. Пушкина. Кн. 2. Петрозаводск, 1998. С. 135–145. Здесь и далее Лукреций цитируется в переводе Ф.А. Петровского.
- ⁷² Ср. «<Повесть из римской жизни>», где описана смерть эпикурейца Петрония, которая могла бы составить пару к смерти Сенеки: любимцы Нерона, вставшие в немилость и получившие от императора приказ о самоубийстве, оба они поразили современников своим умением умирать, однако если последние минуты жизни Сенеки много раз становились предметом драматических и живописных произведений, то избранный Пушкиным сюжет был более редким.
- ⁷³ «Toutes choses sont faites pour être changées et détruites, afin qu'il en naisse d'autres de leurs débris» (XII, 22).
- ⁷⁴ Ср. у Пушкина: «Не сетуйте: таков судьбы закон; / Вращается весь мир вокруг человека, – / Ужель один недвижим будет он?» («Была пора: наш праздник молодой...»; 1836. – III: 431).
- ⁷⁵ «Quand un homme est bien imbu et bien pénétré des véritables opinions, le moindre mot et le plus commun suffit pour lui faire rappeler sa constance et sa gaieté. Par exemple, ce mot de Homère: «Quand le vent fait tomber les feuilles de nos bois, / Le printemps aussitôt en fait renaître d'autres. / Les mortels ici bas suivent les mêmes lois: / Quand l'un naît, l'autre meurt». Tes enfants aussi sont de véritables feuilles <...>. Feuilles encore ceux qui dans les siècles suivants recevront la mémoire de ton nom, et la feront passer à leurs descendantes. Enfin toutes choses sont autant des feuilles: le printemps les produit, le vent les abat, et la forêt en pousse d'autres à leur place; et elles ont toutes cela de commun, qu'elles sont de peu de durée. Mais toi, tu les crains ou tu les desires comme si elles devaient durer toujours. Encore un petit moment, et tes yeux seront fermés; et d'autres viendront bientôt pleurer ceux qui auront assisté à tes funérailles» (X, 39). «Илиада» цитируется нами в переводе Н.И. Гнедича.
- ⁷⁶ Ср. этот же образ в VIII главе «Онегина», работа над которой шла одновременно со «Стансами»: «Что наши лучшие желанья, / Что наши свежие мечтанья / Истлели быстрой чередой, / Как листья осенью гнилой» (VI: 170). Интересно, что в черновых набросках предшествующей строфы упоминался Сенека: «Мы рождены, сказал Сенека / Для пользы ближних и своей» (VI: 474).
- ⁷⁷ «La vie des hommes est comme la moisson d'un champ; pendant qu'on moissonne les épis qui sont mûrs, les autres mûrissent» (VII, 42).
- ⁷⁸ Франк С.Л. Светлая печаль // Пушкин в русской философской критике. Конец XIX – первая половина XX века. М., 1990. С. 470.
- ⁷⁹ Михайлова Н.И. «Витийства грозный дар...». А.С. Пушкин и русская ораторская культура его времени. М., 1999. С. 171–176. См. также: Юрьева И.Ю. Библиейская книга Иова в творчестве Пушкина // Русская литература. 1995. № 1. С. 186.
- ⁸⁰ «Combien est heureuse l'âme qui est toujours prête à se séparer du corps, soit qu'après cette séparation elle soit éteinte ou dissipée, ou qu'elle subsiste encore! Mais il faut que cette bonne résolution vienne de son propre jugement, et non pas d'une opiniâtreté obstinée comme celle des crétiens» (XI, 3).

СТИХ, ЯЗЫК, ПОЭЗИЯ

Памяти Михаила Леоновича Гаспарова

Москва

2006