

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ИСТОЧНИКИ

“ПОВЕСТИ О СВЕТОМИРЕ ЦАРЕВИЧЕ” В. И. ИВАНОВА

А. Л. Топорков

Творчество выдающегося русского поэта и мыслителя Вячеслава Ивановича Иванова в сколько-нибудь полном объеме становится нам известным только в последние десятилетия. В Брюсселе выходит в свет собрание сочинений Иванова (Иванов 1971-1987, I-IV). В 1995 г. увидело свет наиболее полное отечественное издание поэтического наследия Иванова (Иванов 1995а, кн. 1-2); опубликованы собрания его философских и литературно-критических работ (Иванов 1994; Иванов 1995). Иванову посвящена обширная критическая, мемуарная и исследовательская литература; ориентироваться в ней помогает библиография П. Дэвидсон (Davidson 1996).

В 1971 г. в первом томе собрания сочинения В. И. Иванова было впервые опубликовано одно из наиболее оригинальных и значительных его произведений – “Повесть о Светомире царевиче” (I, 255-369). В 1995 г. “Повесть” вторично опубликована в томе избранных статей Иванова, составленном С. С. Аверинцевым (Иванов 1995: 459-589).

Судьба этого произведения во многих отношениях необычна. Иванов начал работать над первой главой “Повести” в Риме в 1928 г., вторую главу написал в Павии в 1929 г.; продолжал работать над книгой и позднее и закончил к началу войны третью главу. После перерыва, вызванного войной, Иванов вновь приступил к работе над “Повестью” в феврале 1945 г. и продолжал писать ее до последних дней своей жизни. Иванов успел закончить пять глав своей “Повести”, однако в целом она осталась незавершенной (I, 222-223, 856).

После кончины Иванова Ольга Дешарт, выполняя предсмертную волю поэта, написала еще четыре главы “Повести” и таким образом довела ее до конца. Сама О. Дешарт рассказала о своей работе: “Я собрала все, им написанное, все разбросанные листочки, все зачеркнутые страни-

цы. Изучила источники, о которых он хотя бы вскользь упоминал” (I, 222-223). Продолжение, написанное О. Дешарт, позволяет судить о сюжетных ходах той части “Повести”, которая не была завершена самим Ивановым. Однако и с точки зрения лексико-стилистической, и с точки зрения художественной архитектоники продолжение О. Дешарт слишком отличается от части, написанной Ивановым. И мы в своем анализе фольклорных источников “Повести” вынуждены опираться главным образом на ее первые пять глав.

Хотя Иванов приступил к написанию “Повести” в 1928 г., его замысел возник за много десятилетий до этого. Еще в 1894 г. Иванов записывает замысел своего произведения, в котором уже фигурируют Владарь и Светомир, долгое *сидение* героя и его последующий выход на волю, причем все это как-то связано с *каликами переходжими* (Обатнин 1995: 32-33). Впрочем, во многих других отношениях замысел 1894 г. отличается от того, который реализован в “Повести”. К своему замыслу Иванов неоднократно возвращался в 1900-х гг. Судя по дневниковой записи М. М. Замятниной, это должна была быть “драма-поэма в народном духе и для народа, для широкого распространения доступная” (Обатнин 1995: 33).

Многие темы, разработанные в “Повести”, занимали Иванова на протяжении всей его жизни и нашли отражение в его поэзии, критических статьях и дневниковых записях. Центральное место в художественном мире “Повести” занимают образы св. Георгия – Егория Храброго и Богородицы; образ Егория тесно связан с темой волков, которыми он повелевает и с темой золотой стрелы или пламенного копья, которые он использует как оружие и которые в то же время являются символами сакральной и светской власти; образ Богородицы столь же тесно сопряжен с темой земного рая – просветленной и одухотворенной земной природы.

В автобиографическом ключе тема Егория в его связи с волками и земным раем неоднократно разыгрывалась в поэзии Иванова, главным образом в его поэме “Младенчество” (см. также стихотворение “Рысучий волхв, вор лютый, серый волк...” из цикла “Зимние сонеты” и стихотворение “Собаки”).

Судя по дневникам Иванова, темы будущей “Повести” волновали его еще в начале века. Так, например, в 1902 г. он записывает в дневнике: “Хотелось бы установить мне связь Богоматери и Древа Жизни...” (II, 771), ср. слова олицетворенного Рая из стихотворения “Уж ты, Раю мой, Раю пресветлый...”, включенного в “Повесть”: “...Посреди же меня Древо Жизни,/ Древо Жизни – Пречистая Дева” (491). 21 августа 1909 г. Иванов делает запись о своем разговоре с М. Кузьминым и отмечает, в

частности, что много говорил «о легендах» и «о Георгии» (II, 793).

Таким образом, «Повесть» необходимо воспринимать на фоне всего предшествовавшего творчества Иванова, как результат его многолетних размышлений. Можно согласиться с С. С. Аверинцевым в том, что «Повесть» суммирует мотивы мысли и творчества Иванова и «во многих отношениях <...> являет собой наиболее законченное осуществление программы, намеченной в теоретических работах Вячеслава Иванова; да и в вопросе о «лице» России и ее «личинах» она может рассматриваться как последнее слово ее автора» (Иванов 1995: 662).

«Повесть» написана своеобразной стихоподобной прозой, так называемым версэ, признаками которого являются «особая урегулированность объема строф и тенденция к равенству каждой из них одному предложению» (Орлицкий 1991: 28). В своих воспоминаниях об Иванове О. Дешарт рассказывает о том, каких трудов стоило поэту найти «словесную плоть для своих видений» (I, 221). Работа двинулась, когда Иванов остановился на прозаической форме: «Да, проза особая, а все же проза; в этом-то и разгадка. Повесть о Светомире царевиче рассказывает кельйник...», – передает О. Дешарт слова Иванова (I, 221).

«Повесть» написана как бы на двух разных языках – русском и несколько стилизованном старославянском со сложными переходами от одного языка к другому (см. Венцлова 1988: 28), в нее включены различные метатекстовые элементы (стихотворения, стилизованные под народные песни и духовные стихи, описания снов и видений и др.), точки зрения повествователя и различных персонажей сложным образом пересекаются и взаимодействуют друг с другом. Все это создает исключительно сложную и даже изощренную словесную ткань произведения.

«Повесть» построена таким образом, что допускает возможность множества различных прочтений. Т. Венцлова справедливо отмечает ее смысловую многослойность. «В зависимости от установки читателя она может быть понята как сказка, приключенческая эпопея, квазиисторический роман или богословский трактат» (Венцлова 1988: 28-29).

«Повесть о Светомире царевиче», имеющая подзаголовок «Сказание старца-инока», представляет собой, по мнению Т. Венцлова, «один из самых совершенных примеров «чужой речи» не только в русской, но и в мировой литературе. «Повесть» ориентирована на такие старинные жанры, как летопись, неканоническая легенда, апокриф, отчасти и западный рыцарский роман. Рассказ ведется от лица некоего «старца-инока; как и должно быть в средневековой литературе, этот старец анонимен и подчинен строго разработанному словесному этикету <...> Автор достигает

почти полного слияния с рассказчиком, все же сохраняя дистанцию и элемент игры. Перед нами как бы древнерусский (или вообще старославянский) памятник, но в то же время как бы и перевод этого памятника на несколько более современный язык” (Венцлова 1988: 27-28).

Общая характеристика “Повести” уже дана нашими предшественниками (Ванегее 1988; Венцлова 1988; Luzly 1989). Специально рассмотрен стих о земном рае, включенный в “Повесть” и отмечены его связи, с одной стороны, с духовным стихом “Плач Адама” и, с другой, – с идеями Ф. М. Достоевского (Иваск 1988), отмечены автобиографические черты “Повести” и ее переклички с поэмой “Младенчество” (Аверинцев 1995: 21; Венцлова 1988: 31). Обсуждался вопрос о жанровой природе “Повести” (Стойнич 1988), о функциях в ней собственных имен (Гей 1996), специальное исследование посвящено древнерусским источникам пятой главы “Повести”, включающей в себя Послание Иоанна Пресвитера к Владарю (Тегас 1988). Для нашей темы наибольший интерес представляет статья Т. Венцлова “О мифотворчестве Вячеслава Иванова: “Повесть о Светом мире царевиче” (1988). К положениям этого глубокого исследования мы будем неоднократно обращаться далее.

Мы постарались максимально использовать наблюдения наших предшественников и в то же время выбрали такие аспекты, которые не были до сих пор рассмотрены в полной мере. Мы ставим своей целью:

- выявить основные фольклорные источники и фольклористические исследования, на которые мог в той или иной степени опираться Иванов, и тот круг фольклорных жанров, сюжетов, образов, поэтических приемов, которые он так или иначе использовал при написании “Повести”,

- определить функции фольклорных или стилизованных под фольклор элементов в концептуально-сюжетной и – в меньшей мере – лексико-стилистической ткани “Повести”,

- проследить, в какой мере и как именно связаны друг с другом фольклорно-мифологические мотивы “Повести” и наблюдения Иванова о мифе и фольклоре, сделанные им как античным филологом, историком религии и литературным критиком.

Естественно, что в полной мере эти задачи не могут быть пока решены. К сожалению, фольклорные интересы Иванова еще не изучены; не учтены его высказывания по данной теме; опубликованы лишь частично дневники поэта и его переписка; не описана его личная библиотека. В этой ситуации мы вынуждены опираться главным образом на текст самой “Повести” и в нем искать ответы на поставленные нами вопросы, привлекая дополнительные источники лишь в качестве вторичного материала.

Фольклорные элементы

"Повесть" весьма насыщена элементами русского фольклора, которые выполняют разнообразные функции. Это формулы при сватовстве ("у тебя товар, у меня купец; у тебя в доме душа-девица, а у нас удалой молодец" – 464), пословицы и поговорки: "своя каждому воля, своя и доля" (534), "как в миру жить и Бога на забыть?" (541). Лазарь говорит Епифанию: "Твоими бы устами мед пить. А и есть медок, да засечен в ледок" (500). Характерные сказочные формулы: "...такова была красавица, что впрямь, по присловью, ни в сказке сказать, ни пером описать" (549), ср. в предании о Егории, опубликованном Афанасьевым и, вероятно, использованном Ивановым: "...Марья была такая красавица, что ни пером написать, только в сказке сказать" (Афанасьев 1990: 70).

Образное описание смерти Гориславы ("пришел ангел мирный к одру Гориславы и душу ее из уст вынул" – 480) опирается на текст духовного стиха о двух Лазарях:

...Ссылает Господь Бог святых ангелов
Тихих ангелов, все милостивых,
По его душеньку по Лазареву
Вынимали душеньку честно и хвально,
Честно и хвально в сахарны уста... (Ляцкий 1912: 46).

Горислава загадывает Владарю "мудреную загадку": "...на чем ты крест целовал?" (469). Смысл этой загадки в "Повести" не расшифрован, но можно попытаться сделать это, опираясь на фольклорные аналоги, которые здесь явно имел в виду Иванов. Загадка Гориславы по форме близка вопросам-шуткам типа: "По чем рубль ходит? – По карманам" (Митрофанова 1968: 162, № 5516). Двусмысленность вопроса Гориславы основана на том, что его можно понять двояко: либо "на чем лежал крест, когда ты его целовал?", либо "в чем ты клялся, когда целовал крест?" Истинный смысл вопроса открывается, конечно, во втором случае. Здесь нужно обратиться к тому контексту, в котором он задан. Во время ночлега в лесу Горислава признается Владарю в любви и обещает известить Симеона, если ее выдадут за него замуж. Владарь в ответ напоминает Гориславе, что они с Симеоном крестовые братья: "...я же крест целовал брату моему крестовому тебе соблюсти" (469). А Горислава объясняет Лазарю, что, соблюдая крестное целование, он погубит и ее, и Симеона, да и сам станет "змием ползучим" (смысл этого пророчества выяснится позднее, когда у Владаря отнимутся ноги). Значит, в готовности

обречь себя, Гориславу и Симеона на все эти страшные события, сам того не ведая, и клялся Владарь на кресте, когда заключал крестное братство с Симеоном.

Девочка Отрада корила Владаря за его неподвижность: "...сиднем-лежнем обзывала, байбаком ленивым, лесным боярином-лежебокой, что жир за лето нажил да лапу себе в берлоге и сосет, за всю зиму раз с боку на бок повернется, и то на солнцеворот" (488). Здесь имеется в виду поверье о том, что на Спиридона-солнцеворота (25 декабря) медведь в берлоге поворачивается (Некрылова 1989: 48).

В "Повести" упоминаются живая вода, ковер самолет, сказочные образы Василисы премудрой, Бабы-Яги, Кощея, Жар-птицы, Змея Горыныча; былинные образы Ильи Муромца, Микулы Селяниновича. Сказочные мотивы используются как метафоры в речи Отрады. "...Мертвою водою тебя Егорий обрызнул, вскоре и живою окропит", – говорит Отрада Лазарю и предсказывает, что он выздоровеет и тогда женится "на царевне на заморской (...) на Василисе премудрой" (492).

Прощальный диалог Лазаря и Отрады имитирует поэтическое просторечие: "На сем, Лазарь, и прощай до поры, до времечка. Прости, Христа ради, коли в чем тебе согрubiла"; "На грусть-тоску те меня, убогого, покидаешь" и т. п. (501). В таком контексте в речи Отрады органически возникают фольклорные образы:

Сам себя, Лазарь, знаешь: силы в тебе narосло – на семерых хватит. Сам чуюшь: по жилочкам та силушка твоя богатърская так живчиком и переливается.

А как и на ногах укрепишься, всей земли нашей будет мало, чтобы разгуляться сй на просторе, силушке твоей напасенной (502).

В другом месте Отрада говорит Владарю:

Что ты, свет мой, невесел ходишь? Да и от меня будго прячешься, грусть-печаль ко мне во терем нести не изволишь? Вместе бы поговорили, вместе бы умом пораскинули, как в миру жить и Бога не забыть? (541).

В авторское повествование включено несколько стихотворных текстов, причем такое включение мотивировано сюжетно: это песни, которые по ходу действия исполняют персонажи "Повести". Все эти тексты в большей или меньшей мере стилизованы под произведения русского фольклора. В данном случае для нас не важно, написал ли Иванов эти тексты специально для "Повести", или включил в нее свои более ранние стихотворения, написанные безотносительно к работе над "Повестью" (см. примечания к стихотворениям Иванова "Владычица Дебрeнская (Во

темном сыром бору...)", "Уж ты, Раю мой, Раю пресветлый..." и "Стих о святой Горе" в кн. (I, 856-857). Специально о фольклорных стилизациях Иванова см. (Wozniak 1988; Luzny 1988.)

В тексте не только приводятся слова песен, но и описывается манера исполнения и то впечатление, которые они производят на слушателя. В некоторых случаях в "Повести" даются жанровые характеристики включенных в нее песен. Так, например, "Светомире мой, дитячко светлое..." по функции представляет собой колыбельную песню, на что ясно указано в тексте ("тихо пела Отрада, дитя баюкала" – 519). Совпадают с колыбельными песнями и некоторые мотивы текста: призывание сна, дремы ребенку, описание богатой колыбели (в связи с хрустальной колыбелью Светомира ср. колыбель "за хрустальным стеклом" в народной песне (ДПФ 1997: 41, № 41), покровительство ребенку со стороны Богородицы ("Глазки ангельски закрой, / Богородица с тобой" (ДПФ 1997: 59, № 106), наконец, призывание смерти ребенку (у Иванова Богородица "вынет душеньку <...> унесет в невидимый край"; в колыбельных: "Летя ангелы с небес, / Вынуть душеньку с телес"; "Нет ли местечка в раю, / Хоть на самом на краю?" и т. п. (ДПФ 1997: 104, № 301; 103, № 297). Близок колыбельным и сквозной сюжет стихотворения: призывание ребенку уснуть, набраться сил во сне и встать сильным и здоровым. И с точки зрения ритмической (четырёхстопный хорей с мужской рифмой), и в лексическом отношении колыбельным песням соответствует стих "баю, свет мой, почивай". Однако в целом и в ритмическом отношении, и в содержательном стихотворение Иванова весьма далеко от колыбельных. Не имеют в них аналогов мотивы горы, храма, моря и сада, рассказ о Богородице, приплывающей в ладье, мотив Егорьевой силы и др. Все эти содержательные элементы связаны с содержанием "Повести", причем их смысл, судя по продолжению, написанному О. Дешарт, должен был проясниться только постепенно, по мере развития сюжета. В конце "Повести" Светомир лежит в хрустальном гробу (его и предвещала хрустальная колыбель), его посещает Пресветлая Дева и он встает "из домовицы хрустальной" (I, 511).

Песня Отрады "Уж ты, Раю мой, раю пресветлый..." названа "стихом" (490). В жанровом отношении этот текст отчетливо опознается как духовный стих; в нем использованы мотивы двух традиционных русских духовных стихов: "Плач Адама" и "Иоасаф-царевич и пустыня". Стихотворение о "земном рае" было написано Ивановым в 1929 г. и впервые опубликовано в 1934 г. в переводе на итальянский язык, причем автор сделал к тексту примечание: "Во многих старинных, народных русских песнях Рай олицетворяется, и приводятся разговоры между Раем и

людьми” (I, 856). Иванов в данном случае не совсем точен: в вариантах стиха о плаче Адама нет диалога между Адамом и раем; подобный диалог имеется в другом стихе – об Иоасафе-царевиче и пустыне. Сближение стихов об Иоасафе и о рае объясняется тем, что и рай, и пустыня рисуются в образе сада и олицетворяются; Адам обращается к Раю как к одушевленному существу, и это дает повод для того, чтобы досочинить ответные реплики Раю по аналогии с репликами прекрасной Пустыни. Стих об Иоасафе был хорошо известен Иванову. Фрагмент из него поэт использовал в качестве эпиграфа к разделу “Райская мать” (книга “Кормчие звезды”, опубл. в 1902) (Иванов 1995, 1: 91). Сверка текстов показала, что Иванов процитировал вариант стиха “Иоасаф-царевич и пустыня”, впервые опубликованный П. В. Киреевским в 1848 г. (Киреевский 1848: 37-38); текст воспроизведен в кн. (ГК 1991: 156-159); фрагмент, приведенный Ивановым, см. там же на с. 158. При разработке образа земного рая Иванов явственно ориентируется на идеи Ф.М. Достоевского (см. Иваск 1988).

Пророческий стих, который слышит Симеон во время гадания (“Три венца кую,/ Два зараз даю,/ Третий один / После тяжких годин;/ А и первый венец – жениха молодого./ А другой с ним – мученика Христова,/ А третий, один, – царя земного” – 473), использует форму и образы известной подблюдной песни: “Молодой кузнец, / Скуй мне венец – / Ехать под венец” и т. д. (ПКП 1970: 187). В “Повести” этот стих не поется, а произносится: “...будто кует кузнец глубоко под землей тяжким молотом, кует да приговаривает” (473).

Стихотворение “Из-под бела камня из-под алатыря...” в “Повести” представляет собой песню Гориславы, однако по своему образному содержанию оно вызывает также ассоциации с заговором. В “Повести” рассказывается, что Горислава “по степи любила скакать, да травы степные собирать, да песни петь неизвестные, наговорные, и слыла в народе знахаркою и ведуньей, что в землю на семь пядей видит” (466). Оказавшись ночью с Лазарем в лесу, она поет ему “жуткую песню, игрищную” про змеиные свадьбы и степного коршуна (468). Начало этой песни, в котором фигурирует “бел камень алатырь”, явственно отсылает к русским заговорам. Вторая строфа песни, в которой описано, как птица летит по небу и несет змею, имеет близкие аналоги в болгарских заговорах.

Столь же неопределенный в жанровом отношении характер имеет песня о Владычице Дебренской. Ее исполнение дается в “Повести” как бы сквозь призму восприятия Владаря. Он видит в песне то ли духовный стих, то ли детскую “славу”, то ли лирическую песню (“А песня протяжная лилась да лилась, переливчатая...” – 484). Текст о Владычице Де-

бренской представляет собой по форме песенный стих, в скрытой форме в нем заложена строфика. Иванов использует характерный для песен синтаксический параллелизм ("Собирались семь ключей,/ Сотекались семь живых..." – 484); повторы ("...По заветну бережку / Шелкова муравушка,– / По заветну бережку / Владычицы Дебренской" – 484).

Еще одна песенка Отрады ("Лазарь ты, Лазарь, / Убогий мой братец! / Пусти меня, Лазарю,/ Во светлую горенку! / Набрала я Лазарю,/ Набрала убогому / На лужайке цветиков,/ Лазарю лазоревых" – 484-485) начинается с несколько переиначенных слов из духовного стиха о двух Лазарях: "Братец мой, братец, убогий Лазарь!" (Ляцкий 1912: 48).

В "Повести" специально отмечается, что Отрада и сама сочиняла песни, и перенимала их от странников: "Она же и сказки сказывать досужа была, и песни петь нарочито горазда, какие от прохожих странников слыживала, какие аль и сама, гляди, сложила; и таково складно да ладно и слова придумывала, и напев выводила, что до умиления Лазарь теми песнями ее услаждался" (488). Стих о земном рае Отраде, по ее словам, "пустынька дубравная нашумела" (490).

С точки зрения содержания общим для всех этих текстов является то, что это не использование аутентичных фольклорных текстов, но оригинальные произведения Иванова, в которых используются жанровые формы, мотивы и образы фольклора, которые при этом более или менее существенно модифицируются, наполняются новым смыслом, вовлекаются в концептуально-образные и мотивно-сюжетные отношения с текстом "Повести", частью которого они являются. Как правило, с фольклорной традицией связан первый стих песни, а дальше она развивается уже относительно свободно от фольклорной традиции, в соответствии с авторским замыслом.

В стихе о Владычице Дебренской художественная реальность "Повести" и сакральная реальность песни как бы просвечивают одна через другую. Владарь не может понять, когда и при каких обстоятельствах он услышал эту песню: во сне или наяву, накануне или в каком-то неисповедимом прошлом. Мы можем только предполагать, сочинила ли эту песню сама Отрада, переняла ее у своей покойной матери или еще у кого-нибудь.

Образы и мотивы песен находятся в сложных отношениях с основным текстом "Повести". В них есть нечто загадочное; это касается и их внутреннего содержания, и их происхождения. И герои "Повести" как бы разгадывают постепенно содержание этих песен, примеривая их к себе и к происходящему вокруг. Песни в "Повести" обладают прогностической

функцией: они дают как бы свернутую сюжетную программу того, что произойдет в дальнейшем.

Содержательное значение этих песен чрезвычайно велико; это как бы окна в иную реальность, символические ступки высшей реальности. Их содержание, по мнению самой Отрады, точно соответствует реальности. “Так оно и есть <...> как я пою”, – убежденно утверждает Отрада (491). Песня сама по себе, а не только то, что в ней изображено, обретает метафизический смысл; Лазарь думает: “Вот она смерть – Отрады песня заветная, забвенная” (507-508).

В песне Гориславы змея и змееныш выползают из-под бела камня алатыря править свою свадьбу, а коршун хочет умыкнуть змею в поднебесье. Вся эта ситуация тут же проецируется Гориславой на ее взаимоотношения с Владарем. Она называет себя “змеей Горынской”, а Владаря – “змеенышем” и признается ему в любви.

Миф о Егории Храбром в проекции разных точек зрения

Словесная ткань “Повести” включает в себя элементы фольклора, однако они могут быть осмыслены только в общем контексте “Повести”, как интегральная часть ее жанрово-стилистической и концептуально-содержательной структуры.

Уже в первых строках “Повести” ощущается сочетание разных стилистических регистров. “Зачинается повесть о Светомире царевиче, сыне Владаря-царя” (459), – ближайшим образом связано с началом “Слова о полку Игореве”: “Не лепо ли ны бяшет, братие, начяти старыми словесы трудных повестий о пълку Игореве, Игоря Святъславлича?” (ЭСПи 1: 9). Однако сразу же за этим появляется отсылка к иной – сказочной – традиции: “...В белом царстве, христианском государстве, держал власть царь Володарь” (459). Иванов использует известный сказочный зачин (“В некотором царстве, в некотором государстве”), причем несколько его модифицирует: царство остается по-сказочному безымянным, но становится “белым” и “христианским” и таким образом акцентируются религиозные, а не светские основы основы этого государства.

В следующем предложении меняется стилистический регистр; знаком такой перемены является прежде всего обилие “высокой” лексики абстрактного характера:

В его руке утвердилось державство и возвеличилось, и простерлось владычество его на восток солнца и полдень и запад и полночь далече, и имя его

наполнило вселенную;
а народ работал на державу, и несла земля тяготы царства (459).

Появляется риторическая избыточность, своеобразное “витие словес”; развернутые метафоры типа “имя его наполнило вселенную”; слова “работал”, “земля”, “несла” употребляются с переносным значением. Несмотря на незначительное использование архаической лексики, текст начинает ощущаться как стилистически “высокий” и “книжный”. Далее эти качества текста нарастают, однако средства их выражения меняются: наряду с архаизованной лексикой (“государить”, “супротивные”, “в вящей славе воздвиг” и т. п.) появляются не употребительные в литературном языке XX в. грамматические конструкции: “излюблен быв”, “вся земли соборным изволением”, усложненный синтаксис с инверсией (“восставший вождь в силе Егорьевой” вместо “вождь, восставший в силе Егорьевой”). Заканчивается глава предложением: “А допрежь того житие Володарево таково было”, где появляется слово “житие”, имеющее ключевое значение для понимания жанровой природы текста. Таким образом, уже первая глава “Повести” дает понять, что в ней предполагается осуществить некий синтез различных по своему происхождению, внутреннему содержанию и стилистическому оформлению традиций: это светская книжность (“Слово о полку Игореве”), народная словесность (сказка) и книжность церковная (житие).

Во второй главе “Повести” излагается история происхождения князей Горыньских, появления Егорьева урочища, борьбы Егория со змеем; обо всем этом рассказывается на основе преданий. Речь идет о глубоком прошлом, о котором не имеется письменных свидетельств, только живая память. Эти “века стародавние” четко противопоставлены “новым временам” (461), в чем также можно видеть отсылку к “Слову о полку Игореве”.

Повествователь воспринимает старинные предания критически, пытается объяснить рационально их происхождение. Он приводит версии “простецов” и “невегласов” и сам же их опровергает. Такая манера была характерна для составителя “Повести временных лет”, на которую Иванов мог в данном случае ориентироваться. Например, в “Повести временных лет” обсуждались различные версии того, кем был Кий: “Ини же, не сведуще, рекоша, яко Кий есть перевозник был, у Киева бо быше перевоз тогда с оной стороны Днепра, тем глаголаху: на перевоз на Киев. Аще бо бы перевозник Кий, то не бы ходил Царюгороду; но се Кий княжаше в роде своем...” (ПВЛ 1996: 9). В другом месте в “Повести временных лет” приводится мнение невежд о том, что солнце во время затмения бывает

как бы объединено: “Пред сим же врменем и солнце пременися, и не бысит светло, но акы месяц бысть, его же невегласи глаголют снедаему суццю” (ПВЛ 1996: 71).

Рассказ начинается с того, что у Егория было 6 лесных сестер, “во тьме неведения сидящих”, и Егорий крестил их (460). Это сразу отсылает нас к так называемому большому духовному стиху о Егории Храбром, согласно которому у Егория было три сестры (в некоторых вариантах – две). После того как город, в котором жили Егорий, его родители и сестры, был захвачен басурманским царем Демьянищем, сестры отступили от христианской веры; во время своей поездки по Руси Егорий встречает сестер, которые “окаянного духу нахваталися” и пасут “стадо змеиное”; Егорий посылает их искупаться “в Ердань-реку” (СД 1991: 115).

Речь идет о временах, когда христианство было новой религией и боролось с язычеством. Хотя сестры Егория приняли крещение, их сыновья и внуки остались язычниками, “опричь единого Христова исповедника, и того в юные лета замучена” (460). Напрашивается параллель с ситуацией, описанной в “Повести временных лет”, когда Святослав, сын княгини Ольги, которая уже стала христианкой, еще оставался язычником.

О сестрах Егория повествователь знает лишь то, что их было шестеро, что они были “лесными сестрами” и что брат обратил их в христианство, а их дети и внуки вновь впали в язычество. Рассказы о том, что “Егорьевы сестры, как в дубравах жили, змеиные стада пасли и с демонами Змеевиками совокупились”, он считает только выдумками “невегласов”. Этот рассказ оставляет впечатление недоговоренности: повествователь называет сестер Егория и “лесными сестрами”, и “водами крещения убеленными женами непорочными”, причем первое определение, по-видимому, отвечает какой-то традиции, а второе воспринимается скорее как риторическая фигура церковного красноречия.

Ситуация несколько проясняется при обращении к духовному стиху о Егории Храбром. В некоторых вариантах стиха сестры Егория, захваченные басурманским царем, действительно пасут змеиное или волчье стадо, а Егорий посылает их искупаться в Иордане-реке и очиститься от нечистого духа (Афанасьев 1990: 68-69). Одичавшие Егорьевы сестры описываются подчас как какие-то лесные демонические существа: “...На них тела, яко еловая кора,/ Влас на них, как ковыл-трава...” (ГК 1991: 57-58). По-видимому, и повествователю нечего возразить против того, что Егорьевы сестры действительно жили в дубравах и пасли змеиные стада, однако с мнением о том, что они совокупились с демонами Змеевиками, он категорически не согласен.

Автор предполагает, что читатель "Повести" знает содержание стиха о Егории Храбром, однако он осмысляет ту версию Егорьевского мифа, которая изложена в стихе, как заведомо неполную. Эзотерическую версию мифа излагает Пресвитер Иоанн в своем послании к Владарю.

К мифической истории Егория и его сестер автор возвращается в пятой главе. В письме Иоанна Пресвитера как бы открывается предыстория того, о чем рассказывается в начале "Повести". Оказывается, это Богородица направила Георгия в северную страну спасти сестер, просветить всю землю, окрестить дубравы, научить волков Слову божию и оставить в недрах золотую стрелу (584).

Духовный стих не знает об общении Егория с апостолом Иоанном и с Богородицей, о стрелах, разбросанных им по земле, и о золотой стреле, оставленной в Егорьевом урочище. Таким образом, Иванов не ограничивается теми сведениями, которые он черпает в фольклоре, но создает такую версию егорьевского мифа, которая побуждает переосмыслить и известные фольклорные тексты и как бы вскрывает их эзотерический смысл, неведомый самим исполнителям стиха.

Подлинная история того, что произошло с сестрами Егория выясняется только в пятой главе "Повести" из письма Иоанна Пресвитера. Обращению их в христианство предшествовала встреча Егория с Богородицей, которая послала его в северную страну, сказав ему: "Сыне Георгие, почто сестер твоих в земле полнощной, в дубравах темных оставил еси? Там они, во мраке неведения сидяще, со древами срослися и волчьим млеком младенцев своих питают" (584). Младенцы, выкормленные волчьим молоком, конечно, напоминают Ромула и Рема – основателей Рима; и в этом смысле то, что и предки основателей Третьего Рима выкормлены так же, исполнено глубокого смысла. Слова Богородицы объясняют глубокую связь Владаря и Светомира, как представителей Егорьева рода, с волками. Слова Богородицы "Со древами срослися" напоминает не только внешность сестер в духовном стихе, но и описание земли, по которой едет Егорий и где "древо с древом совивалося" (Афанасьев 1990: 68).

Иванов создает текст, в котором читатель может различить отдельные точки зрения, находящиеся друг с другом в состоянии острого конфликта. Например, повествователь-инок пишет о том, что дети и внуки сестер Егория поубивали друг друга из-за того, что каждый из них хотел владеть Егорьевым урочищем: "А раздорили из-за урочища малого, где чудотворную стрелу Егорий, пред живота кончиною, в сыру землю, мнили, вогнали; и кто, мечтали, ту стрелу добудет, всю землю себе под

ноги покорит” (460). Глаголы “мечтали” и “мнили” придают предложению характер так называемой несобственно прямой речи; оно воспринимается как изложение мнений тех людей, которые сражались из-за обладания урочищем. Между тем словосочетание “чудотворная стрела” явно принадлежит иному стилистическому регистру и передает скорее точку зрения самого инока: он видит в стреле Егория чудесную реликвию, оставленную христианским святым и заслуживающую поклонения, а не полужыгический амулет, способный дать сверхъестественную власть своему владельцу. В то же время эпитет “чудотворная”, с помощью которого как бы вводится точка зрения самого повествователя, свидетельствует о том, что и он верит в реальное существование стрелы Егория, хотя и сомневается в том, что Егорий действительно вогнал ее в землю, и в том, что она позволит ее хозяину покорить всю землю.

Между тем эзотерический смысл легенды о Егорьевой стреле остался неизвестным повествователю, и о нем читатель узнает из пятой главы “Повести”. Из письма Пресвитера Иоанна к владарю выясняется, что сама Богородица приказала Егорию оставить в недрах северной страны свою золотую стрелу.

Из потомков Егория уцелел только его племянник Горыня с двумя сыновьями, от которых и пошли Горыньские князья. Эти события излагаются повествователем со ссылкой на предание (“жива по миру память”), однако в них, по-видимому, нет ничего такого, что представлялось бы ему невероятным. Егорий здесь вполне земной человек, у которого есть земные сестры; выражение “лесные сестры” может быть понято как метафора, подчеркивающая, что сестры Егория до их обращения прозябали в язычестве; Горыня – имя внучатого племянника Егория.

Далее излагаются версии “простецов” и “невегласов”:

И прослыли те неключимые богатыри в молве Змиевым Семенем: зачались – мол, – толковали простецы, – от потопа кровавого, как хлынула наземь польнью кровь из утробы дракона лютого, которого Божий посол Егорий благословенною стрелою пронзил.

И сии невегласы толико пустобредили, иные же иное измыслили нечестие: будто Егорьевы сестры, как в дубравах жили, змеинные стада пасли и с демонами Змеевиами совокупились (460).

Таким образом, по версии “невегласов” богатыри – Змиево Семя – зачались или от крови дракона, пораженного Егорием, или от демонов-Змеевиков.

Оное же о Змиевом Семени слово в причу, разумей, старые люди молвили, оуждаючи окаянство племени; молодые из присловья да порекла небыль о

пращуре Змие сплели. Ино Горынских прозвание надоумило, от силы-де расплодился Змея Горыныча, как в еллинских баснословиях сказается зубов драконовых посев, что исполинов-извергов возрастил (460).

Автор повествования вполне рационально объясняет происхождение мифа о пращуре-Змее: его сплели на основе осмысления имени Горыни и прозвания его потомков "Змиевым Семенем". Миф возникает в результате обожествления (в данном случае точнее сказать – демонизации) предка и истолкования его имени.

Иванов создает подлинно средневековую по своему характеру коллизию: есть два предка-родоначальника, воплощающие собой божественное и дьявольское начало – Егорий и Змей Горыныч. Парадоксальность же этой ситуации обусловлена тем, что оба они являются основателями одного и того же рода: о прямых потомках Егория нам ничего неизвестно, единственным потомком сестер Егория, оставшимся в живых после междусобной войны, был внучатый племянник Егория Горыня. Таким образом, все Горынские одновременно и потомки Егория, и потомки Горыни (Змея Горыныча).

Одна из функций мифа заключается в том, что он описывает "диалектику духовной сферы человека" (Венцлова 1988: 30). Силы добра и зла ведут между собой борьбу в душе человека, и в этом смысле происхождение героев как бы предопределяет собой их душевную структуру. Сознание центральных персонажей "Повести" трагически раздвоено, враждебные начала борются в нем друг с другом. И Владарь, и Горислава, и Отрада вольны выбирать по своему усмотрению, будут ли они следовать за Егорием или за Змеем.

Мифическая генеалогия героев "Повести" важна не только для повествователя, но и для героев "Повести". Это та основа, на которой они осмысливают собственные психологические проблемы и переживания. Так, например, Радивой, брат Гориславы, говорит Владарю: "А мы, крайники Горынские, в сестер Егорьевых уродились: долго в нас мятежится и колдует сила ночная и змеиная, поколе внезапно не пронзится лучом Христовым; и тогда голубицею обернется змея" (547).

Духовный стих о Егории Храбром

Духовный стих о Егории прямо цитируется в "Повести" лишь однажды. Больной, убитый горем Лазарь жалуется своей матери: "Будто – знаешь, как нищие странники поют, – посадили меня в погребя глубокие, защи-

тили щитами дубовыми, задвигали досками чугунными, засыпали песками рудожелтыми” (481).

Владарь непосредственно ссылается на текст, который поют нищие странники, и применяет рассказ о Егории к самому себе. При этом описание заточения Егория в погреб, которое в духовном стихе имеет буквальный смысл, понимается им метафорически: как образная характеристика его душевного состояния.

Мать утешает Лазаря и при этом цитирует продолжение того же духовного стиха.

Прервала речь его Василиса: “Так-го, сынок, о самом свет-Егорье старцы поют переходжие. А и дальше поется стих:

“Как по Божию повелению,
По Егорьеву умолению,
Подымаются ветры буйные,
Разносили пески рудожелтые,
Раздвигали доски чугунные,
Разметали щиты все дубовые,
Выходит Егорий на белый свет” (481).

Эти же два фрагмента приводятся в продолжении “Повести”, написанном О. Дешарт (I, 372-373). Кроме этого, О. Дешарт еще дважды цитирует духовные стихи о Егории Храбром. Она приводит 6 стихов из большого духовного стиха о Егории (“В погреби Егорий да стоем-стоит, Он стоем стоит да сам стихи поет” и т. д. (495) и 19 стихов из малого духовного стиха (Егорий приказывает змею стать тихой и кроткой, привязывает ее поясом и велит девице отвести в город и обратиться в христианскую веру ее отца – там же, с. 500). Как показала сверка текстов, обе цитаты О. Дешарт приводит по сборнику Е. А. Ляцкого “Стихи духовные” (Пг. 1912, с. 100, 106-107).

Фрагменты же, приводимые В. И. Ивановым, не имеют точных аналогов ни в сборнике Е. А. Ляцкого, ни в других просмотренных нами изданиях. Можно думать, что Иванов пользовался сборником А. Н. Афанасьева “Народные русские легенды”. Сборник, изданный впервые в 1859 г., был в 1914 г. переиздан в Казани и дважды – в 1913 и 1916 г. в Москве (см. Афанасьев 1990: 8); можно думать, что одно из этих изданий было под руками Иванова во время написания первых книг “Повести”, либо в более ранний период. Во всяком случае все основные мотивы большого стиха о Егории, которые использует Иванов, присутствуют в вариантах стиха, помещенных в “Народных русских легендах”. В стихе “Егорий Храбрый”, опубликованном Афанасьевым (1990: 67), “злодей-царица

Мартемьянища <...> Повелел Егорию погребу копать". Он посадил Егория в погреб:

Защитил он щитом дубовым,
Задвигал он досками чугунными,
Засыпал он песками рудожелтыми (Афанасьев 1990: 67).

Все это полностью соответствует тексту "Повести" с тем только отличием, что в стихе действия приписаны Мартемьянищу, а в "Повести" субъект действия неизвестен и подлежащее отсутствует.

Второму фрагменту, процитированному Ивановым, у Афанасьева соответствуют следующие строки:

Как по Божиему повелению,
По Егорьеву умолению
Подымались ветры буйные со святой Руси,
Со святой Руси – погода и со вихорем;
Разносили пески рудожелтые,
Раздвигали доски чугунные,
Разметали щиты все дубовые.
Выходит Егорий на святую Русь (там же).

Стихи 1, 2, 4, 5 и 6 в тексте Иванова почти буквально совпадают с текстом Афанасьева; в стихе 3-м и 7-м исправления сводятся к тому, чтобы убрать из текста упоминание "святой Руси": в одном случае Иванов его просто снял, в другом заменил на "вольный свет". Впрочем, переклички со стихом о Егории не ограничиваются прямым цитированием и использованием его образов в предыстории Горыньских. На протяжении "Повести" автор неоднократно возвращается к этому стиху, причем некоторые отсылки к стиху имеют неявный характер и нуждаются в комментариях.

Описание внешности маленького Светомира напоминает внешность Егория, который в начале стиха описывается как чудесный ребенок. У Иванова: "...отроча тихорадный сидит в темно-лазоревом кафтанчике, серебряными звездочками усеянном. <...> Лицом худощав и смугловат, но пригож и благообразен вельми, а солнце из-за бора вставшее, в кудрях темно-русых, с проборцем расчесанных, золотом играет" (537).

Ср. внешность Егория в разных вариантах духовного стиха:

...По локоть руки в красном золоте,
По колена ноги в чистом серебре,
И во лбу солнце, во тылу месяц,
По косицам звезды переходя (СД 1991: 117).

...По колена ноги в чистом серебре,
 По локоть руки в красном золоте,
 Голова у Егория вся жемчужная,
 По всем Егорие часты звезды” (ГК 1991: 49).

В стихе Егорий славит под пытками Богородицу и она же помогает ему выйти из заточения в погребке. В “Повести” Богородица и Егорий также связаны устойчивой символической связью. Наглядно она реализуется в своеобразной картине: Егорий едет по земле на белом коне, а Пречистая идет за ним следом. В “Повести” эта картина рисуется дважды: сначала в словах Отрады (491), потом – в несколько более развернутом виде – в послании Иоанна Пресвитера: “Ходит по всей земли Мати Божия, и рай первый окрест ее цветет; переди же едет всадник светлый: Георгий имя ему” (583).

Можно видеть определенную параллель между образом Софии Премудрой – матери Егория в духовном стихе и образом Василисы – матери Владаря, которая опекает его и даже ведет с ним богословскую полемику (480-481) (ср. имя Василисы Премудрой, упоминаемое в “Повести” по другому поводу – 492).

Третья глава начинается с противопоставления старого, мифического века и новых исторических времен:

Миновали века стародавние: поредели темные леса да боры глухие, и зверье рысчучее от топора да плуга подале в трущобы ушло, и в безлюдных местах города понастроились.

Было в те новые времена... (461).

Те преобразования природы, которые описывает “Повесть”, даются не как результат деятельности Егория, а просто как результат хода времени. Между тем описание явственно спроецировано на духовный стих, в котором Егорий повелел дремучим лесам “расшатнуться” и “раскачнуться”, а “рысчучим волкам” разойтись по двое- по трое “по глухим степям, по темным лесам” (ГК 1991: 56, 58).

Образ Егория

Как известно, особое внимание к образу св. Георгия вызвано обстоятельствами личной биографии Иванова. Он родился в Москве в Георгиевском переулке и был крещен в церкви св. Георгия. С Георгиевским переулком перекрещивался Волков переулок (названный так по имени домовладельца Волкова); он очерчивал границу московского Зоологического

сада, с которым связаны наиболее яркие детские воспоминания Иванова. В поэме "Младенчество" (1913; опубл. в 1918) Иванов писал:

Зоологического сада
 Чуть не за городом в те дни
 Тянулась ветхая ограда.
 Домишко старенький они
 Купили супротив забора,
 За коим выла волчья свора
 И в щели допотопный рог
 Искал просунуть носорог.
 С Георгиевским переулком
 Там Волков узенький скрещен;
 Я у Георгия крещен...
 Как эхо флейт в притворе гулком
 Земной тюрьмы, – не умирай,
 Мой детский, первобытный рай! (Иванов 1995, 2: 14)

Иванов как бы дает нам ключ к пониманию своего индивидуального мифа. В его основе любопытное осмысление Эдема как своеобразного сада зверей (Иванов 1995, 2: 14-15), соединение "первобытного рая" человечества с "детским раем" самого поэта, устойчивое сочетание образов Георгия, рая и волков. Ср. также в "Зимних сонетах" (1920):

Рысучий волхв, вор лютьгий, серый волк,
 Тебе во славу стих слагаю зимний! <...>

Близ мест, где челн души с безвестных взморий
 Причалил и судьбам я вверен был,
 Стоит на страже волчий вождь, Егорий.

Протяжно там твой полк, шаманя, выл;
 И с детства мне понятен зов унылый
 Бездомного огня в степи застылой (Иванов 1995, 2: 136).

Однако образ Егория привлек Иванова не только в силу автобиографических ассоциаций. В народных представлениях, фольклоре (духовные стихи, легенды, заговоры, пословицы), иконописи, церковно-книжной традиции образ Георгия многозначен и многоаспектен: это и воин (конный или пеший), и победитель змея (дракона), и мученик, претерпевающий страдания за Христа, и военный покровитель Русской земли, и покровитель домашних животных, и повелитель волков.

В сложении народного почитания св. Георгия большую роль сыграло весеннее приурочение его весеннего праздника (23 апреля). В этот день впервые выгоняли скот на пастбище, совершали охранительные ритуалы и обращались к Егории с просьбой о заступничестве и сохранении домашних животных от волков и других хищников. Юрьевской росе приписывали целебные свойства; ее специально собирали и использовали в народной медицине. С приходом Егория в “Повести” связана картина наступления весны: “...проехал по лесам Егорий на белом коне; ласточек прикликал, росу спустил, скот в поле выгнал” (483). Это также время “воскрешения Лазаря”.

В книжной традиции повествования о Георгии отчетливо делятся на рассказы о его мучениях и его посмертных чудесах. В “Повести” мучения Георгия вообще отсутствуют; его заступничество за землю Владаря, многочисленные явления живым и вмешательство в их жизнь представляют собой по своему характеру именно посмертные чудеса.

Иванов ориентируется главным образом на большой, а не на малый стих о Егории, причем не на первую его часть, а на вторую. Только в одном эпизоде “Повести” обыгрывается ситуация Чуда о Георгии и змее, которое дало сюжет для малого стиха о Егории: Горислава примеривает на себя роль спасенной девицы и роль Георгия – на Лазаря. Она говорит ему: “Полюбишь меня, – из плена змиева живую меня изведешь; мне будешь за Егория, и земле Егорьем себя покажешь” (469).

Большой духовный стих о Егории отчетливо распадается на две части: в первой Егорий – христианский мученик, претерпевающий жестокие страдания от иноверного царя Демьяница, во второй – русский богатырь, преодолевающий заставы богатырские и силой божественного слова восстанавливающий на Руси порядок. В конце стиха Егорий побеждает и бусурманского царя, причем царь в этом эпизоде приобретает черты мифического змея (“...Закричал он собака по-звериному, / Засвистал он собака по-змеиному” (Афанасьев 1990: 67), а Егорий действует уже не словом, а обычным богатырским оружием – палицей, копьем или стрелами. В некоторых вариантах вслед за победой Егория происходит кровавый потоп:

...Потопила Егория кровь жидовская,
Кровь жидовская, босурманская:
По колена во крови стоит –
Святой Егорий глаголет:
“Ох ты гой еси, матушка сыра земля!
Прими в себя кровь жидовскую,

Кровь жидовскую, босурманскую".
Расступилась матушка сыра земля
На две стороны, на две четверти,
Пожрала в себя кровь жидовскую,
Кровь жидовскую, босурманскую (Афанасьев 1990: 69).

Именно этот эпизод имеется в виду в "Повести", когда сообщается мнение "простецов" о том, что Горынские князья произошли "от потопа кровавого, как хлынула наземь польнью кровь из утробы дракона лютого, которого Божий посол Егорий благословенною стрелою пронзил" (460). Если в духовном стихе земля "пожирает", принимает в себя кровь "злодея-царица Мартемьяница" (ср. Апокалипсис XII, 15-16), то в "Повести" земля оплодотворяется кровавым потоком и зачинает Горынских князей.

Вторая часть стиха, описывающая поездку Егория по Руси и его победу над царем Демьянищем, также имеет синтетический характер: поединок с Демьянищем во многих вариантах близок былинам (ср. бой Ильи Муромца и Соловья-разбойника, бой Добрыни со змеем), Егорий встречается между прочим с волками и змеями, что имеет прямые параллели в заговорах, легендах и сказках о Егории – волчьем пастыре и т.д.

В "Повести" Егорий выступает в своих различных ипостасях: и как покровитель княжеского рода и всей земли, и как волчий пастырь, и как персонаж христианского предания. Важнейшим локусом "Повести" является Егорьевское урочище с ее целебным источником. В этом урочище спрятана чудотворная стрела Егория. Где именно она спрятана, выясняется из продолжения "Повести", написанного О. Дешарт: в старинном дубе, сожженном ударом молнии, из которого позднее вырезали крест. В урочище установлена икона Егория, причем Светомир, обладающим даром видеть подлинную сакральную реальность, видит здесь не изображение Егория, но его самого.

Таким образом, Иванов берет из народной культуры и отдельные функции Георгия, и их общий набор, и сам принцип осмысления народного культа святого как синтетического единства верований, фольклора, местных культов и календарных праздников. (Ср. кантату М. Кузмина "Святой Георгий", 1917, в которой Георгий – только змееборец, не имеющий никакого отношения к его народному культу.)

Основное отличие Егорьевского культа, воссозданного Ивановым, от его народного прообраза заключается не в содержании тех или иных верований или обрядовых подробностей, а в оценке общей значимости этого культа, его удельного веса в народной культуре. В последней Георг-

гий сближается с другими персонажами христианского предания, народных верований и обрядов, фольклорных текстов: как “святой воин” он близок Дмитрию Солунскому и Феодору Стратилату, как владыка волков можем заменяться св. Николаем или лешим; обрядовые действия и поверья, связанные с Егорием вешним, могут приурочиваться к другим датам народного календаря и т. д. У Иванова же образ Егория изъят из этого множества разнообразных связей. В результате народное христианство в целом предстает как религия Егория, а он – как главный и едва ли не единственный святой и божественный покровитель Русской земли. По существу Егорий осмысливается в “Повести” как русский бог, а вся религия русских – как культ Егория. В некоторых контекстах Егорий отчетливо замещает собой Бога (ср. “Егорий дал, Егорий взял...” (481) при общеизвестном “Бог дал, Бог взял”).

Сама художественная природа “Повести” имеет некоторые черты, сближающие ее с большим стихом о Егории. В этом стихе сочетаются противоречивые черты: архетипическая основа (змееборчество, устроение земли: воссоздание космоса на месте хаоса) и черты исторической конкретики. Егорий духовного стиха сочетает в себе черты христианского мученика и культурного героя, демиурга, русского богатыря и европейского рыцаря, он переживает опыт временной смерти (истязания, многолетнее пребывание под землей) и побеждает змееобразного противника.

Духовный стих о Егории в принципе допускает и мифологическое, и историческое прочтение, он может быть соотнесен с разными традициями: книжно-христианской, иконографической, фольклорной (прежде всего с былинами). Все эти возможности были в той или иной мере реализованы в русской науке второй половины XIX–первой трети XX в.

Исследователь “Повести” должен учитывать, что Иванов был образованнейшим человеком, свободно владел основными европейскими языками, латынью и греческим, был знатоком античной истории и культуры. В 1884 году Иванов поступил на историко-филологический факультет Московского университета; по окончании второго курса он уехал за границу и продолжил обучение в берлинском университете. Основным предметом занятий Иванова как филолога-классика и историка античных религий – дионисийские культы. Им он посвящает свои работы “Эллинская религия страдающего бога” и “Религия Диониса” (1904-1905); позднее книгу “Дионис и прадионисийство” (1923), защищенную им в качестве докторской диссертации. Среди ученых трудов Иванова особый интерес для нашей темы представляет его обширная статья “Эпос Гомера”, предпосланная изданию “Илиады” и “Одиссеи” в серии “Европейские классики” (Иванов 1912). В этой статье Иванов излагает свое понимание эпической

поэзии и религиозного культа, и это поможет осмыслить многое в содержании "Повести".

Несомненно, что Иванов в той или иной степени был знаком с научной литературой о культе св. Георгия. Иванов был лично знаком с А. И. Кирпичниковым, автором известной книги "Св. Георгий и Егорий Храбрый" (Иванов 1892, л. 1). В 1892-1893 гг. он состоял в дружеской переписке с М. Н. Сперанским; можно предполагать, что Иванов и позднее следил за его научным творчеством; М. Н. Сперанский неоднократно писал о духовных стихах (в частности он исследовал и большой стих о Егории (Сперанский 1917: 380-383), он опубликовал два новых текста большого духовного стиха о Егории Храбром (Сперанский 1901: 41-45; Сперанский 1908: 15-18).

Иванов был близок с Е.В. Аничковым, написал о нем статью для "Нового энциклопедического словаря" Брокгауза-Эфрона. Иванов читал раннюю работу Аничкова "Микола угодник и св. Николай" (1892) (на нее он ссылается в примечании к стихотворению о розалии св. Николая (II, 466-468, 813) и в статье об Аничкове (Иванов 1993: 193) и с его книгой "Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян" (ч. 1-2, 1903-1905). В работе о св. Николае Аничков рассматривает соотношение образов св. Николая и св. Георгия (Аничков 1892), в книге о весенней обрядовой песне подробно анализирует юрьевскую обрядность славянских и других европейских народов.

Иванов состоял также в дружеских отношениях с немецким ученым Крумбахом (Иванов 1892, л. 16), автором фундаментального исследования о св. Георгии в византийской литературной традиции (Krumbacher 1912).

Известно восторженное отношение Иванова к Веселовскому, которого он называл "нашим великим филологом" (Веселовский 1912: XVI). Более чем вероятно, что он был знаком с исследованием Веселовского "Св. Георгий в легенде, песне и обряде" (1881).

Несомненно также, что Иванов читал книгу А. Н. Афанасьева "Поэтические воззрения славян на природу" (1865-1869, I-2), которой активно пользовались такие близкие Иванову литераторы, как С. Городецкий, А. Блок, А. Ремизов. Можно также предположить, что Иванов не прошел мимо книги А. В. Рыстенко "Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах" (1909), статьи А. В. Маркова "Определение хронологии русских духовных стихов, в связи с вопросом об их происхождении" (1910; статья была опубликована в "Богословском вестнике", редактором которого был П. А. Флоренский). Позднее

его внимание могла привлечь книга Г. П. Федотова “Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам)” (Париж 1935).

Образ св. Георгия привлекал внимание многих литераторов, близких Иванову в личном и творческом отношении (М. Кузмин, А. Ремизов, М. Цветаева). Фольклорный образ Егория и его иконография многократно привлекали внимание современников Иванова, и более чем вероятно, что соответствующие публикации могли попасть ему в руки и не оставили его равнодушным (см. Малицкий 1914).

Мифологическую интерпретацию фольклорного образа Егория Храброго в наиболее развернутом виде изложил А. Н. Афанасьев в своем труде “Поэтические воззрения славян на природу” (Афанасьев 1865, 1: 699-711 и др.). Афанасьев утверждал, что Егорий в народных верованиях “заступает место бога-громовника, творца весеннего плодородия, победителя демонического змея и пастыря небесных стад” (там же, 699). В большом духовном стихе о Егории Афанасьев видел “старинные представления о борьбе Перуна с помрачающими небо тучами” (там же). Все подвиги Егория, по мнению Афанасьева, “не более, как поэтические изображения борьбы весеннего Перуна с темными тучами, гибнущими под ударами его молниеносных стрел или боевой палицы” (там же, 703). “Натурмифологическая экзегеза” Афанасьева подверглась критике сразу после выхода в свет “Поэтических воззрений”. Взгляд на Егория как на грозное или солнечное божество аргументированно отверг А. И. Кирпичников в его книге “Св. Георгий и Егорий Храбрый” (Кирпичников 1879: 107-109).

Как историк религии Иванов не мог не понимать всю уязвимость мифологических толкований, которые к его времени давно было отвергнуты наукой. Однако как писатель он не мог также не видеть их художественной привлекательности. Существенное отличие его подхода к образу св. Георгия от подхода многих его предшественников и современников (писателей и ученых) заключалось в том, что его интересовали не реалии славянского язычества, а общечеловеческие верования дохристианского характера, по существу сводимые к ограниченному кругу архетипических представлений о матери-земле, священном браке, сакральных свойствах молнии и света и т. п. Дуб с животворным источником под ним, грозовой бог, оплодотворяющий своей стрелой-молнией мать-землю, – все это скорее напоминает мифологические универсалии, чем конкретные древнерусские верования.

Свое понимание мифологических образов Иванов обстоятельно изложил в обширной статье об “Илиаде” и “Одиссее”. Он не исключал и того, что “все герои суть забытые, развенчанные боги”, и того, что “герои суть

обожествленные предки". По его мнению, обе спорящие стороны вероятнее всего, правы: "Во всяком случае, само низведение богов в разряд героев мыслимо лишь на основе уже существующего культа предков, к которому вообще сводится множество явлений первобытной религиозной жизни и культуры" (Иванов 1912: X). В соответствии с этими взглядами Иванов и создает образ Егория, в котором можно видеть и низведенного в земные условия солярного или грозового бога, и обожествленного предка князей Горынских.

Иванов оставляет в тексте "Повести" своеобразные опознавательные метки, позволяющие восстановить мифологическое прошлое образа Георгия и его архетипическую почву. Воспользовавшись выражением самого Иванова, можно сказать, что в образе Егория "сквозят черты божества" (Иванов 1911: LVII), хотя вопрос о том, какое именно это божество, не решается однозначно.

Как отмечает Т. Венцлова, Иванов восстанавливает в образах Георгия и Богородицы архетипические фигуры бога-громовержца и женской богини, олицетворяющей "мать сырую землю". Иванов сохраняет "иконный лик" Георгия ("юноша красный в доспехах пресветлых", который держит в руках "копье лучевидное") и тем не менее воспроизводит в нем черты древнеславянского и даже индоевропейского бога-громовержца. Егорий в "Повести" устойчиво связывается с грозой, дубом и дубравой, его стрела сближается с молнией; мать Владаря беременеет в Ильин день (Илья также может рассматриваться как заменитель древнего громовержца).

Мать Владаря ведет свой род от богатыря Микулы Селяниновича, связанного с землей; во сне Владаря ее материнское чрево отождествляется с Матерью-землей (Венцлова 1988: 32). Замужество Василисы и рождение Лазаря предвещал сон, который она видела еще в девичестве. Василисе снилось, что она гуляет среди множества незнакомых девиц "по раздолью зеленому", как вдруг навстречу ей плывет "ровно челн по озеру, облак червлёный" и на нем стоит Егорий, "юноша красный в доспехах пресветлых, и копье лучевидное в руке держит": "И как наплыл на нее, водрузил ей копье-луч прямо в темя, и проник в нее луч сквозь все ее тело, и под тем она копьем под Егорьевым до самых грудей в землю вошла" (462).

После того как к Василисе посватался князь Давид, стал ясен смысл этого сна: "через ее-де материнское чрево, оно же и есть Мать-Земля сама, хочет Егорий Святой в остальном своем роду новую славу явить" (462).

Иванов как бы предлагает читателю разгадать мифологический смысл этого эпизода: он символизирует космический брак бога-громовержца и Матери-земли, осуществляемый с помощью стрелы-молнии, сброшенной с неба и вошедшей в землю (Венцлова 1988: 32). С другой стороны, Владарь как бы становится сыном Егория и Матери-земли, и это придает утверждениям о том, что он из рода Егорьева, более осязаемый смысл.

Можно добавить, что стрела Егория напоминает не только молнию и разящую стрелу солнечного божества, но и так называемую “громовую стрелу” народных поверий: эта стрела падает с неба вместе с молнией, уходит под землю, а через определенное число лет сама выходит на поверхность; тому, кто ее найдет, она приносит счастье. За “громовую стрелу” принимали остатки раковин вымерших морских моллюсков, древние каменные орудия, найденные в земле, или камнеобразный сплав, образующийся от удара молнии в песчаную почву. “Громовые стрелы” использовали в качестве амулетов и как лечебное средство (Толстой 1995).

Реконструкция Т. Венцлова представляется нам остроумной и убедительной. Тем не менее она требует, на наш взгляд, нескольких уточнений. Во-первых, Егорий в “Повести” ассоциируется не только с грозовым, но и с солярным божеством. Во-вторых, думается, что возможность мифологической реконструкции вполне сознательно заложена в “Повесть” самим Ивановым, причем он имел возможность опереться на традицию изучения культа св. Георгия. В-третьих, это не единственная, но лишь одна из возможных интерпретаций образа Егория и связанных с ним коллизий.

Исторические реалии в “Повести” и в духовном стихе о Егории Храбром

Уже А. И. Кирпичников отмечал, что существуют два основных толкования второй части стиха о Егории: мифический и историко-аллегорический (Кирпичников 1879: 165). Сторонники первого подхода видят в Егории древнего бога грозы или солнца и в то же время демиурга. “По другому воззрению, Георгий есть “настоящий тип духовных богатырей”, распространявших веру мирным путем. Не мир творит он, а обращает в христианство и цивилизует Русскую землю <...> Он – тип князя устроителя земли Русской...” (Кирпичников 1879: 166).

Если сторонники мифологического подхода искали в фольклорном образе Егория черты языческого божества, сохраненного под налетом

христианских представлений, то другие ученые склонны были искать в стихе о Егории исторические реалии. Еще в 1863 г. А. П. Щапов писал: "Во всем этом стихе сквозь мифический лик георгия Храброго, сквозь мифические черты его богатырской, героической-полубожеской деятельности проглядывают некоторые смутные оттенки исторические. Егорий Храбрый является нам в народном изображении героем-полубогом, могучим возделывателем русской земли, начинателем, основателем ее физической культуры, земского устройства" (Щапов 1906: 66). Б. М. Соколов ставит в заслугу А. П. Щапову "попытку взглянуть на стих, как на произведение русского исторического эпоса" (Соколов 1995: 44).

В 1910 г. ряд наблюдений исторического характера по поводу этого стиха сделал А. В. Марков (Марков 1910, № 6: 359-360). Но наиболее аргументированно стих о Егории связал с русской историей Б. М. Соколов. Он видел во второй части духовного стиха о Егории "некогда самостоятельно существовавшую песню-былину о насаждении на Руси православия великим князем Георгием-Ярославом, сыном Владимира" (Соколов 1930, стб. 610). обстоятельная работа Б. М. Соколова, в которой он аргументировал эту мысль, опубликована только в наши дни (Соколов 1995), однако в кратком виде Соколов изложил свои идеи дважды, в 1929 и 1930 гг., и они были известны современникам (см. там же, примеч. 80 на с. 31).

Действие стиха в некоторых вариантах привязано к Киеву, Чернигову или Смоленску, Егорий ездит по Святой Руси, причем ее природа действительно напоминает природу России: это непроходимые леса со стаями волков и другими дикими зверями, разлившиеся реки; картина земли, разоренной Демьянищем, напоминает картину Русской Земли после вражеского нашествия; в эпизоде сражения с Демьянищем Егорий напоминает русского богатыря, а его поездка по первобытным дебрям, среди которых по его слову расступаются леса и воздвигаются православные церкви, вызывает ассоциации с мироустроительной деятельностью таких русских князей, как Ярослав Мудрый и Юрий Долгорукий, носивших имя Георгия.

Само бытование стиха о Егории Храбром в народной среде сопровождалось подчас его историзацией, привязкой к определенной местности и насыщением конкретными реалиями. Большой интерес представляет в этой связи прозаический текст о Егории, опубликованный в сборнике легенд Афанасьева. Это весьма своеобразный текст из собрания В.И. Даля, записанный в Егорьевском уезде Рязанской губернии. В основе своей он представляет собой прозаическую переделку духовного стиха о Егории, однако эта переделка сопровождалась существенной жанровой

трансформацией текста, который приобрел черты исторического предания. В нем (как и в “Повести о Светомире царевиче”) вообще нет поездки Егория по Руси, а мучения святого кратко описаны во второй части текста. Много внимания уделено судьбе родителей Егория и его детским годам.

Как и “Повесть”, легенда начинается сказочным зачином (“Не в чужом царстве, а в нашем государстве было...”). В ней также описаны время княжеских междоусобиц: “В то время у нас много царей, много князей, и Бог весть кого слушаться, ссорились они промеж себя, дрались и кровь христианскую проливали”. Захватчики имеют вполне определенный этнический облик и действуют в реальном географическом пространстве: “А тут набежал злой татарин, заполонил всю землю мещерскую, выстроил себе город Касимов и начал он брать вьюниц и красных девиц себе в прислугу, обращал в свою веру поганую...”. В тексте описано запустение, наступившее в результате нашествия, когда церкви Божии все были разорены и негде стало молиться Богу, а “православные по лесам разбежались, поделали там себе землянки и жили с волками” (это сближение людей с волками стоит отметить в связи с особой ролью волков в “Повести”). В той же мещерской стороне жили мужичок Антип и его жена красавица Марья. “Были Антип с Марьею люди благочестивые, часто молились Богу, и дал им Господь сына красоты невиданной”. Ребенок, названный Егорием, рос не по дням, а по часам и отличался благочестием: “...бывало услышит какую молитву – и пропоет ее, да таким голосом, что ангелы на небеси радуются”. Об уме Егория слышал схимник Ергоген и выпросил ребенка себе в науку.

В то время в Касимове правил хан Брагим, которого народ прозвал Змием Горюнычем (напомним, что и в “Повести” племянника Егория Горыню в народе называли Змеем Горынычем). Однажды он встретил родителей Егория; Антипа он тут же приказал казнить, а Марью забрал к себе в Касимов. Когда Егорий подрос, он решил отправиться в Касимов, чтобы избавить мать от неволи. Он повалился хану в ноги и стал просить за родную мать, а тот закипел гневом и повелел предать его различным мукам. Следует описание мучений Егория, которое в духовном стихе дается в начале текста, и далее действие некоторое время развивается в соответствии со стихом: тридцать лет Егорий сидел в погребке и все это время молился Богу, потом поднялась буря и Егорий вышел на вольный свет. “Увидал в поле – стоит оседланный конь, а возле лежит меч-кладенец, копые острое. Вскочил Егорий на коня, приуправился и поехал в лес; повстречал здесь волков и напустил их на Брагима хана грозного. Волки с ним не сладили, и наскочил на него сам Егорий и заколол его

острым копьём, а мать свою от злой неволи освободил". После этого Егорий выстроил церковь и завел монастырь, вокруг которого возник посад, который и поныне слывет Егорьевским (Афанасьев 1990: 70-71). Многочисленные переключки между текстом, опубликованным Афанасьевым, и "Повестью о Светомире царевиче" говорят о том, что в работе над ней Иванов мог использовать опыт народной переделки духовного стиха о Егории.

Егорьево урочище

Как отмечал Иванов в своей статье о Гомере, "в древности род определялся <...> преемственностью особенного, данному роду издревле свойственного культа <...> генеалогическая же связь, по-видимому отсутствовавшая, легко восполнялась генеалогическим мифом, подсказанным самим богослужебным преданием. Мифический основатель культа, преемственное отправление которого не прекратилось, оказывался родоначальником его носителей и участников..." (Иванов 1911: XX). Именно такая ситуация и воссоздана в "Повести": Егорий рассматривается Горынскими князьями как их родоначальник; он покровитель земли Владаря и ее защитник: Егорий дает силу Владарю, с его именем на устах идут в сражение воины, и оно придает им силу. Егорий – покровитель воинов и сам воин. В "Повести" он отчасти отождествляется Христом, но отчасти и противопоставляется ему: Егорий дает Владарю силу; принять же Христа для Владаря означает самому стать "во крест жив" (533), что он и делает буквально в сцене исцеления (509).

Горислава, по ее словам, пошла под венец "суда Егорьева ради, Егорьевой воле покорная" (478). "Христоролюбивая рать" Лазаря идет на бой, возглашая "Егорьево имя" (511), с победным кликом: "С нами честной крест и сила Егорьева" (511). После победы над врагом Лазаря с его полком встретили в стольном граде с ликованием, крестными ходами и всенародным ликованием: "и хвалил народ Господа и святого Егория, Лазаря же яко Егорьева посланника славил" (512). Владарь размышляет о том, что "помогает земле Егорий рукою раба своего..." (518). Во всех этих случаях имя Егория также явственно заменяет собой Господне имя.

Центральное место в пространственной структуре "Повести" занимает урочище – место захоронения Гориславы и отправления родового княжеского культа. В урочище происходит целый ряд ключевых эпизодов "Повести". Василиса Никитишна, которая 22 года пребывала в замужестве бездетной, понесла ребенка после того, как забрела случайно в

Егорьево урочище и по совету старицы испила водицы из Егорьева ключа; родился Лазарь на Егория вешнего. Неподалеку от него живет старец Парфений. Где-то в тех же местах находится и обитель Егорьева, в храм которой Парфений отдает кусочек мощей апостола Фомы, присланный ему Иоанном Пресвитером.

Впервые мы видим урочище как бы глазами Василисы, которая случайно в него забрела: “Видит дуб старый, грозою опаленный, и родник под ним из земли бьет, по мху зеленому да по камушкам гладким разливается, плещется, на солнце играет” (462). На первый план здесь выдвинуты визуальные впечатления, однако читатель, знакомый со славянским язычеством, отметит, что урочище посвящено дохристианскому богу-громовержцу: на это указывает прежде всего дуб, опаленный молнией, однако и родник может быть обязан своим происхождением громовержцу (вспомним поверья о гремячих ключах, которые образуются от удара молнии). После рождения Лазаря его отец повелел “ветхий, что над Егорьевым ключом, дуб срубить, и из комля цельный крест вытесать, и святого Егорья образ в крест врезать, и сень из того же дуба соорудить, и поставить сень над криницею” (463). Иванов наглядно изображает превращение языческого урочища в христианское, и это как бы дает наглядную модель того, как христианство заменяет язычество. По тонкому замечанию Т. Венцлова, пределом поисков Иванова “было некое синтетическое миропонимание, для которого языческие мифы оказывались смутным и приблизительным, но по своему глубоким и действенным предвидением христианских догматов” (Венцлова 1988: 29). Смена языческих мифов христианским мировоззрением не приводит к резкому разрыву между ними, но порождает некое органическое единство архетипических культовых форм и христианского содержания.

Егорьева криница становится местом пророческих снов и визионерских откровений героев “Повести”, местом чудодейственных исцелений и непосредственного касания к мирам иным. Чтобы решить вопрос о том, кому достанется в жены Горислава, Симеон Управда и Лазарь отправляются в Егорьево урочище: “Сотворил молитву Симеон и, воды ключевой испив, навзничь лег под крест, руки на груди сложив, как мертвец, и тихим вскоре сном забылся” (471). В такой же позе будет лежать позднее под Егорьевым крестом Владарь, дожидаясь откровений о будущем (565). Во сне, знаменующем возрождение Лазаря после болезни, он также видит себя в Егорьевом урочище “под крестом лежащего, чистого и белого, белою плащаницею покрыта, мертву подобна” (507).

В Егорьевом урочище Горислава родила Отраду. Почувствовав, что наступило время родов, она “обняла руками крест, на коленях стоячи; и

схватили ее муки родильные, но не выпустила креста из рук, а как схватилась за него, все крепче держалась, доколе по муке недолгой не разрешилась от бремени" (479). Новорожденную дочь Горислава омыла водой из Егорьевского колодца. Вскоре после родов Горислава умерла и по ее просьбе ее похоронили "в заповедной дубраве Егорьевой" (480). Урочище становится основным местом, где девочка-Отрада встречается со своей покойной матерью.

В Егорьев день на Егорьевой кринице с Владарем совершили сложный ритуал с дубовым крестом, после которого он встал на ноги и снова начал ходить (509). Старец Парфений крестил новорожденного Светомира в "купели водной из криницы Егорьевой" (517). Перед венчанием на царство Владарь "говеть собрался в Пустыньку Егорьеву" (562). Как некогда Симеон Управда, "Владарь ныне, видения вещего взыскатель, воды ключевой с молитвою испил из криницы Егорьевой и навзничь лег у ручья, руки на персях сложив крестом" (565).

Дважды у Егорьевской криницы Владарю является бес: первый раз в образе Гориславы (472), второй раз – в образе волка (519). В обоих случаях бес является в окружении атрибутов враждебного человеку мира. В первом случае бес принял "обличье Гориславы, будто невдалеке сидящей в заросли папортниковой" (472). Хорошо известны поверья о том, что папоротник цветет в Купальскую ночь и нечистая сила пытается овладеть этим цветком, дающим человеку сверхъестественные знания и чудесные способности. В данном эпизоде "Повести" бес в образе Гориславы уговаривает Владаря убить его крестового брата. То, что он находится в зарослях папоротника, подчеркивает враждебный характер его действий по отношению к человеку и иллюзорность самого появления Гориславы, которая лишь видится Владарю.

Во второй раз урочище предстает как воплощение зимы, темноты и смерти. Вся сцена выдержана в черно-белых тонах, причем белый цвет снега, звезд и молнии контрастно оттенен чернотой каких-то нор, о которых до этого ничего не сообщалось: "И напала на него <на Владаря. – А.Т.> грусть-тоска в дебри зимней, промеж сугробов снежных и черных нор; и мнил видеть вокруг себя гробы разверстые и тьмы могильной зевы" (517). Горислава предстала Владарю во сне "в одеянии черном, и власы ее были белы" (518). Она подала Владарю некое "рукописание", и, когда он прочитал последнее слово, "молоньей белой снега убелило". От этого внезапного света Владарь неожиданно проснулся и оглянулся, "но по той молонье сумрак омглил дубраву". Из наступившего мрака и выходит навстречу Владарю "бес дубравный" в образе волка.

Весь образный ряд этой сцены вызывает в памяти наблюдения Афанасьева о том, что “губительная хищность волка” по отношению к домашним животным побудила пастушеские племена древности поставить его в связь с тьмой, ночью и зимой в противоположность свету, дню и лету (Афанасьев 1865, 1: 742). “...Зима и особенно декабрь месяц представлялись периодом торжества демонов (холода, туманов и снеговых туч) над благодатною силою солнечного света и темноты. От того все продолжение зимы, от ноября до февраля включительно, известно под именем волчьего времени” (Афанасьев 1865, 1: 745). “Как олицетворение ночной тьмы и мрачной тучи волк отождествляется с дьяволом” (Афанасьев 1865, 1: 740).

Образ загробного мира неоднократно возникает в “Повести” во снах и видениях ее героев. И этот образ поразительно близок изображению Егорьева урочища посреди лесных дубрав. Он также ассоциируется с девственной природой, однако не с лесными дебрями, а с цветущим лугом.

В песне Отрады описан “студенец серебряный Владычицы Дебренской”; по внешним атрибутам он отличается от Егорьевского колодца, окруженного дубравой (“Во темном сыром бору / Семь ключей повыбило. / Собирались семь ключей, / Сотекались семь живых / На чистой прогалине / В студенец серебряный” – 484). Однако их сближает образ чудодейственного ключа среди девственного леса. В символическом аспекте Егорьево урочище может отождествляться с местом серебряного студенца, а вода из Егорьевой криницы – с водой семи живых ключей. В одном из своих снов недужный Лазарь видит, как орел носит его в поднебесье:

И видит Лазарь внизу криницу Егорьеву, и себя, мужа, видит, под крестом лежащего, чистого и белого, белою плащаницею покрыта, мертву подобна; и сидит над ним Отрада и говорит: “Ныне водою из семи ключей омыт сей, и чист весь, и достоин земле предан быти” (507).

Так же будет лежать Лазарь под чудотворным крестом Егорьева урочища перед его чудотворным исцелением.

Старец Парфений говорит Отраде, которая сомневается, идти ли ей замуж за Владыря: “Непорочен жених твой, светел и чист весь; из семи ключей водою живою ты его омыла” (515). В устах Парфения семь ключей с живой водою – это и метафора, и указание на некую высшую реальность, явленную Лазарю во сне.

Особой сакральностью наделен крест, стоящий над Егорьевой криницей; его называют “святым” и “прославленным”. Этот крест приносит войску Владаря победу над вражеским войском. По совету Парфения

Владарь велит нести перед своим войском “святой крест от криницы Егорьевой” (510). После победоносного возвращения из похода этот крест, называемый “древом чудотворным” водружают опять над Егорьевой криницей (517). В каком-то более глубоком смысле все действия, которые совершают с крестом, совершаются им самим по собственной воле. Когда на это не было Божьего благословения, крест не захотел пойти с православным воинством: “В поход снаряжаясь, молил митрополита государь крест славный паки поднять от криницы Егорьевой, да во знамя победное воинам в новом будет бою. Но с недоумением скорбным извинялся владыка: не могли-де крестоносцы сильные истягнуть древо из гнезда его, не пошел крест” (531).

Этот же крест становится прообразом многих подобных крестов, которые черпают свою силу от того, что также сделаны из дуба. Когда пришло время, в войско Владаря “повалила <...> удалая повольщина с крестами из дуба <...> сооруженными наподобие креста прославленного, что на кринице Егорьевой” (535).

Образы волков в “Повести” и в поверьях о св. Георгии

С образом Егория в “Повести” тесно связана тема волков, которая также развивается с ориентацией на образы русского фольклора. Впрочем, источники этой темы многообразны: духовный стих о Егории, легенды из сборника Афанасьева, народные поверья и представления о волках, сказка об Иване-царевиче и сером волке, образность “Слова о полку Игореве” и других памятников древнерусской литературы.

Стрела Егория, образы волков и образ змея получают в “Повести” характер символов, наделяются разнообразными, подчас весьма противоречивыми, значениями. В этой связи необходимо учитывать оригинальную концепцию символа, разработанную Ивановым. Эту концепцию в наиболее развернутом виде В. И. Иванов изложил в статье “Две стихии в современном символизме” (1908). “То, что он (символ. – А.Т.) означает, или знаменует, не есть какая-либо определенная идея. Нельзя сказать, что змея, как символ, значит только “мудрость”, а крест, как символ, только: “жертва искупительного страдания”. Иначе символ – простой иероглиф, и сочетание нескольких символов – образное иносказание, шифрованное сообщение, подлежащее прочтению при помощи найденного ключа. Если символ – иероглиф, то иероглиф таинственный, ибо многозначный, многосмысленный. В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разное значение. Так, змея имеет озаменованное

отношение одновременно к земле и воплощению, полу и смерти, зрению и познанию, соблазну и освящению. Подобно солнечному лучу, символ пронзывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение” (Иванов 1994: 143). Эти высказывания Иванова дают своеобразный ключ к образно-символической системе Повести.

Образы волков в “Повести” предполагают целую гамму значений – от сугубо позитивных до крайне негативно окрашенных. Волки могут быть и бешеными и добрыми. Они терзают врагов, однако лижут руки Светомиру и позволяют ему ездить на нем.

В послании Иоанна Пресвитера к Владарю описана сказочная страна Иоанна, называемая Белая Индия. Среди проживающих здесь чудесных животных есть и белый волк, который в данном контексте стоит в одном ряду с другими “белыми” существами: белым царем, белым единорогом, белым грифом и т. д. Пресвитер Иоанн рассказывает о том, как в его стране наказывают преступников: “Ловит народ душегубителей и заводит в дебри и пропасти земли, белу волку (молвят людие), лжам судии, во снеть, и единорогом белым, целомудрия стражем, на прободение, и грифом белым, огня ревнителем, на поклевание” (571).

В Белую Лавру, в которой хранятся мощи апостола Фомы, просветителя Индии, люди входят со страхом и трепетом: “Есть бо повесть, яко лихою лжею согрешивый сретити имать округ сея Лавры Волка Белого, лжам судию, и смертью умрети” (577). В обоих случаях, рассказывая о белом волке, Пресвитер Иоанн ссылается на народную молву и как бы снимает с себя ответственность за эти сведения.

В стране Пресвитера Иоанна изгоев отправляют к Железным воротам, за которыми живут народы Гога и Магога; если преступник не раскаялся, то он пристаёт к туземцам и как бы обращается в волка: “И глядя нераскаянный их туземцев дерзость и лютость, веселится духом и в грехолюбии ожесточается; своих отбегает, забеглым волком пристаёт, огрызаяся, к рыскучей новых свояков стае и с нею звериным обычаем живет, сырým мясом питаяся, ино и людоедствуя” (572).

В данном случае Иванов опирается на образное отождествление изгоя с волком, известное в ряде индоевропейских традиций. Обращает на себя внимание двусмысленный характер этого описания: неясно, то ли изгой действительно обернулся волком, то ли он просто начал вести себя как дикое животное. Упоминание о “зверином обычае” и поедании сырого мяса напоминает летописное описание образа жизни древлян: “А древляне живяху зверинским образом, живуще скотьски: убиваху друг друга, ядяху

вся нечисто..." (ПВЛ 1996: 10-11). Волки подчиняются воле Лазаря, а позднее и Светомира, причем последние могут повелевать ими не только с помощью слов, но и телепатически. "...Единой воле твоей и волки хищные повинуются" – говорит Лазарю Горислава (472).

Когда Лазарю было 13 лет, он со сверстниками играл в лесу; Васька Жихорь дразнил его, обзывал "змееньшем поганым" и вызывал на кулачный бой. Товарищи связали Ваську, оставили под деревом, и издали потешались над его криками и руганью, как вдруг они услышали волчий вой:

"Ринулся Лазарь, ног под собою не чуя, к месту, где Васька лежал, и видит: оскалилась на отрока волчица лютая, и шерсть на ней от ярости вздыбилась, а самого не трогает, будто чего ждет; и видючи Лазаря, бегущего на нее и возбраняющего ей, голову на выю вскинула и, взвывши, в чашу ушла" (464).

Можно догадываться, что волчица напала на Жихоря в наказание за то, что тот оскорблял Владаря, однако не трогала его, ожидая приказа Владаря. Вся эта ситуация – знак особого избранничества Владаря и его власти над волками, которая выдает его близость Егорию – повелителю волков.

Ситуация отчасти повторяется в сцене, в которой Владарь и Симеон Управда гадают в Егорьевом урочище о том, кто должен стать мужем Гориславы. Симеон спит под крестом, а Лазарь видит, что "над ним стоит матерый волк голодный, а за этим из-за густой чащи других волков глаза горят" (473). И на этот раз Владарь не поддался соблазну; он ринулся с оружием на зверя, "а зверь из глаз исчез – будто его и не бывало" (473).

При описании вражеского нашествия в "Повести" говорится о том, что "по дебрям зверя травить не охочи были степные наедники, лесной тесноты чурались" (535); под "зверем" здесь подразумеваются православные воины, которые ушли в леса, дожидаясь своего часа. Когда же Владарь убедился в силе своего войска, "вышел из берлоги травимый зверь, и рыком округу огласил, и когти могутные показал" (536). После того как Лазарь принял решение отдать Гориславу Симеону Управде, он "бросился бежать прочь, как волк, перед сворою псов выпустивший из пасти добычу" (473). Сражающийся Владарь сравнивается с волком: "Как волк в стае гончих дрался Лазарь..." (467). Здесь Иванов использует обычное для древнерусской литературы сравнение воина с волком, например, в "Слове о полку Игореве": "Скачют, акы серьи вльци", "Гзак бежит серым вльком" (ЭСПИ 1: 225).

В "Повести" возникают амбивалентные образы овцы в волчьей шкуре и пастыря-волка. Бес глумится над Лазарем, и в словах беса возникает

образ волка в овечьей шкуре: “А и лих ты, Лазарь-пролаза! Хитро домекнул, как и волчью утробу насытить, и овечьей шкуры с хребта не спустить” (473). Думая о враждующих друг с другом князьях, Владарь называет их “пастырями-волками хищными” (495). Владарь и сам отождествляет себя с волком Егорьева стада. Отказываясь принять схиму, он говорит: “Не горазд властодержец послушествовати, ниже волк выти аллилуию; аз же Егорьева стада волк есмь, и со мною вождь волчий” (533). Владарь сам называет себя волком, причисляет себя к Егорьеву стаду; неслучайно в этой связи и то, что Егорий может послать волков ему на помощь и волки бьются с врагами в одном ряду с христианскими воинами. С волчицей сравнивает себя и Горислава: “...сердце в груди, как зверь ярый в клетке, прядало. Всю руку я себе в те ночи искусала, волчица бешеная” (478).

В одной из сцен “Повести” дубравный бес является Владарю в образе волка и пророчествует ему человеческим голосом. Впервые волк, преградивший дорогу Владарю, отказался ему повиноваться:

И поднял на него государь жезл свой, зверь же не убоился.

И сказал зверь человеческим голосом: “Сын твой болий тебя, его и послушаюсь” (518).

Описывая запустение после вражеского нашествия, Иванов говорит, что по придорожью валялась “волчья сыть”, т.е. падаль, которой насыщались волки. “Повыходили волки из дальних дебрей и промеж развалин зарыскали стаями, и на самих налетчиков коновязи и становища ночные насакивали – таково осмелели” (534). Такое поведение волков во время войны вполне реально, однако то, что волки нападают только на врагов, а не на христианских воинов, как бы готовит читателя к восприятию чуда, явленного вскоре Егорием.

Во время кровопролитного сражения с басурманами войско Владаря нанесло им значительный урон, однако Владарю пришлось оставить столичный град и увести свое войско:

...пошла по всей земле молва, что с владарем Свят Егорий стоит и великие чудеса являет, и вопрянуло земли упование.

Ибо в самый разгар побоища, как окружила Владаря силачей агарянских ватага, отколь ни возьмись впились в них зубами волки бешеные и во мгновение ока ужаснувшихся истерзали.

И прослыло то поле после битвы оной, в коей волки с христианами соратничали, Волчьим Полем (535).

Чудо, описанное Ивановым, опирается на фольклорные источники. В прозаическом предании о Егории, о котором мы говорили выше, расска-

зывается: "Вскочил Егорий на коня, приуправился и поехал в лес; повстречал здесь много волков и напустил их на Брагима хана грозного" (Афанасьев 1990: 71). В стихотворном тексте, опубликованном в том же сборнике Афанасьева, Егорий говорит волкам: "Соберитесь вы, волки!/ Будьте вы мои собаки,/ Готовьтесь для страшныя драки" (там же, 72); после этого Егорий напускает волков на змия.

Рассказ о сражении с басурманами в авторском повествовании дан вполне реалистично ("первых врагов полчища разнес и прогнал, града же отстоять не возмог и увел остальное воинство в боры"). Само же чудо описано таким образом, что остается неясно, то ли это молва, то ли рассказ самого повествователя. За то, что речь идет о народной легенде, вроде бы говорит то, что раньше, когда речь шла о битве, ни о каких волках не упоминалось. За реальность же чуда свидетельствует то, что поле битвы получило название Волчье Поле, причем для повествователя это, по видимому, реальное название какого-то известного ему места. Иванов как бы подсказывает нам и возможное объяснение происхождения легенды: она могла возникнуть как этиологическое предание, вызванное желанием объяснить появление определенного топонима.

Ребенок Светомир отождествляет себя со сказочным Иваном Царевичем, а Владаря – с серым волком и устраивает из этого игру; Владарь посадил сына на плечи, "и ну с ним по горнице бегать" (538). В одном из своих снов Владарь видит, как из леса вышла Отрада,

а перед нею Светомир, смеючись, верхом ехал на сером волке.

Говорила Отрада: "Волк нам тропку загородил, а Светомир к нему потянулся. А зверь добрый ну ему руки лизать. И сел на него Светомир наездником" (566).

Светомир сообщает отцу:

"Говорил мне по дороге волк, что далече-далече меня унесет, и не раньше я домой вернусь, чем большой вырасту".

Сказал Владарь: "Так, видно, тому и быть. Ныне же волка отпусти, да ко мне садись на плечи. Я тебе за серого волка буцу".

И тронулись в обратный путь трое... (566).

Степень достоверности этого предсказания, как и обычно в "Повести", не вполне неясна: о предсказании сообщает Светомир, которой мог его и выдумать, да и происходит все это во сне Владаря.

Важное место в образно-символической системе "Повести" занимает сон Владаря, после которого у него отнялись ноги:

И привиделось Лазарю, будто стоит он в седой степи на белом камне отлогом и пасет с того высокого камня лобного несметное овец стадо.

И проходит мимо серых волков многое множество, и гонит их копьем свет-Егорий.

И запрещает волкам Егорий овец резать, иным же повелевает, назначая овцу, или агнца, или овна, и тогда хватает волк ловитву указанную и несет в стаю.

И будто машет Лазарь жезлом Егорию, и возбраняет ему, и сам дань отобрать сулит.

А Егорий в ответ: “Мне ты сам данью будешь: ныне за двоих выкуп, по долгом времени за всю землю оброк”.

И метнул Егорий копьем в Лазаря, и прошло копье сквозь чресла Лазаревы, и врос он в камень до чресл” (474).

Образ Егория, который гонит волков и назначает им скот в пищу, соответствует народным представлениям. Афанасьев в своем сборнике русских легенд приводит пословицу “Что у волка в зубах, то Егорий дал” и сообщает: «Существует поверье, что волк ни одной твари не задавит без Божьего дозволения» (Афанасьев 1990: 172). В том же сборнике приводится легенда о пастухе и Егории: “Пасли два пастуха овечьё стадо; захотелось одному водицы испить, и пошел он через лес к колодцу. Шел, шел и увидел большой, ветвистый дуб, а под ним трава вся примята и выбита. “Дай посмотрю, что тут делается”, – сказал пастух и влез на самую верхушку дерева. Глядь – едет Св. Георгий, а вслед за ним бежит многое множество волков. Остановился Георгий у самого дуба: начал рассылать волков в разные стороны и наказывает всякому, чем и где пропитаться. Всех разослал; собирается уж ехать; на ту пору тащится хромой волк и спрашивает: “А мне-то что ж?” Егорий говорит: “А тебе вон на дубу сидит!” Волк день ждал, и два ждал, чтобы пастух слез с дерева, так и не дождался; отошел подальше и схоронился за куст. Пастух огляделся, спустился с дуба – и бежать! А волк как выскочит из-за куста: схватил его и тут же съел» (Афанасьев 1990: 172-173).

Сравнение текста “Повести” и легенды показательно в том отношении, что позволяет выявить и сходство литературного текста с фольклорным, и их не менее значимые отличия. В обоих случаях действующие лица св. Егорий, который пасет волков, и пастух, который пасет овец. Егорий назначает пищу волкам. Пастух наблюдает за этим сверху (с камня в “Повести” и с дуба в легенде), причем в конце концов из наблюдателя сам превращается в жертву. Можно думать, что Иванов использовал сюжетный каркас легенды, но наполнил его глубоким символическим смыслом. Владарь пасет овец, но очевидно, что эти овцы символизируют собой христиан, а сам Владарь – их царя-повелителя (не случайно, что в руках он держит жезл, а не простую пастушескую палку).

Еще один уровень символических значений связан с тем, что Владарь здесь уподобляется Христу: "лобный камень", на котором он стоит, напоминает о Голгофе, а принесение Владаря в жертву за землю и других людей – о самопожертвовании Христа.

Можно думать, что Иванов воспользовался реальным сном, который он видел за много лет до этого и записал в своем дневнике 21 июня 1902 г. Ему снилось, что он идет вслед за своей женой Л. Д. Зиновьевой-Аннибал. "Тропинка вниз. Стада буйволов, охраняемые белыми остроухими овчарками. Потом стадо агнцев. На холме в светлоголубом нимбе. Некто, держащий крест – пастух, на которого глядеть нельзя. <...> Мимо в радугах проходит М. <М. Сабашникова-Волошина. – А.Т.>, которая сыплет мне раскаленный песок, образующий как бы жидкое огненное копьё; оно пронизывает меня через грудь и спину насквозь" (II, 773).

Некоторые итоги

Иванов сочетал в себе поэта, античного филолога, исследователя античной религии и культов, литературного критика и теоретика русского символизма. Он был самостоятельным и оригинальным теоретиком литературного творчества. В своих публичных лекциях и статьях он дал теоретическое обоснование символизма и развил своеобразную концепцию мифотворчества. Иванов высказал интересные суждения о сущности символа и мифа и их взаимных отношениях. Вряд ли можно оценить "Повесть", не учитывая того, что она обладает чрезвычайно сложной структурой. В значительной степени это эзотерическое произведение. В то же время "Повесть" устроена так, что читатель в зависимости от его подготовки и эрудиции может воспринять разные содержательные уровни "Повести" и в соответствии с этим по-разному оценивать и ее содержание, и ее жанровую природу.

По мнению Иванова, миф "должен стать событием внутреннего опыта, личного по своей арене, сверхличного по своему содержанию" (Иванов 1994: 160). Миф проходит через личный опыт поэта, становится фактом его индивидуальной биографии, он должен быть пережит, прочувствован, осмыслен как личное достояние. Благодаря этому, содержание мифологических символов становится глубоко личным, интимным. И это ощущается даже тем читателем "Повести", который не знает биографических реалий жизни автора. Иванов ограничивал "обычное мнение о мифотворчестве как самопроизвольном акте народного творчества" и предполагал, что "значительная по числу и, быть может, важнейшая по рели-

гиозному содержанию” часть мифов “преломилась через теургическую среду, другая же часть была привита теургами к молодым росткам народного верования или обряда” (Иванов 1994: 162).

Художественной задачей Иванова и в “Повести”, и в других произведениях является не стилизация, а создание своеобразного нового мифа, осмысленного им еще в статьях 1900-1920-х годов: «Не темы фольклора представляются нам ценными, но возврат души и ее новое, пусть еще робкое и случайное прикосновение к “темным корням бытия”» (Иванов 1994: 160). Поэтому и в “Повести” связи с фольклором, с одной стороны, достаточно очевидны, а с другой – чрезвычайно сложны и многоаспектны.

Исключительно важная роль Егория как персонажа народно-христианского предания соответствует фольклорной традиции, однако Иванов усиливает роль Егория как своеобразного русского бога. Миф о Егории осмысляется в “Повести” с нескольких точек зрения, хотя в тексте они эксплицированы с разной степенью полноты и отчетливости. Автор как бы ставит читателя в положение исследователя-фольклориста, который должен дешифровать миф о Егории, однако текст “Повести” устроен таким образом, что в принципе допускает возможность разных прочтений.

1. С точки зрения ученого-мифолога или историка религии Егорий несет черты языческого божества грозового или солярного типа. Хотя образ его получил христианский характер, он сохранил многочисленные языческие реликты.

2. Особый характер имеет эзотерическая версия Егорьевского мифа: Георгий выполняет волю Богородицы и Иоанна Богослова, он основатель царств и оплотов, устроитель срединной земли Пресвитера Иоанна и просветитель Русской земли. Духовный стих о Егории по отношению к этой эзотерической версии предстает как профанная версия. Подлинный эзотерический смысл Егорьевского мифа раскрывается только в послании Иоанна Пресвитера. Между прочим это придает определенную законченность той части “Повести”, которая была завершена самим В. Ивановым, и в значительной степени делает избыточным ее продолжение, сочиненное О. Дешарт.

3. Повествователь, точка зрения которого представлена в тексте, явно склонен осмыслять культ Егория в духе эвгемеризма. В “Повести” неоднократно говорится о том, что Егорий был предком всех Горыньских, в том числе и Владаря, и Гориславы. Это дает основание полагать, что Егорий – обожествленный предок-родоначальник. В начале “Повести” мельком упоминается о том, что среди сыновей и внуков лесных сестер Егория был один “Христов исповедник”, замученный “в юные лета” (460).

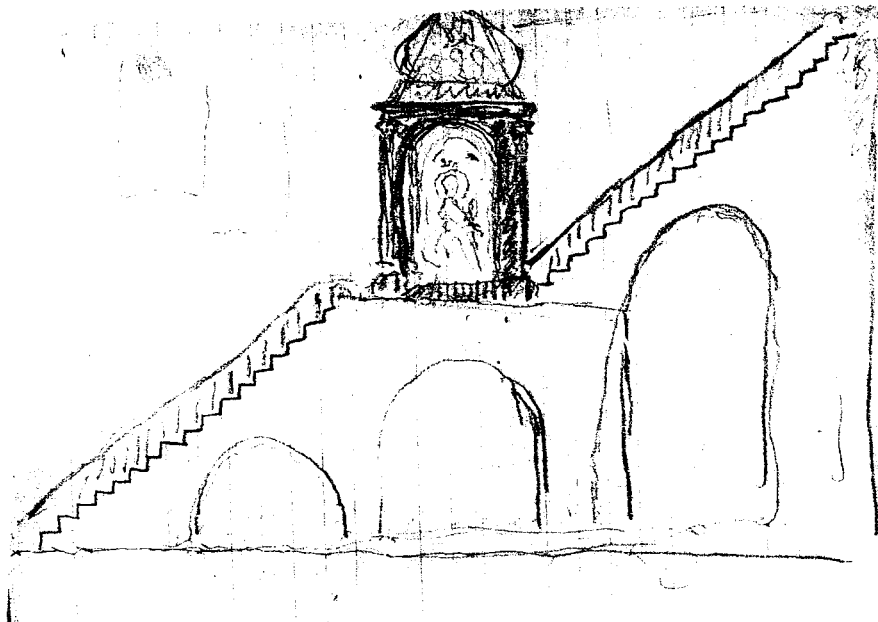
Можно видеть в этом намек на то, что именно мифологизированные воспоминания о мученике и привели к формированию образа Егория Храброго.

4. С самого начала "Повести" Егорий выступает как персонаж русского фольклора под именем Егория или Егория Храброго (460); только в Послании Иоанна Пресвитера он фигурирует под общехристианским именем Георгия. Упоминание о лесных сестрах Егория, которые жили в дубравах и пасли змеиные стада, об убийстве дракона, из которого хлынул кровавый потоп, – все это сразу отсылает читателя к так называемому большому духовному стиху о Егории Храбром. Этот духовный стих и непосредственно цитируется в тексте "Повести", причем Владарь применяет к себе ситуацию, в которую попал Егорий, на долгие годы заточенный в подземелье. В соответствии с книжным чудом о Георгии и змее и с так называемым малым стихом о Егории, он является также победителем змея и спасителем девицы. Особо акцентирована в "Повести" роль Егория как покровителя волков, что характерно и для русских народных поверий, легенд, заговоров.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Как выяснил Г. В. Обатнин, замысел "Светомира" возник у Иванова еще в 1890-е гг., причем каким-то образом соотносился с другим большим замыслом – "русского Фауста" (Обатнин 1994: 33). М. Вахтель опубликовал текст Иванова представляющий собой две сцены из "русского Фауста" (Вахтель 1993).

Вторая из сцен, опубликованных М. Вахтелем, имеет в рукописи название: "Фауст. Русские варианты общечеловеческой легенды" (Вахтель 1993: 266). В тетради, в которой она помещена, на полях проставлены даты, позволяющие установить, что Иванов работал над текстом с 27 по 30 декабря 1887 г. (там же, 267). В той же тетради, в которой помещена эта сцена, имеется небольшое произведение, озаглавленное "Призраки" (РГБ. Ф. 109. Карт. 1. № 3. Л. 22-23). М. Вахтель упоминает его и классифицирует как "очерк" (Вахтель 1993: 266, примеч. 1). По-видимому, и этот текст каким-то образом связан с замыслом "русского Фауста": в нем также цитируется Гете, герой также тоскует и ищет для себя выход в единении со своим народом и родной землей. Под текстом, представляющим собой беловой автограф, написано "В сентябре"; таким образом, он создан Ивановым в сентябре 1887 г.



- I. Вспомогательная 15
 II. Сводный указатель 10
 III. Русские повести 15
 IV. Творчество автора 10
 V. Творчество автора 10
 VI. Описание автора 10
 VII. Описание автора 10
 VIII. Описание автора 10
 IX. Описание автора 10
 X. Описание автора 10
 XI. Описание автора 10
 XII. Описание автора 10
 XIII. Описание автора 10
 XIV. Описание автора 10
 XV. Описание автора 10
 XVI. Описание автора 10
 XVII. Описание автора 10
 XVIII. Описание автора 10
 XIX. Описание автора 10
 XX. Описание автора 10
 XXI. Описание автора 10
 XXII. Описание автора 10
 XXIII. Описание автора 10
 XXIV. Описание автора 10
 XXV. Описание автора 10
 XXVI. Описание автора 10
 XXVII. Описание автора 10
 XXVIII. Описание автора 10
 XXIX. Описание автора 10
 XXX. Описание автора 10

Рисунок и набросок содержания "Повести о Светомире царевиче"

Среди материалов Иванова имеется также недатированный разрозненный лист без заглавия, начинающийся словами: "Появляется тень Николая Чудотворца" (РГБ. Ф. 109. Карт. 53. № 99. Л. 1-1 об.). В описи этот лист датирован 1890-ми гг. По своему содержанию записанный на листе фрагмент явно соотносится с "Призраками": здесь также изображен лирический монолог человека, детские воспоминания которого связаны с народной жизнью.

Публикуемые фрагменты представляют интерес как ранний пример обращения Иванова к художественной прозе и к теме народной жизни, которая свое завершающее воплощение получила через несколько десятилетий в "Повести о Светомире царевиче".

1. ПРИЗРАКИ

Меня преследуют призраки; они стоят вокруг темною толпою колоссальных образов. Уйдите, уйдите! Я устал слушать ваши однообразные вздохи, ваши темные песни.

Я знаю: вы всегда обевали меня. Вы вставали в чаще ветвей, глядели с неба несчетными глазами, прятались в стрельчатых сводах готического храма, смотрели робко даже из-за блестящих мраморных колонн языческих капищ. Вы учили меня угадывать смысл природы лучше других учителей, ибо вы были та же природа. Вы были мне всех ближе, ибо вы были мой собственный дух, разлитый по небу, земле и морю. Вы говорили мне подобно тому бесу, спутнику Фауста: "Смотри более глубоким взором в обычные явления: в них есть чудо". И я глядел и касался рукой – и из мертвого дерева брызгали потоки животворного вина.¹

И когда мысли, надежды и верования ополчались в моей думе в два враждебные стана и бились из-за обладания моим духом и жизнью, вы ополчались вместе с ними и бились вместе. Гигантские битвы, подобные тем, которые проносились по темно-синему небу Индостана над серебряными верхами Гималаев и значными долинами Ганга – в глазах уединенного, измученного созерцанием факира, или тем, которые совершались над желтыми пустынями Ирана, где небесный купол выше и глубже уходит от земли и где внутри него горит сияющий Ормузд, низвергая темного Аримана, преследуя его серебряными полчищами Дивов?

¹ Ein tiefer Bluk in die Natur: / Hier ist ein Wunder,- siehe nur! (Gothe Faust, Auerbuchs Keller).

Но битвы в моей душе замолкнули; в ней воцарилась тишина. Победители пали, подобно побежденным, и на широком поле могил вещаете только вы, мои призраки, мои вечные, и грустно киваете головами, и общим хором поете жалобную песнь.

Уйдите же, уйдите! Пусть мертвые погребают мертвецов. Я опять иду в путь. Мне некогда, я устал слушать ваши жалобы.

Не зовите меня в свое темное царство: я пойду к людям и живой действительности, – не преследуйте меня там!

Я потерял много силы. Подобно древнему богатырю, я перестал приходить в прикосновение со своею землею, со своею матерью и стал бессилен. Я пойду назад, лягу среди колосьев русских пашен и обрету потрясавшую мощь.

Там я перестану вызывать вас. Колосья споют мне иную песню в утренний час, когда солнце поднимается и золотит задернутый туманом пруд и серые ивы начинают блестеть жидко-зелеными блестками. Колосья будут петь с васильками, пчелы жужжать, полевая мышь юрко проскальзывать подо мною длинным черным пальцем, по серой, растрескавшейся и неровной почве. Тогда придут на жатву с косами и серпами и расскажут на родном языке деревенские новости и неурядицы... Тогда вы оставите меня в покое? Да и кто из вас последует за мною в жаркий страдный день на зрелую ниву с ее перебегающими тенями, отражениями радостных белых облаков?..

Ты только, ты один последуешь за мною – без призыва. Тебя не избегну я, и не хочу избегать тебя, тебя одного! Ты будешь моим спутником, – та, которую видел я впервые над тою же нивой, в вечерний час, когда раздавался звон и блеснул крест убогого погоста. Ты будешь стоять и теперь надо мною, милостивый, светозарный, с очами, исполненными сострадания. Там твоя любимая сторона; ее обходишь ты при озимом и яровом посеве и в черные борозды с семенами хлеба бросаешь семя любви. Там звучнее, чем в каком-либо другом месте, звучит давно сказанное тобою обещание, которое ты, разливая мир и утешение, повторяешь непрерывно: “прийдите ко мне, все труждающиеся и обременные, и я успокою вас”.

2. <Без названия>

Появляется тень Николая Чудотворца. З. не замечает ее. От языческих верований народа мысль его обращается к православным верованиям. Он

вспоминает о впечатлении, производимом на него, еще ребенком, церковью. Тогда он усматривает тень и долго молча глядит на нее. В душе его опять возникают прежние, непосредственные чувства; к ним присоединяются потребность молитвы и сознание своего сиротства.

“Я бы хотел быть с тобою; но я знаю, что ты исчезнешь снова, только что потухнут костры на речном берегу и луна побледнеет. Итак, я не могу положиться на тебя и довериться тебе. Если бы я доверился тебе, то завтра стал бы вызывать тебя снова при свете дня и напрасно звал бы. Ты бы не пришел ко мне, потому что, ведь, ты не существуешь”.

“Я прихожу ночью и днем, среди каждения за всенощною в убогой церкви твоего села и в келье монастыря, что стоит за рекою. Когда очи инока влажны от обильных слез, он видит меня в сиянии, как я выступаю из его узкой норы и приближаюсь к нему”.

“Приблизься же и ко мне. Положи ко мне на голову твою эпитрахиль. Она кажется мне прозрачною; под нею радостно и страшно и как он <бы? – А.Т.> плаваешь в голубом сиянии, а шитье твоих риз точно звезды. Не правда ли?”

“Да, дитя. Склони же свою голову.”

“Дитя? Дитя – говоришь ты? Знаешь, мне кажется действительно, что я стал ребенком. А скажи, почему на сердце у меня так легко и скорбно, и почему мне хочется достигь скорее твоих риз и целовать твои ризы и руки и ноги? Я ведь плачу, не правда ли, я плачу навзрыд, а мне кажется, будто сердце бьется сладко и сейчас замолкнет.” “Хорошо, хорошо, дитя! Смирись, смирись глубже.” “Так это смирение?”

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.
1995 Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова. – Иванов В. Лик и личности России. Эстетика и литературная теория, М. 1995, с. 7-24.
- Аничков Е. В.
1892 Микола угодник и св. Николай. СПб. 1892.
1903-05 Весенняя песня на Западе и у славян. СПб. 1903-1905. Ч. 1-2.
- Афанасьев А. Н.
1865-69 Поэтические воззрения славян на природу. М. 1865-1869. Т. 1-3.
1990 Народные русские легенды. Новосибирск 1990.

- Вахтель М.
1993 “Русский Фауст” Вячеслава Иванова. Публ. М. Вахтеля. – Минувшее. Истор. альманах. М.-СПб. 1993. Вып. 1, с. 265-273.
- Венцлова Т.
1988 О мифотворчестве Вячеслава Иванова: “Повесть о Светомире царевиче”. – *Cultura e memoria. Atti del III Simposio Internazionale dedicato a V.Ivanov* (II. Testi in russo), Firenze 1988, pp. 27-44.
- Веселовский А. Н.
1880 Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб. 1880.
- Гей Н. К.
1996 Имя в русском космосе Вячеслава Иванова (“Повесть о Светомире царевиче”). – Вячеслав Иванов. Материалы и исследования, М. 1996, с. 192-208.
- Иванов В. И.
1892 Письма к М. Н. Сперанскому. 1892-1893. – РГБ. Ф. 601. Карт. 1. Ед. хр. 30.
- Иваск Ю.
1988 Рай Вячеслава Иванова. – *Cultura e memoria*, II, pp. 53-58.
- ГК
1991 Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI-XIX веков. М.
- ДПФ
1997 Детский поэтический фольклор: Антология. СПб. 1997.
- Иванов В.
1912 Эпос Гомера . – Поэмы Гомера <М. 1912>, s. I-LXVII.
1993 Неосуществленный замысел Вяч. Иванова (публикация М. Д. Эльзона). – *Русская литература* 1993 № 2, с. 193-195.
1994 Родное и вселенское. Москва 1994.
1995 Лик и личины России. Эстетика и литературная критика. М. 1995.
1995а Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб. 1995. Кн. 1-2.
- Киреевский П. В.
1848 Русские народные песни. Ч. 1. Русские народные стихи. М. 1848.
- Кирпичников А.
1879 Св. Георгий и Егорий Храбрый. СПб. 1879.
- Ляцкий Е. А.
1912 Стихи духовные. Сост. Е. А. Ляцкий. СПб. 1912.
- Малицкий Г.
1915 Св. Георгий в облике старца в русской народной легенде и сказке. – *Беседы. Сборник Общества литературы в Москве*, М. 1915, т. 1, с. 144-179.

Марков А.

- 1910 Определение хронологии русских духовных стихов, в связи с вопросом об их происхождении. – Богословский вестник 1910, № 6, с. 357-367; № 7/8, с. 415-425; № 10, с. 314-323.

Митрофанова В. В.

- 1968 Загадки. Изд. подг. В. В. Митрофанова. Л. 1968.

Некрылова А. Ф.

- 1989 Круглый год. Русский земледельческий календарь. Сост. А. Ф. Некрылова. М. 1989.

Обатнин Г. В.

- 1994 Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Пушкинского дома. – Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома. 1991, СПб. 1994, с. 29-51.

Орлицкий Ю. Б.

- 1991 Стих и проза в русской литературе. Воронеж 1991.

ПВЛ

- 1996 Повесть временных лет. СПб. 1996.

ПКП

- 1970 Пoesия крестьянских праздников. Л. 1970.

Рыстенко А. В.

- 1909 Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах. Одесса 1909.

СД

- 1991 Стихи духовные. М. 1991.

Соколов Б. М.

- 1930 Духовный стих. – Литературная энциклопедия, М. 1930, т. 3, стлб. 609-610.

- 1995 Большой стих о Егории Храбром. М. 1995.

Сперанский М. Н.

- 1901 Духовные стихи из Курской губернии. – Этнографическое обозрение 1901, № 3, с. 1-66.

- 1906 Курский лирик Т. И. Семенов. – Этнографическое обозрение. 1906, № 1/2, с. 3-28.

- 1917 Русская устная словесность. М. 1917.

Стойнич М.

- 1988 "Повесть о Светомире царевиче": попытка определения жанра. – In: *Cultura e memoria*, Firenze 1988, II, pp. 155-162.

Толстой Н. И.

- 1995 Громовая стрела. – Славянские древности, М. 1995, т. 1, с. 561-63.

Федотов Г.

- 1991 Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М. 1991.

- Щапов А.
1906-08 Сочинения. СПб. 1906-1908. Т. 1-3.
- ЭСПИ
1995 Энциклопедия “Слова о полку Игореве”. СПб. 1995. Т. 1-5.
- Banerjee M.
1978 The Narrator and his Masks in Viacheslav Ivanov's “Tale of Tsarevich Svetomir”. – Canadian-American Slavic Studies 1978, v. 12, n. 2 (Summer), pp. 274-282.
- Davidson P.
1996 Viacheslav Ivanov: a reference guide. New York 1996.
- Krumbacher K.
1911 Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. München 1911.
- Luzny R.
1988 Wiaczesława Iwanowa piesn o Swietej Rusi. – W drodze (Poznan). 1988, n. 8 (180), pp. 28-31.
1989 Wiaczesław Iwanow – jakiego nie znamy. – Slavia Orientalis 1989, t. 38, n. 1/2, pp. 159-176.
- Terras V.
1988 “Povest' o Svetomire Carevice”. Some Stylistic and Structural Observation. – In: Cultura e memoria, Firenze 1988, 1, pp. 225-230.
- Wozniak A.
1988 Wiaczesław Iwanow i jego stylizacje ludowe.– Slavia Orientalis 1988, t. 37, n. 1, pp. 111-123.