

**А. Л. Топорков**



**ИСТОЧНИКИ**  
**«ПОВЕСТИ О**  
**СВЕТОМИРЕ**  
**ЦАРЕВИЧЕ»**  
**Вяч. ИВАНОВА:**

**ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ**  
**КНИЖНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. А.М. ГОРЬКОГО



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. А.М. ГОРЬКОГО

А.Л. ТОПОРКОВ

ИСТОЧНИКИ

**« ПОВЕСТИ О  
СВЕТОМИРЕ ЦАРЕВИЧЕ »**

**Вяч. ИВАНОВА:**

**ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ  
КНИЖНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР**



МОСКВА «ИНДРИК» 2012

**удк 821.161.1. (091)**  
**Т 58**

Книга издана при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда,  
грант № 12-04-16063д

Ответственный редактор:  
доктор филологических наук В.В. Полонский

Рецензенты:  
доктор филологических наук Н.А. Богомолов  
доктор филологических наук Д.М. Магомедова

### **Топорков А.Л.**

Источники «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова:  
древняя и средневековая книжность и фольклор. М.:  
«Индрик», 2012. – 496 с.

ISBN 978-5-91674-234-3

«Повесть о Светомире царевиче» — одно из наиболее значительных произведений Вяч. Иванова (1866-1949), созданных в период его итальянской эмиграции. Источниковедческое исследование повести позволило показать, что Вяч. Иванов искусно вплетал в ее текст цитаты из Книги Бытия, Евангелия от Иоанна и Апокалипсиса, «Послания пресвитера Иоанна», сочинений о Франциске Ассизском, «Слова о полку Игореве», повестей о Куликовской битве, русских сказок и духовных стихов.

Книга адресована специалистам по творчеству Вяч. Иванова и всем, кто интересуется русской литературой Серебряного века.

© Текст, Топорков А.Л., 2012  
© Оформление,  
Издательство «Индрик», 2012

**ISBN 978-5-91674-234-3**

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	7
----------------	---

## ЧАСТЬ 1

### Актуальные проблемы изучения «Повести о Светомире царевиче»

1.1. Обзор литературы о Повести .....	21
1.2. Творческая история Повести.....	30
1.3. «Продолжение» Повести, написанное О.А. Шор.....	52
1.4. Проблема жанра Повести.....	84

## ЧАСТЬ 2

### Священное Писание как источник Повести Вяч. Иванова

2.1. Темы и образы Священного Писания в Повести .....	100
2.1.1. Тема изгнания из рая .....	149
2.2. Цитаты из Евангелия от Иоанна и Апокалипсиса.....	151
2.2.1. Сюжет о болезни и исцелении Лазаря/Владаря в Повести и евангельский рассказ о воскрешении Лазаря .....	170
2.3. Цитаты из литургической поэзии .....	189
2.4. Антропонимическое пространство Повести и Библия.....	199

ЧАСТЬ 3

Памятники древнерусской  
и средневековой европейской литературы  
и Повесть Вяч. Иванова

3.1.	Рецепция «Слова о полку Игореве» .....	212
3.1.1.	Образы волков и волков-оборотней .....	223
3.1.2.	Миф о Мировом Древе .....	258
3.1.3.	Образ орла .....	279
3.2.	Цитаты из «Сказания о Мамаевом побоище» .....	283
3.3.	Трансформация образов «Послания пресвитера Иоанна» и «Сказания об Индийском царстве» .....	294

ЧАСТЬ 4

Образы духовных стихов  
в Повести Вяч. Иванова

4.1.	Духовные стихи в творчестве Вяч. Иванова .....	330
4.2.	Стих о земном рае .....	346
4.3.	Песня Гориславы .....	356
4.4.	Образ св. Георгия Победоносца и «большой» стих о Егории Храбром .....	361
4.5.	Сновидение Лазаря о двух пастырях .....	420
	Заключение .....	454
	Сокращения .....	438
	Библиография .....	439
	Указатель имен .....	473
	Указатель цитат из Библии .....	482

*Посвящается светлой памяти  
Зары Григорьевны Минц*

## ВВЕДЕНИЕ

Творческое наследие поэта-символиста, мыслителя и филолога Вячеслава Ивановича Ив́анова (1866–1949) в последние десятилетия вызывает все возрастающий интерес и у российских, и у зарубежных исследователей. Практически ежегодно выходят монографии и сборники, организуются международные конференции, посвященные разным аспектам творчества Вяч. Иванова, публикуются его письма, биографические материалы и мемуарные свидетельства<sup>1</sup>. Все более отчетливо формируется представление о наследии Вяч. Иванова как своеобразном культурном мосте между Россией и Западом, особенно Россией и Италией.

Между тем многие произведения Вяч. Иванова до сих пор не изданы с соблюдением норм современной текстологии. Не собраны статьи, заметки и рецензии Вяч. Иванова, рассеянные по разным изданиям. Недостаточно изучено рукописное наследие поэта.

Не лучшим образом обстоит ситуация и с тем произведением Иванова, которому посвящено настоящее исследование. «Повесть о Светомире царевиче»<sup>2</sup> — последнее крупное произведение Вяч. Иванова, которое занимает

<sup>1</sup> Размещенный в Интернете библиографический указатель «Иванов Вячеслав Иванович: Библиография. 1901–2008» включает 1445 названий; из них 495 — публикации самого Вяч. Иванова и остальные 950 — публикации о нем ([http://www.rvb.ru/ivanov/3\\_bibliography/irli/ivi.htm](http://www.rvb.ru/ivanov/3_bibliography/irli/ivi.htm)). Об относительности этих чисел можно судить хотя бы по тому, что последняя библиография прижизненных публикаций Вяч. Иванова включает более 620 позиций (Дэвидсон 2012).

<sup>2</sup> В целях экономии места далее мы будем называть «Повесть о Светомире царевиче» просто Повестью.

совершенно особое место в его наследии. Написанная высокохудожественной стихоподобной прозой с включением отдельных стихотворных фрагментов, Повесть выделяется среди сочинений Вяч. Иванова своим объемом и сюжетным характером. Произведение стилизовано под средневековую повесть или житие и включает сказочные и легендарные мотивы.

Таким образом, Повесть может привлечь не только филологов, но и довольно широкую читательскую аудиторию. Более того, со временем, когда она (хочется надеяться!) будет переведена на другие языки, ее с удовольствием и с пользой для себя прочитают в Германии, Италии, Польше и других странах.

Иванов работал над Повестью в период своей жизни в Италии с перерывами в течение примерно 21 года — с 1928 г. до самой смерти 16 июля 1949 г. К сожалению, ему не было суждено завершить свой труд. Однако и в таком незаконченном виде Повесть является выдающимся литературным произведением и своеобразным духовным завещанием Иванова.

Повесть впервые была опубликована в 1971 г. в первом томе брюссельского собрания сочинений В.И. Иванова (СС I, 255–369)<sup>3</sup>. При этом непосредственно за пятью книгами Повести было помещено ее «продолжение», принадлежащее перу О.А. Шор-Дешарт (СС I, 371–512).

В 1995 г. Повесть (без ее «продолжения») была включена в том избранных статей Иванова, составленный С.С. Аверинцевым (Иванов 1995а: 459–589). Текст Повести был перепечатан с брюссельского издания; дополнительной сверки с рукописями не производилось.

В настоящее время параллельно готовятся издания Повести в серии «Литературные памятники» и в собрании сочинений Вяч. Иванова. В обоих случаях текстологической подготовкой произведения к публикации занимается О.Л. Фетисенко, а подготовкой комментариев — автор настоящего исследования. К сожалению, текстологическая

<sup>3</sup> Ссылки на брюссельское собрание сочинений Вяч. Иванова здесь и далее даются сокращенно: СС. Римская цифра обозначает том, арабская — страницу.



работа над Повестью пока не закончена, и мы вынуждены были в целом опираться на текст брюссельского издания, хотя хорошо осознаем его несовершенство<sup>4</sup>.

Таким образом, данная книга выросла из работы автора над комментированием Повести. Этим отчасти объясняется ее источниковедческий характер. Можно добавить, что первичный импульс исследования был связан с поиском фольклорных источников Повести. Однако в процессе работы мы обнаружили, что фольклорный цитатный слой хотя и важен для Повести, все же имеет вполне ограниченное значение по сравнению с книжными источниками. Кроме того, проблема поиска цитируемых источников отошла на второй план по сравнению с проблемой понимания их текстовых функций, что побудило нас обратиться к более широким вопросам о жанровой природе Повести и технологии работы Иванова с текстами Библии и памятников средневековой литературы. Все это побудило нас к тому, чтобы расширить проблематику книги и круг рассматриваемых в ней проблем и источников.

Цели нашего исследования заключаются в том, чтобы определить, какими источниками пользовался Иванов при работе над Повестью и какие функции выполняют имеющиеся в тексте цитаты и цитатные слои.

Данные цели могут быть конкретизированы в виде следующих задач: очертить круг источников, на которые ориентировался Иванов при написании Повести; определить, каким образом он работал со своими источни-

<sup>4</sup> Опубликована по автографу пока только 5-я книга Повести (Символ 2008: 284–306). Сверка новой публикации, подготовленной О.Л. Фетисенко, с текстом брюссельского издания показывает, что в последнем встречается большое число опечаток. Так, например, в следующем предложении имеется четыре(!) опечатки: «И изведома мя братия за праг до преддверие, и лобызаша мя глаголюше: „Днесь имя тебе Иоанн: запечатлете еси Духа Свята печатю, и священник стал Бога Живого, и поставлен правиши землю нашу державно“» (СС 1,368). Вместо «изведома» в автографе читается «изведоша», вместо «преддверие» — «преддверия», вместо «запечатлете» — «запечатлен», вместо «правиши» — «правити». В связи с такой ситуацией все цитаты из 5-й главы Повести были сверены с изданием О.Л. Фетисенко и в них были внесены необходимые исправления.

ками в целом и с каждым из них в частности; выявить в тексте Повести совокупность образов, тем, сюжетных ходов, имеющих литературное или фольклорное происхождение.

Такого рода исследование предполагало определенную временную протяженность и по крайней мере два последовательных этапа.

На первом этапе работы следовало выявить в тексте Повести различные формы отсылок к другим текстам. Практика показала, что наиболее целесообразно пользоваться теми указаниями, которые в тексте оставлены самим Ивановым. Это могут быть «подсказки» в виде перечисления тех или иных книг, которые читают и обсуждают персонажи Повести, цитаты со ссылкой на источник, из которого они взяты, собственные имена персонажей Повести и т. д.

Описание круга чтения героев Повести — характерная черта поэтики Повести. Например, Лазарь учил Отраду грамоте по Псалтири: «...и как оказалась отроковица весьма понятлива и памятлива, то по малом времени уже и Псалтирь разбирала, а минул год, другой — и из других книг довольно прочла» (II,5,2)<sup>5</sup>. Позднее Лазарь с Отрадой читали «окроме священных книг и цветники, и повести разные: на списки харатейные Лазарь казны не жалел» (II,8,3).

Впрочем, круг чтения персонажей Повести не ограничен славянской книжностью. Владарь владеет не только славянским языком, но также древнегреческим и латынью. Инок Епифаний приобщал Владаря к античной образованности: «Поучал он Лазаря грамоте еллинской, последи же и латынской, и упражнял его спервоначала в баснях Есоповых, по сем и в книгах церковных, и в творениях святоотеческих, и в предложениях Евклидовых, и в Аристотелевых суждениях» (II,10,7). В библиотеке священномонаха грека Мелетия Владарю доступны книги, привезенные им из Италии и Франции. Персонажи Повести обсуждают сочинения Гомера, Платона, Еврипида, Ксенофонта, сравнивают идеи Платона и Аристотеля.

<sup>5</sup> Цитаты из Повести здесь и далее даются по изданию: (СС I,255–369). Римская цифра обозначает книгу, первая арабская — главу, вторая арабская — номер стиха.

На втором этапе ставилась задача определить, какими дополнительными источниками пользовался Вяч. Иванов. Основная проблема, которую при этом приходилось решать, обусловлена поистине безграничной эрудицией Вяч. Иванова. Как известно, он был не только поэтом и мыслителем, но и филологом, переводчиком, глубоким знатоком древнегреческой, латинской, русской, итальянской, немецкой, французской, английской и других европейских литератур. Иванов свободно читал и объяснялся на немецком, французском, английском, итальянском, владел древнегреческим и латынью, изучал санскрит. Иванов писал стихи на немецком, итальянском, греческом и латыни. Среди «вечных спутников» Иванова, которых он читал, переводил, изучал, цитировал, были Гомер, Геродот, Аристофан, Еврипид, Эсхил, Сафо, Алкей, Овидий, Гораций, Вергилий, Блаженный Августин, Франциск Ассизский, Данте, Петрарка, Сервантес, Шекспир, Гете, Шиллер, Байрон, Новалис, Гофман, Флобер, Ницше; из русских писателей XIX в. — А.С. Пушкин, Е.А. Баратынский, М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, Ф.И. Тютчев, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой.

Иванов поддерживал творческие контакты с такими литераторами и мыслителями, как А.В. Амфитеатров, И.Ф. Анненский, А. Белый, Н.А. Бердяев, А.А. Блок, В.Я. Брюсов, С.Н. Булгаков, И.А. Бунин, М.А. Волошин, М.О. Гершензон, А.М. Горький, М.А. Кузмин, Д.С. Мережковский, А.М. Ремизов, В.В. Розанов, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, В.Ф. Ходасевич, Лев Шестов, В.Ф. Эрн и др. Иванов дружил и состоял в переписке с такими выдающимися учеными его времени, как И.М. Гревс, Ф.Ф. Зелинский, М.Н. Сперанский, Е.В. Аничков, М.И. Ростовцев, И.Н. Голенищев-Кутузов и др. Даже неполный перечень тех, с кем Иванов непосредственно общался, переписывался, чьи сочинения он рецензировал или читал как редактор, дает представление о том широчайшем списке имен, с которым приходится иметь дело комментатору.

Напомним некоторые общеизвестные факты биографии Иванова. В 1884–1886 гг. он учился на историко-филологическом факультете Московского университета. По окончании 2-го курса в 1886 г. Иванов уехал за границу и продолжил обучение в Берлинском университете, который

закончил в 1891 г. До 1905 г. Иванов жил в основном за границей: в Париже, Лондоне, Риме, Афинах, Женеве и т. д. «Странствия по Европе означали для Иванова продолжение и углубление образования, он изучает памятники культуры, прежде всего античности — нарабатывается восхищавшая и часто подавлявшая современников гуманитарная эрудиция Иванова, прекрасно структурированная классической немецкой школой и философски осмысленная» (Котрелев 1992: 372). В мае 1903 г. Иванов читает курс лекций по истории дионисийских культов в парижской Высшей школе общественных наук. С осени 1905 г. петербургский дом Иванова («башня») «становится самым ярким русским литературным салоном XX в.» (там же). На рубеже 1900–1910-х гг. Иванов руководит Христианской секцией петербургского Религиозно-философского общества.

С ноября 1920 г. по май 1924 г. Вяч. Иванов преподавал на кафедре классической филологии Бакинского университета. В 1921 г. он защитил здесь докторскую диссертацию «Дионис и прадионисийство», опубликованную в Баку в 1923 г.

23 ноября 1920 г. Иванов докладывал историко-филологическому факультету о своих курсах и семинарах: «История греческой трагедии», «Данте и Петрарка», курс о Достоевском, «Ars poetica» Горация». В осеннем семестре 1921 г. Иванов читал курсы и вел практические занятия: «История греческой литературы», «„Буколики“ Вергилия», «Немецкий романтизм», семинарий по новой русской литературе и по Ницше. Весной 1922 г., кроме семинария по латинскому языку и курса по древнегреческой литературе, Иванов вел семинарий «Достоевский и Пушкин» и читал курс «Поэтика». Сверх обычной профессорской нагрузки Иванову было поручено чтение курсов по новой русской и немецкой литературе и по Ницше (Котрелев 1969: 326–327). Особый интерес представляет курс «Поэтика», который Иванов прочитал дважды — весной 1922 г. и в 1923/1924 г. Сохранившиеся конспекты О.Г. Тер-Григоряна позволяют довольно подробно восстановить содержание прочитанного курса, основанного в значительной степени на работах А.Н. Веселовского по исторической поэтике (Лаппо-Данилевский 2011а).

Сохранились также конспекты лекций Вяч. Иванова, которые он читал в Поэтической академии (1909) и в московском Кружке поэзии (1920). В 1918–1920 гг. Иванов неоднократно выступал с лекциями по поэтике в различных культурно-просветительских учреждениях Москвы<sup>6</sup>. Ссылки в научных трудах Иванова и в его лекционных курсах — важный источник для характеристики его чтения и источников, которыми он пользовался.

Круг чтения Вяч. Иванова был весьма разнообразным: здесь и художественная литература, и научные издания по мифологии, фольклору, истории культуры. Сошлемся на воспоминания В.А. Мануйлова, который учился у Иванова в Бакинском университете:

В лекциях и на семинарах Вячеслав Иванов постоянно упоминал Гете и Шиллера, своего учителя прославленного историка Древнего Рима Теодора Моммзена, книгу Д. Фрэзера «Золотая ветвь» и Фридриха Ницше, открытого им в годы молодости, особенно его работу «Рождение трагедии из духа музыки».

Вместе с тем этот образованный «европеец» был явлением истинно русским, славянским. Ему были органически близки русский фольклор, народный эпос, былина. Не только как ученый, но прежде всего как поэт всю жизнь не расставался он с Державиным, Жуковским, Пушкиным, Баратынским, Тютчевым, Некрасовым, а из наших современников ближе всего ему были Иннокентий Анненский, Андрей Белый и Александр Блок. Западничество Вячеслава Иванова не исключало его уважения к славянофилам, а прозу С.Т. Аксакова, деятельность братьев И.В. и П.В. Киреевских, поэзию и критические статьи Аполлона Григорьева он ценил за бережное отношение к русскому быту и языку. Славянизмы и архаизмы постоянно встречались в его повседневной речи и естественно звучали в его стихах. Интересные и глубокие мысли высказывал Вячеслав Иванов, анализируя творчество Ф.М. Достоевского, Н.С. Лескова, Л.Н. Толстого.

(Мануйлов 1999: 91–92)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> См. литературу вопроса в статье: (Лаппо-Данилевский 2011а).

<sup>7</sup> Об отношениях В.А. Мануйлова и Вяч. Иванова см.: (Лавров 2010).

Работа с источниками предполагает не только поиск тех произведений, которыми пользовался автор, но и тех конкретных изданий, которые были у него под руками в процессе работы либо в предшествующий период. Незаменимым подспорьем здесь являются опубликованные Г.В. Обатниным списки книг, которые имелись в различных домашних библиотеках Иванова (Обатнин 2002). Хотя в период, когда Иванов работал над Повестью, книги из его московской библиотеки оставались в России, важно уже то, что знакомство с этими списками позволяет выяснить направленность читательских интересов Иванова, а в ряде случаев и то, по каким изданиям он ознакомился с тем или иным текстом<sup>8</sup>.

В московской библиотеке Вяч. Иванова имелись книги, которые свидетельствуют о его интересе к фольклору и древнерусской литературе. Это «Русская хрестоматия. Памятники древнерусской литературы и народной словесности...» Ф.И. Буслаева (Обатнин 2002: 276, № 155)<sup>9</sup>, собрание былин под редакцией М.Н. Сперанского (Обатнин 2002: 290, № 535), сборник «Стихи духовные: Словеса золотыя», составленный Е.А. Ляцким (Обатнин 2002: 320, № 1351), сборник И.П. Сахарова «Сказания русского народа» (Обатнин 2002: 290, № 513), книга О. Озаровской

<sup>8</sup> О судьбе домашней библиотеки Вяч. Иванова, оставшейся в Москве, см.: (Обатнин 2002: 267–268). В период работы Иванова в Бакинском университете часть книг попала из Москвы в Баку и была приобретена университетской библиотекой (Лаппо-Данилевский 2011а).

<sup>9</sup> «Русская хрестоматия» включает 3 раздела: «Переводная литература», «Оригинальная литература» и «Образцы изустной поэзии». Издание составлено и прекрасно откомментировано знатоком древнерусской книжности и фольклора Ф.И. Буслаевым. Здесь Вяч. Иванов мог найти большинство произведений древнерусской письменности и фольклора, которые он впоследствии использовал при написании своей Повести. Полностью или в извлечениях в «Русскую хрестоматию» включены: «Сказание Агапия о рае», «Повесть временных лет», «Слова» Кирилла Туровского, «Слово о полку Игореве», «Апокрифические сказания о царе Соломоне», «Повесть о Евпатии Коловрате», «Житие Сергия Радонежского», «Задонщина», Переписка князя Курбского с Иваном Грозным, былины о Волхе Всеславьевиче и Илье Муромце, духовные стихи «Сорок калик со каликою», о Егории Храбром и «Голубиная книга».

«Бабушкины старины» (Обатнин 2002: 320, № 1333). В библиотеке поэта имелись основные работы Е.В. Аничкова: «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1903–1905. Ч. 1–2); «Из прошлого калик перехожих» (1913), «Язычество и Древняя Русь» (1914) и др. (Обатнин 2002: 298, № 729; 312, № 1124; 322, № 1406; 323, № 1432; 324, № 1454, 1457). Вяч. Иванов хранил также издание «Слова о полку Игореве», подготовленное Ф.Е. Коршем (Обатнин 2002: 301, № 817).

Описание библиотеки Вяч. Иванова, хранившейся в римской квартире Иванова, в настоящее время доступно в Интернете<sup>10</sup>. Под руками Иванова имелись издание «Слова о полку Игореве» 1920 г., в котором был переснят текст первого издания 1800 г., «Толковый словарь живого великорусского языка» В.И. Даля (Даль 1880/1–4), а также ряд фольклорных изданий: «Народные русские сказки и легенды» А.Н. Афанасьева (Афанасьев 1922/1–2), «Пословицы русского народа» В.И. Даля (Даль 1904/1–4), хрестоматия по народной словесности В.В. Сиповского (Сиповский 1912), сборник народных песен П.В. Шейна (Шейн 1877).

С 11 февраля 1936 г. Вяч. Иванов начал читать курс церковнославянского языка в семинарии «Руссикум» (Поджи 2008: 646; Коваль 2008: 705). В период своего преподавания в Риме Вяч. Иванов пользовался библиотекой Восточного Папского института. Круг учебных пособий и научных изданий, которые он привлекал при подготовке лекций, восстановил в своей статье В. Поджи (Поджи 2008: 644–645).

Весной/летом 1941 г. Вяч. Иванов начал работать над комментариями к изданию новозаветных книг от «Деяний Апостолов» до «Откровения Иоанна Богослова» и закончил рукопись в октябре 1942 г., а затем несколько раз возвращался к их корректуре до издания книги в 1946 г. (Архипов 2002: 39). В своей основе комментарии Вяч. Иванова, как установил А.Архипов, созданы на основе переработки комментариев немецкого капуцина о. Константина Рёша (1869–1944), однако Вяч. Иванов привлекал дополнительно

<sup>10</sup> Электронный код доступа: <http://www.v-ivanov.it/literatura/biblioteka-vyach-ivanova>.

труды Иоанна Златоуста, Тертуллиана, Григория Двоеслова, Ефрема Сирина и др. (Архипов 2002: 63).

Вяч. Иванов на протяжении своей жизни пользовался библиотеками в разных городах и странах. По наблюдениям Н.А. Богомолова, поэт прекрасно знал берлинские библиотеки, в которых занимался в студенческие годы; с осени 1899 г. он работал в читальном зале (Reading room) Британского музея; с весны 1901 г. до апреля 1902 г. Иванов находился в Афинах, где пользовался книгами Германского Археологического института (Богомоллов 2010: 449–452). В период с апреля 1902 до лета 1905 г. Иванов жил в Женеве, где заказывал книги в Публичной библиотеке. Н.А. Богомоллов обнаружил в фонде Вяч. Иванова в РГБ требования на книги, которые он заполнял, и восстановил репертуар книг, которые группируются вокруг нескольких основных тем: «Прежде всего, это труды, относящиеся к классической древности: тексты, справочники, исследования. Причины этого понятны: Вяч. Иванов ощущал себя специалистом широкого профиля, главные интересы которого лежат в сфере античности. Вторая тема — древняя Индия. Напомним здесь о весьма интенсивных занятиях Вяч. Иванова санскритом с Ф. де Соссюром в Женеве. Наконец, третья (впрочем, теснейшим образом соприкасающаяся с двумя первыми) — история религий и квазирелигиозных верований, от шаманизма и верований „нецивилизованных народов“ до современного спиритуализма» (Богомоллов 2010: 453).

Поскольку Повесть стилизована в духе древнерусского сочинения с обильным использованием фольклорного материала, автор главным образом опирается на древнерусскую книжность и русский фольклор, однако в цитатном слое Повести присутствуют и пласты, связанные с античной мифологией, «Божественной комедией» Данте, немецким романтизмом, романами Ф.М. Достоевского и т. д.

В ходе работы над комментарием к будущему изданию Повести мы постарались максимально полно (насколько это вообще возможно) выявить источники, которыми пользовался Иванов при ее написании. В то же время мы посчитали нецелесообразным вносить весь



этот материал в книгу. Отказавшись от идеи монографического (исчерпывающего) описания всего цитатного слоя Повести, мы посчитали более правильным сосредоточиться на нескольких группах источников, которые чаще всего цитируются в Повести и наиболее важны для ее понимания.

Нам представляется, что наиболее существенный характер для Повести имеют три группы источников: во-первых, Священное Писание и примыкающие к нему литургические песнопения (в частности, Акафист Богородице); во-вторых, цикл средневековых сочинений: «Слово о полку Игореве», «Сказание о Мамаевом побоище» и «Послание пресвитера Иоанна» (в древнерусском переводе — «Сказание об Индийском царстве»); в-третьих, русские духовные стихи: «большой» стих о Егории Храбром, «Плач Адама» и «Стих о царевице Иоасафе и Пустыне».

Обращение к этим группам источников обусловлено следующими соображениями.

В своей Повести Вяч. Иванов неоднократно цитирует Библию, «Слово о полку Игореве», «Послание пресвитера Иоанна», «Сказание о Мамаевом побоище» и духовные стихи. При этом в тексте имеются прямые ссылки на некоторые из этих произведений, например, на Книгу Бытия или духовные стихи о Егории Храбром.

Иванов не только цитирует перечисленные произведения, но и использует их как своеобразные жанровые образцы. С ориентацией на перечисленные группы текстов строятся обширные фрагменты Повести, разрабатываются определенные темы, ситуации и конфигурации образов. Например, пятая книга Повести называется «Послание Иоанна пресвитера», что однозначно отсылает к средневековому «Посланию пресвитера Иоанна».

Антропонимическое и топонимическое пространство Повести наполнено именами, отсылающими к Священному Писанию, «Посланию пресвитера Иоанна» и другим перечисленным выше текстам. На страницах Повести читатель встречается воскресшего Лазаря, его отца Давида, апостола Иоанна, Егория Храброго, пресвитера Иоанна и его жену Параскеву, читает о библейской реке Фисон, о народах Гог и Магог и т. д.

Результаты проделанного исследования сложились в книгу, которая включает Введение, 4 части и Заключение.

Первая часть имеет вводный характер и посвящена нескольким общим проблемам, без которых невозможно приступить к основной теме исследования.

В первой главе приводится обзор литературы о Повести. Во второй излагаются сведения о ее творческой истории и о тех событиях в жизни Иванова, которые разворачивались параллельно с его работой над Повестью. Большинство из этих данных стали известными только в последние годы и опубликованы в разных изданиях, в том числе труднодоступных. Обращение к этой теме тем более своевременно, что в литературе о Повести доньше встречаются ошибочные суждения о времени зарождения ее замысла. В третьей главе рассмотрен вопрос о «продолжении» Повести, написанном О.А. Шор. До сих пор это «продолжение» не рассматривалось специально исследователями и суждения о нем основывались на общем впечатлении от его чтения. Между тем некоторые читатели не вполне осознают разницу между самой Повестью и ее «продолжением» и даже цитируют текст О.А. Шор как текст Иванова. Данный вопрос не может быть решен в настоящее время исчерпывающим образом и требует прежде всего разработки сохранившегося архива О.А. Шор, однако без постановки этого вопроса невозможно приступить к анализу Повести. В четвертой главе обсуждается проблема жанровой атрибуции Повести.

Вторая часть книги посвящена ее основному цитатному пласту, связанному с книгами Ветхого и Нового Заветов.

В первой главе приводятся сведения о роли Библии в жизни Иванова и о его работе над подготовкой издания Деяний апостолов, посланий апостолов и Откровения Иоанна Богослова (1946) и издания Псалтири (1950); суммируются данные Повести о чтении ее персонажами книг Священного Писания; рассматриваются основные способы включения в текст цитат из Ветхого и Нового Заветов. Особое внимание уделяется рассказу Книги Бытия об изгнании праотцев из рая и образу земного рая. Вторая глава посвящена рецепции творений апостола Иоанна Богослова, особенно евангельского рассказа о воскрешении Лазаря. В

третьей главе анализируются функции цитат из литургической поэзии. Четвертая посвящена именованному Повести, который рассматривается главным образом в связи с антропонимией Священного Писания.

Третья часть книги посвящена параллелям между Повестью и произведениями древнерусской и средневековой зарубежной литературы.

В первой главе анализируется мало известная статья Вяч. Иванова о «Слове о полку Игореве» и образы Повести, выстраиваемые с оглядкой на этот памятник древнерусской литературы (волки и волки-оборотни, мировое древо и орел). Во второй главе выявлены использованные в Повести мотивы из древнерусского «Сказания о Мамаевом побоище». В третьей главе анализируется 5-я книга Повести, основанная на мотивах средневекового «Послания пресвитера Иоанна» (в древнерусском переводе — «Сказание об Индийском царстве»).

Четвертая часть посвящена рецепции духовных стихов и некоторых фольклорных образов, причем основное внимание в ней уделено «большому» стиху о Егории Храбром и другим сюжетам о св. Георгии Победоносце.

В заключении приводятся основные выводы исследования.

Пользуюсь приятной возможностью поблагодарить Н.А. Богомоллова, Н.В. Котрелева, К.Ю. Лаппо-Данилевского, Д.М. Магомедову, Ю.Б. Орлицкого, В.В. Полонского, Л.И. Сазонову, Е.А. Самоделову, С.Д. Титаренко, О.Л. Фетисенко, А.Б. Шишкина, которые оказывали мне разнообразную помощь при работе над книгой.

Особая благодарность Н.А. Богомоллову, Д.М. Магомедовой, В.В. Полонскому и Н.В. Котрелеву, которые взяли на себя труд прочитать первоначальную версию данной книги и высказали замечания, которые я с благодарностью учел при доработке текста. Естественно, что за ошибки, которые, вероятно, найдутся в моем тексте, несу персональную ответственность только я сам.

Работа над книгой была поддержана грантом РФФИ 08-06-00070а 2008–2010 «Фольклор и миф в пространстве литературного текста (Тайнопись «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова)».

## ВВЕДЕНИЕ

На завершающей стадии работа осуществлялась в рамках программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» (2012–2014), а также при поддержке Министерства образования и науки РФ, соглашение 8179, проект: «Европейские основы и русский вклад в моделях возрождения культуры. Творческое наследие Вяч. Иванова и авторов его круга в материалах Римского архива».

Мои первые обращения к литературе Серебряного века были когда-то сочувственно встречены З.Г. Минц, которая во многом проложила пути для современных исследователей русского символизма. Посвящаю эту книгу ее светлой памяти.

## ЧАСТЬ 1

# АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ «ПОВЕСТИ О СВЕТОМИРЕ ЦАРЕВИЧЕ»

### 1.1. ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ О ПОВЕСТИ

По мере работы над Повестью Вяч. Иванов читал ее своим родственникам и знакомым. Из воспоминаний людей, которым довелось слушать фрагменты Повести в исполнении ее автора, можно узнать о манере его чтения и о том впечатлении, которое производила Повесть на ее слушателей. Например, Б.К. Зайцев рассказывает в своих воспоминаниях, как весной 1949 г. он оказался в Риме и встретился с Вяч. Ивановым:

«Через несколько минут он сказал мне, что хотел бы вслух прочесть новую свою поэму. „Это не длинно, час, полтора...“ — „Дорогой Вячеслав Иванович, у нас минуты считаны. <...>“ — „Ну, так я вкратце расскажу вам...“

Не помню содержания поэмы — нечто фантастическо-символическое, как будто связанное с древней Сербией — какой-то король... — не настаиваю, боюсь ошибиться» (Зайцев 1999: 194).

Несмотря на краткость данного сообщения, оно все же представляет интерес: произведение запомнилось Б.К. Зайцеву как «поэма», а не как «повесть» или «роман»; содержание ее показалось «фантастическо-символическим» и связанным с древней Сербией, а не с Россией.

Первые сведения о Повести появились еще до появления ее текста в печати. В своем очерке о Вяч. Иванове, опубликованном в 1955 г., С.К. Маковский рассказал о своем посещении Рима, знакомстве с рукописью Повести и общении с О.А. Шор, а также изложил содержание Повести

(Маковский 1955: 297–310)<sup>11</sup>. При этом С.К. Маковский пересказал не только те части Повести, которые были написаны Ивановым, но и те, которые он задумал, но не успел написать. Если с первыми С.К. Маковский познакомился, прочитав текст Иванова, то о вторых ему поведала О.А. Шор. Ниже мы подробно изложим сведения С.К. Маковского и обсудим их. Пока можем только отметить их исключительную важность для реконструкции замысла Иванова, о котором мы вынуждены пока судить главным образом на основании «продолжения», написанного О.А. Шор, хотя ни степень его соответствия замыслу Иванова, ни характер самостоятельного творческого вклада О.А. Шор в этот замысел нам неизвестны.

Следующий отзыв о Повести имеется в статье А.Е. Климова «Вячеслав Иванов в Италии (1924–1949)», опубликованной в 1972 г., но написанной ранее, еще до выхода в свет 1-го тома собрания сочинений Вяч. Иванова. Автор сообщает, что «ознакомился с текстом в рукописи» (Климов 1972: 163, прим. 23), и отсылает читателя к краткому изложению фабулы Повести в книге С.К. Маковского. В статье А. Климова имеется уже рассказ о том, что Иванов, «чувствуя приближение конца... за несколько часов до смерти просил О.А. Шор обещать ему, что она „спасет его Светомира“» (Климов 1972: 163). Автор пишет о том, что «самая яркая черта романа — звучный, певучий, архаизованный язык первых пяти книг. Чувствуется влияние былин, древнерусских сказаний, летописей» (там же).

Последующие суждения о Повести появились уже после ее публикации в 1-м томе собрания сочинений Вяч. Иванова. Одна из первых статей с общей характеристикой Повести появилась в 1978 г. на английском языке (Banerjee 1978). В статье Б.А. Филиппова (наст. фамилия — Филистинский), опубликованной в его книге 1981 г., автор отмечает некоторый эклектизм Повести, причем он принципиально не различает части, написанные самим Ивановым, и части, написанные О.А. Шор (Филиппов 1981: 68–71).

<sup>11</sup> См. также переиздание книги С.К. Маковского (Маковский 2000: 316–331).

Концептуальные исследования Повести появились только в конце 1980-х гг. и совпали с возрождением общественного интереса к культуре Серебряного века и персонально к творчеству Иванова. Важнейшую роль для понимания Повести и ее места в европейском литературном процессе XX в. сыграла статья Томаса Венцловы «О мифотворчестве Вячеслава Иванова: „Повесть о Светомире царевиче“»<sup>12</sup>. Данная статья сохраняет свое значение как опыт рассмотрения Повести в контексте неомифологического искусства XX в., хотя, на наш взгляд, в ней недооценен христианский пласт Повести.

Статья Томаса Венцловы была опубликована впервые в издании трудов Третьего международного симпозиума, посвященного Вяч. Иванову, который прошел во Флоренции в 1988 г. В материалах конференции увидели свет также статьи: «Рай Вячеслава Иванова» Юрия Иваска (Иваск 1988), «„Повесть о Светомире царевиче“: попытка определения жанра» Милы Стойнич (Стойнич 1988) и «„Повесть о Светомире царевиче“: некоторые стилистические и структурные наблюдения» Виктора Терраса (Terras 1988).

Примерно в то же время своими размышлениями о Повести поделился польский славист Р. Лужный (Łużny 1989). Позднее он посвятил специальную статью христианским мотивам Повести (Łużny 1997).

С середины 1990-х гг. исследователи все чаще обращаются к последнему крупному произведению Иванова. Появились статьи о системе персонажей Повести (Соколов 1999), собственных именах ее персонажей (Гей 1996; Корблев 1998; Гей 2003), ее жанровом своеобразии (Стояновский 2000).

Несколько раз о Повести кратко писал С.С. Аверинцев (Аверинцев 1995: 21,24; 2002а:114–120; 2002б:37–38; 2002в: 16–17; 2008а:18–19). Он сделал интересные наблюдения об основных образах Повести, ее историческом фоне, отражении в тексте фактов реальной биографии поэта и т. д. Как уже упоминалось, С.С. Аверинцев включил Повесть в составленный им сборник сочинений Иванова и сопроводил

<sup>12</sup> Позднее статья дважды переиздавалась в сборниках трудов Т. Венцловы (Венцлова 1997: 117–140; Венцлова 2012: 87–105).

публикацию текста небольшим, но весьма ценным комментарием (Иванов 1995а: 662–663).

А.Г. Грек исследовала архаичную поэтику «Послания Иоанна Пресвитера» — 5-й книги Повести (Грек 2001)<sup>13</sup>. Внимание В.Б. Микушевича и М.Н. Громова привлекли софийные мотивы Повести (Микушевич 2002: 19–24; Громов 2002: 25–30). С.Н. Доценко и С.Д. Титаренко обратили внимание на отражение в Повести образа Серафима Саровского (Доценко 1996; Титаренко 2010: 379–380). Т.А. Кошемчук осмыслила Повесть как своеобразное духовное заветование поэта (Кошемчук 2003; Кошемчук 2006: 630–639). А.Б. Шишкин отметил переклички между идеями Повести и сочинением Вл. Соловьёва «Россия и Вселенская Церковь» (Шишкин 2003: 168–169). Ричард Бёрд остановился на параллелях между Повестью и «Словом о полку Игореве» (Bird 2006: 119–121).

С.Д. Титаренко недавно выступила с содержательной статьей «Иконология „Повести о Светомире царевиче“ (О связи мифологии и христианской религии в творчестве Вячеслава Иванова)» (2010). Статья включает главки «Икона и проблема христианского возрождения», «Художественное пространство иконы как мир „перехода“», «Икона „Чудо Георгия о змие“ в структуре сюжета и славянский бестиарий», «Образ и первообраз: от портрета к иконе» (Титаренко 2010). С.Д. Титаренко проанализировала также архетипические основы образа башни в творчестве Иванова и, в частности, в его Повести (Титаренко 2006: 248–252).

Внимание исследователей привлекли включенные в Повесть стихотворения, стилизованные под русские духовные стихи (Доценко 1986; Доценко 1988а; Лепяхин 1996; Шишкин 1996: 344–345; Иваск 1998; Доценко 2006; Łużny 1988; Woźniak 1988), а также осмысление Ивановым образа Богородицы (Линдгрэн 1990; Дудек 1996; Игошева 2010). Ю.Б. Орлицкий обращался к поэтическим стилизациям Иванова в своих работах, посвященных традиции духовного стиха в литературе Серебряного века (Орлицкий 1992; Орлицкий 1997; Орлицкий 2002: 371). Он охарактеризовал также своеобразную

<sup>13</sup> В переработанном виде статья включена в докторскую диссертацию А.Г. Грек «Поэтический язык Вячеслава Иванова» (2004).



стихоподобную прозу Повести в одном ряду с другими произведениями начала XX в. (Орлицкий 1996).

Е.М. Верещагин в содержательной статье обосновал предположение о том, что Повесть может быть прочитана особым образом, так называемой «рассказной погласицей» (Верещагин 2006).

Для изучения общих принципов цитации в произведениях русских символистов сохраняет свое значение статья З.Г. Минц «Функция реминисценций в поэтике А.Л. Блока» (1973)<sup>14</sup>. Ценные наблюдения содержатся в статьях В.Ю. Проскуриной «„Переписка из двух углов“: символика цитаты и структура текста» (1997) и С.С. Аверинцева «Стратегия цитаты в поэзии Вячеслава Иванова» (2002).

В связи с тем, что основной цитатный слой Повести связан с Библией, для темы нашего исследования важны статьи: «Вячеслав Иванов — комментатор Нового Завета» А.А. Архипова (2002) и «Вяч. Иванов как истолкователь Евангелия» С.С. Аверинцева (2008).

Полезными также оказались работы о рецепции «Слова о полку Игореве» и повестей о Куликовской битве в русской литературе начала XX в. (Евреинова 1969; Паперный 1977; Левинтон, Смирнов 1979; Кусков 1980; Усок 1980; Смирнов 1981: 176–210; Йованович 1984; Ильёв 1991; Сазонова 2012: 19–65).

Таким образом, литературоведы уже рассматривали такие вопросы, как жанр Повести, поэтика собственных имен ее персонажей, автобиографический слой Повести, ее иконология и т. д. Тем не менее изучение Повести все еще находится на начальном этапе и тормозится прежде всего отсутствием научного издания текста и полноценных академических комментариев к нему.

В 1988 г. Томас Венцлова с грустью констатировал: «Вероятно, „Повесть о Светомире царевиче“ — единственное крупномасштабное произведение русской прозы XX века, остающееся пока не описанным и не интерпретированным» (Венцлова 1988: 28).

В июне 1994 г. сын поэта Дмитрий Вячеславович в интервью Р. Оберу и У. Гфеллеру говорил с сожалением о Повести: «Думаю, что пока ни у кого еще не достало терпения

<sup>14</sup> Статья переиздана в кн.: (Минц 1999: 362–388).

и усердия вникнуть в общий смысл этого романа» (Обер, Гфеллер 1999: 114).

В 2010 г. С.Д. Титаренко в статье, посвященной иконологии Повести, отмечала: «Сложность задачи постижения авторского замысла определяется необходимостью привлечения малоизвестных архивных и рукописных источников, неполнотой редакции текста брюссельского издания и отсутствием комментариев, нерешенностью проблемы о включении в корпус текста „опыта реконструкции“ той ее части, которая принадлежит О.А. Шор как автору-повествователю (книги VI–IX)» (Титаренко 2010: 348).

Ссылки на недооцененность Повести, отсутствие академического издания и комментария, нерешенность ряда основополагающих источниковедческих проблем легко было бы продолжить. Очевидно, что оценить Повесть по настоящему и решить все эти проблемы можно будет только после того, как текст Повести будет издан на основании рукописей и в соответствии с современными эдиционными нормами. В этой ситуации мы предполагаем не столько отвечать на вопросы, сколько ставить их и намечать пути для их решения в будущем.

#### ПУБЛИКАЦИИ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

В последние десятилетия в научный оборот введены новые данные о работе Иванова над Повестью, о круге его чтения и общения в итальянский период его жизни, суждения поэта о жанровом своеобразии произведения.

Ценные материалы об истории написания Повести сохранила переписка Иванова с О.А. Шор (Иванов — Шор 2001) и с детьми поэта Дмитрием и Лидией (Иванов — Дмитрий и Лидия 2008). В этих письмах неоднократно упоминается Повесть, обсуждаются ее сюжетные ходы.

Винченцо Поджи в статье «Иванов в Риме» посвятил целую главку материалам, относящимся к работе Иванова над Повестью (Поджи 2008: 692–697)<sup>15</sup>. Здесь приведе-

<sup>15</sup> Статья впервые была опубликована на итальянском языке (Poggi 2002).

но, в частности, письмо Иванова Бернту фон Гейзелеру, в котором он рассказывает о Повести и высказывает пожелание, чтобы ее первая книга была переведена на немецкий язык (там же: 692–697). Представляют интерес суждения Иванова о жанровом характере произведения и лингвистических проблемах его перевода на немецкий язык (см. ниже, с. 42–94).

В. Поджи опубликовал также переписку, возникшую в связи с тем, что в 1938 г. ректор Руссикума Филипп де Режиис обратился к Римскому Папе Пию XI с просьбой оказать материальную поддержку Иванову и тем самым помочь ему завершить работу над Повестью (Поджи 2008: 693–697). В благодарственном письме Иванова Пию XI поэт коротко, но емко характеризует свое произведение и его связь с философской традицией Вл. Соловьева (см. ниже, с. 45).

Напечатанная недавно переписка В.И. Иванова с Л.Д. Зиновьевой-Аннибал относится к периоду 1894–1903 гг. (Иванов — Зиновьева-Аннибал 2009/1–2), однако знакомство с этими письмами позволяет проследить творческую предысторию некоторых образов и мотивов Повести. В частности, при знакомстве с этими письмами становится ясно, что образ Гориславы в Повести Иванов создавал с оглядкой на личность Л.Д. Зиновьевой-Аннибал (Топорков 2010б). В публикацию включены также фрагменты из дневника М.М. Замятниной, в которых упоминается ранний замысел произведения о Владаре и Светомире.

Введенные в научный оборот архивные материалы позволили по-новому посмотреть на творческую историю Повести и уточнить, а отчасти и пересмотреть те данные, которые сообщались во «Введении» О.А. Шор к первому тому брюссельского собрания сочинений Иванова. Так, например, Г.В. Обатнин установил, что замысел Повести возник у Иванова еще в 1894 г., задолго до того, как в 1928 г. он непосредственно приступил к работе над ней (Обатнин 1994: 32–34). О.А.Шор об этом раннем замысле Иванова не знала.

Н.А. Богомолов и Г.В. Обатнин в своих новаторских книгах, основанных на архивных материалах, восстановили историю оккультных занятий Иванова 1906–1911 гг. и его отношений с А.Р. Минцловой (Богомолов 1999; Обатнин 2000).

Как мы увидим далее, мистические прозрения Иванова получили отражение в Повести в описании смерти/воскресения Лазаря/Владаря. В последние годы сюжеты, связанные с символистской концепцией духовного пути, плодотворно разрабатывает Е.В. Глухова (Глухова 2006; Глухова 2007).

Михаил Вахтель ввел в научный оборот фрагменты 1-й книги Повести, переведенные Ивановым на немецкий язык (Wachtel 1995: 283–300).

Г.В. Обатнин опубликовал доклад Иванова «Евангельский смысл слова „Земля“», прочитанный поэтом 3 мая 1909 г. на заседании Христианской секции Религиозно-философского общества в Петербурге (Обатнин 1994: 142–154)<sup>16</sup>. В докладе обсуждаются такие важные евангельские концепты, как «земля» и «мир», которые нашли отражение в Повести.

С рукописями Повести в Римском архиве Вяч. Иванова (далее — РАИ) работали Л.Н. Иванова, О.Л. Фетисенко и А.Б. Шишкин. Л.Н. Иванова подготовила описание рукописей Иванова, хранящихся в РАИ, в том числе и рукописей Повести (Иванова 2002: 300–303). Л.Н. Иванова занималась также сверкой рукописей, отражающих разные этапы работы Иванова над Повестью, однако безвременная кончина исследовательницы не позволила ей довести эту работу до конца.

О.Л. Фетисенко подготовила и издала 5-ю книгу Повести в сопровождении «Кратких замечаний к публикации „Послания Иоанна Пресвитера“» (2008). О.Л. Фетисенко, в частности, пишет:

«Послание Иоанна Пресвитера», важнейшая по смысловой нагрузке часть «Повести о Светомире царевиче», имеет, как и вся повесть, сложную текстологическую историю... Известная читателям публикация, как было выявлено Л.Н. Ивановой (1948–2006), проведеншей первоначальную сверку печатного текста с рукописными источниками, грешила рядом значительных неточностей. Это побудило составителей «ивановского» выпуска журнала «Символ» задуматься о не-

<sup>16</sup> Доклад Иванова на основе публикации Г.В. Обатнина напечатан также в издании материалов Религиозно-философского общества (РФОСП 2009: 610–617). Исправленный текст по рукописи опубликовала О.Л. Фетисенко (Символ 2008: 68–84).

обходимости републикации, причем, поскольку мы имеем дело с текстом, написанным на церковнославянском языке (пусть и несколько модернизированным, и не в церковнославянской графике), предпринять эту републикацию в авторской («старой») орфографии.

Наиболее ранняя редакция «Послания...» только в 2008 г. обнаружена в блокноте с черновыми набросками к предыдущим главам «Светомира» и черновыми набросками к статье «О дневниках Т.Л. Сухотиной» (РИА, Повесть о Светомире царевиче, карт. 2, тетр. 16). Следовательно, с большой долей вероятности ее можно датировать 1946 г. Лучше даже сказать: не «редакция», а «редакции», поскольку Вяч. Иванов многократно переписывал не просто каждую главу, но даже отдельные стихи (используем именно это слово, не сомневаясь, что Иванов ориентировался в построении своей повести на членение библейских текстов). Ряд мест имеет здесь до 5–6 вариантов.

(Фетисенко 2008: 281)

Публикация О.Л. Фетисенко в «Символе» чрезвычайно важна в ряде отношений. Во-первых, О.Л. Фетисенко впервые ставит саму проблему текстологической истории Повести и ее критического издания. Во-вторых, она приводит во вступительной заметке и в подстрочных примечаниях ряд разночтений между черновыми и беловыми автографами, а также между беловыми автографами и опубликованным текстом. В-третьих, становится ясно, что О.А. Шор при подготовке Повести к изданию каким-то образом вмешивалась в ее текст, хотя объем и характер этого вмешательства еще предстоит установить.

Особая проблема связана с орфографией Повести. Как известно, Иванов был принципиальным сторонником старой орфографии, которой он пользовался до конца своей жизни. Поскольку Повесть представляет собой стилизацию в духе средневековых текстов, сохранение в ней старой орфографии приобретает принципиальное значение. С.С. Аверинцев отметил некоторые буквенные ошибки, возникшие при прочтении рукописи и ее переводе на новую орфографию (Аверинцев 2002в:16, прим. 11). На важность сохранения старой орфографии (в частности, для

различения слов *миръ* и *миръ*) обратил внимание В.П. Троицкий (Троицкий 2002: 86, прим. 9). Мы бы считали желательным сохранить старую орфографию если не для всего текста, то хотя бы для 5-й книги «Послание Иоанна Пресвитера», которая написана с использованием церковнославянских грамматических форм.

Рукописи Повести недавно были пересняты А.Б. Шишкиным и ныне доступны в электронной версии, что, конечно, облегчает работу с ними. Тем не менее в настоящее время академическое издание Повести еще находится в стадии подготовки и исследователям приходится пользоваться несовершенным изданием Повести в 1-м томе Брюссельского собрания сочинений.

## 1.2. ТВОРЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ПОВЕСТИ

### ЗАМЫСЕЛ ПРОИЗВЕДЕНИЯ О ВЛАДАРЕ И СВЕТОМИРЕ

Замысел какого-то произведения о Владаре и Светомире возник у Иванова за несколько десятилетий до того, как он приступил к работе над Повестью. Г.В. Обатнин обнаружил и опубликовал запись Иванова, сделанную еще в 1894 г. Собственно записи предшествуют два проекта титульного листа: «Комедия о славных мужех Владаре и Боривое и Владаревом сыне Светомире. 2 мая/21 Апр. <18>94» (ИРЛИ, ф. 607, № 203, л. 116) и «Комедия о великих мужах Владаре и Боривое и о сыне Володаревом Светомире. 2 мая/21 Апр. <18>94» (там же, л. 117). После этого записан план задуманного сочинения:

Из тесной ограды монастыря герой, после долгого *сидения*, выходит на волю (*Калики перехожие*), выдерживает искусы в мире духов (*ночь на Ивана Купалу*), является к царю, встречает там своего brutального двойника, соперничает с ним и вырывает у него влияние на царя, совершает государственные дела, губит (сделавшись орудием в руках двойника) некоторую возлюбленную и ее замок и землю, освобождает народ, борется с народными мятежами и наконец утрачивает власть, которая переходит к двойнику,

воцарившемуся над страной при помощи хитрых козней и народн<ой> воли. — Святогор. — Во второй части поэмы герой блуждает в области высших идеалов человечества, возвращается на родину, ведет борьбу с двойником, который имеет за себя народ. Исход борьбы??

Последние сцены — загробный мир. Синтез средневековых западных и восточных представлений.

Народ убивает царя-освободителя<sup>17</sup>. 29/17 Апр. <18>94. (там же, л. 118–118 об.)

(Обатнин 1994: 33)<sup>18</sup>

Все эти материалы имеют обложку с пометой «Faustus» (там же, л. 115) и датой: «Пасха 1894 г., Рим» (там же, л. 115 об.).

Данная запись интересна прежде всего тем, что позволяет датировать замысел Повести гораздо более ранним временем, чем это представлялось О.А. Шор: не позднее 1894 г. В то же время этот замысел сильно отличался от того, который получил свое воплощение в Повести. Первоначально произведение задумывалось в виде поэмы или поэтической драмы (см. ниже запись М.М. Замятниной: «Интересная будет драма-поэма...»). Такие жанровые обозначения как «повесть» или «роман» еще не фигурируют. Учитывая явную ориентацию на пушкинского «Бориса Годунова», можно думать, что часть текста предполагалось написать в стихах, а часть в прозе.

В момент фиксации план, по-видимому, находился в процессе формирования и не был вполне ясен еще самому автору. Интересно, что имена Владаря и Светомира появляются только в двух проектах титульного листа обложки. В самом плане произведения герой вообще не имеет имени. Поэма должна была включать две части, которые содержательно противопоставлены друг другу.

<sup>17</sup> В публикации Г.В. Обатнина данная фраза была напечатана: «Народ убивает царя — освободитель» (Обатнин 1994: 33). С.Д. Титаренко прочитала ее по-другому: «Народ убивает царя-освободителя» (Титаренко 2010: 345). Последнее слово завершается росчерком, который может быть прочитан и как «ерь», и как «я», однако с точки зрения смысла «царя-освободителя» явно предпочтительнее, поэтому мы принимаем чтение С.Д. Титаренко.

<sup>18</sup> Курсив (в рукописи подчеркивание) В.И. Иванова.

Если сравнить план 1894 г. и Повесть, над которой Иванов работал с 1928 по 1949 г., то можно отметить совпадение в деталях и различия в общей линии сюжета. С Повестью приведенный замысел связывает то, что в нем фигурируют Владарь и его сын Светомир, долгое *сидение* героя и его последующий выход на волю, причем все это как-то соотносится с образами *калик переходжих* и с былинами. Что касается отличий, то в Повести отсутствует линия брутального двойника и связанные с ней коллизии борьбы за влияние на царя<sup>19</sup>.

Запись о том, что «во второй части поэмы герой блуждает в области высших идеалов человечества», соотносится с «продолжением» О.А. Шор, в котором Светомир общается с Александром Македонским, св. Христофором и др. Сообщение о том, что герой «возвращается на родину, ведет борьбу с двойником, который имеет за себя народ», не имеет аналогии в «продолжении» Повести, однако не исключено, что после пробуждения Светомира, которым заканчивается «продолжение» О.А. Шор, должно было последовать его возвращение на родину и борьба за наследство Владаря. В любом случае для нас представляет интерес и то, что замысел Иванова возник еще до символистского периода его творчества и вынашивался им несколько десятилетий, и то, что он реализовался в Повести в значительно трансформированном виде.

Слово «комедия» вызывает в памяти пушкинского «Бориса Годунова», который первоначально имел названия: «Комедия о царе Борисе и о Гришке Отрепьеве» и «Комедия о настоящей беде Московскому государству, о царе Борисе и о Гришке Отрепьеве» (Пушкин 1948: 290). Не исключено, что с произведением А.С. Пушкина соотносится и ряд сюжетных перипетий замысла: герой «совершает государственные дела... борется с народными мятежами и наконец утрачивает власть, которая переходит к двойнику, воцарившемуся над страной при помощи хитрых козней и народн<ой> воли». Все это напоминает развитие конфликта между Борисом Годуновым и Димитрием Самозванцем.

<sup>19</sup> Интересные наблюдения о связи первоначального замысла Иванова и окончательного текста Повести сделала С.Д. Титаренко (Титаренко 2010: 344–345).



Жанровое обозначение «комедия» и мотивы посещения загробного мира и блуждания «в области высших идеалов человечества» связывают замысел Иванова также с «Божественной комедией» Данте.

Г.В. Обатнин обратил внимание на то, что замысел Иванова перекликается с «русским Фаустом» — другим неосуществленным замыслом поэта (Обатнин 1994: 33). В декабре 1887 г. Иванов начал писать стихотворную драму, озаглавив ее вторую сцену «Фауст. Русские варианты общечеловеческой легенды»<sup>20</sup>. Во второй сцене герой видит вдали купальский костер, что перекидывает мостик к замыслу «комедии» о Владаре и Светомире, в которой также фигурирует ночь на Ивана Купалу (см. выше).

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 определяет как «очерк» (Вахтель 1993: 266, прим. 1). По-видимому, и этот текст каким-то образом связан с замыслом «русского Фауста»: в нем также цитируется Гете, герой 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.<sup>21</sup>

В этом произведении имеются мотивы, которые позднее были разработаны в Повести. Так, например, лирический герой сравнивает себя с богатырем, утратившим свою силу: «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 потерянную мощь» (цит. по: Топорков 2002: 256).

Г.В. Обатнин впервые отметил также, что «замысел „Светомира“ подспудно существовал у Иванова все 1900-е гг.» (Обатнин 1994: 33). Об этом свидетельствует, в частности, дневниковая запись М.М. Замятниной 1902 г.: «Сейчас Вяч<еслав> нет-нет да и подойдет к „Богатырям“<sup>22</sup>, и все в

<sup>20</sup> Текст опубликован М. Вахтелем (Вахтель 1993: 265–273).

<sup>21</sup> Текст опубликован нами (Топорков 2002: 255–256).

<sup>22</sup> «Гравюра с картины В.М. Васнецова, висевшая у Ивановых... Была прислана М.М. Замятниной в Англию в 1900 г...» (Иванов — Зиновьева-Аннибал 2009/2: 447, прим. 2).

нем бродит и пенится его „Володарь“ со „Светомиром“. Сегодня в детском уютном местечке он еще набрасывал некоторые черточки будущего содержания. Интересная будет драма-поэма в народном духе и для народа, для широкого распространения доступная» (Иванов — Зиновьева-Аннибал 2009/2: 441)<sup>23</sup>. В этом сообщении представляют интерес указания на жанр задуманного произведения («драма-поэма») и на то, что автор ориентировался на простонародного читателя и на широкую читательскую аудиторию.

К замыслу «Светомира» относится также фрагмент записи М.М. Замятниной от 17/30 июня 1902 г.: «Затем Вячеслав говорил о „Володаре“. Ключ к нему — он „всечеловек“, и он должен кончить трагической смертью — вытекающей отсюда с необходимостью» (там же: 445)<sup>24</sup>. Показательно, что Вяч. Иванов продумывает параллельно сюжет будущего произведения и его метафизические аспекты. Видимо, не случайно и то, что речь идет именно о Володаре, а не о Светомире; можно предположить, что этот персонаж занимал в замысле Вяч. Иванова особенно важное место.

Г.В. Обатнин обратил также внимание на то, что имя «Светомир» встречается в первоначальных редакциях стихотворения Иванова «Озимь» (1904); в частности, в последнем варианте черновой редакции, не вошедшем в окончательный текст, говорилось: «Что канет в глубь, затаянет вир / Жди: в мире встанет Светомир» (Обатнин 1994: 34).

В ночь на 10 января 1915 г. Иванов пишет в Москве стихотворение «Владычица Дебренская», которое позднее было им дополнено и включено во 2-ю книгу Повести (Иванов 1995/2: 218–219; прим. на с. 360). Некоторые образы стихотворения найдут свое место в Повести: 7 ключей с живой водой, лазоревые цветики.

<sup>23</sup> Данный фрагмент впервые опубликован Г.В. Обатниным (Обатнин 1994: 33).

<sup>24</sup> Впервые опубликовано Г.В. Обатниным (там же: 33–34). По поводу этих записей М.М. Замятниной авторы комментариев в издании переписки Иванова и Л.Д. Зиновьевой-Аннибал справедливо замечают: «Трудно сказать, насколько замысел был определен в 1902 году, но упоминание имен ее героев, как кажется, весьма существенно» (Иванов – Зиновьева-Аннибал 2009/2: 447, прим. 3).

В октябре 1916 г. в Сочи Иванов сочинил стихотворение «Виноградарь», которое было им расширено в 1929 г. и впоследствии включено О.А. Шор в «продолжение» Повести. Стихотворение с эпиграфом из пророка Исаии: «У Возлюбленного моего был виноградник на вершине утучненной горы» (Ис 5: 1) включает образы белой горы и Богородицы в челне, близкие колыбельной Отрады: «Ты Гора ль моя, Гора / Белолицая сестра...» (Иванов 1995/2: 224), ср. в Повести: «...ты, бела гора...» (III,4,4); «...Богородица в челне / Светозарном выплывает...» (Иванов 1995/2: 225), ср. в Повести: «Из ладьи выходит Пречистая...» (III,4,5). Обращение к «пустыньке чудесной» и слова: «Тебе я, млад царевич, обручился; / Тебя ради от мира отлучился» (Иванов 1995/2: 225) связывают «Виноградаря» с духовным стихом о царевиче Иоасафе и Пустыне, также актуальным для Повести. Во фрагменте, вставленном дополнительно в 1929 г., говорится о золотой стреле, спрятанной в дупле, и намечена ситуация, прописанная в 9-й книге «продолжения» О.А. Шор.

Возвращение к старому замыслу в 1928 г., по-видимому, стимулировалось той новой ситуацией, в которой Иванов оказался в Италии. После отъезда из СССР 28 августа 1924 г. Иванов некоторое время живет в Риме и ищет себе службу. С осени 1926 г. он занимает должность профессора новых языков и литератур в Колледжо Борромео в Павии. Своей дочери он пишет об этом 11 сентября 1926: «...Слава Богу, меня зовут в Павию, с ноября по май. Предполагавшихся лекций не будет, их вообще отменили, а буду я попросту обучать студентов немецкому языку на первых порах, а там остальное будет видно...» (Иванов — Димитрий и Лидия 2008: 463).

Оказавшись в относительно благополучной материальной ситуации, с большим запасом свободного времени, Иванов попытался переосмыслить свой индивидуальный опыт и исторический опыт покинутой им родины. Характерен в этом отношении цикл из четырех лекций о русской религиозности и русской культуре, которые Иванов прочитал в Павийском университете 24, 26, 28 и 31 января 1927 г. По свидетельству дочери поэта, «к этим лекциям Вячеслав усердно готовился. Читал много книг о русской истории, о истории русской церкви» (Иванова 1992: 171).

Во 2-й половине 1920-х гг. в размышлениях Иванова о России и славянском мире появляются новые черты, которые отметил такой чуткий современник поэта, как С.К. Маковский: «Мыслями о России было полно его римское одиночество, — когда же и мечтать о России, как не из прекрасного далека? Но эти мечты не были только воспоминаниями о снежном пути, о странничьей тропе с „веригами и кандалами“. Во время римского изгнания своеобразно выкристаллизовалась „русская идея“ Вячеслава Иванова, целое историософическое построение. Можно даже сказать — эсхатологическое построение... Думая о покинутой родине, покинутой безусловно, — приняв итальянское подданство, он переменял вскоре и христианское свое поведение, сделался католиком, — Вячеслав Иванов поверил в мистическое будущее именно России, или — вернее сказать — не России, а мира, преображенного русским ощущением святости. Перестав оглядываться на античное прошлое, на европейское средневековье, на Возрождение, он увидел, когда захотел заглянуть далеко в будущее, над землей русское солнце — русское, хоть и ставшее вселенским» (Маковский 1955: 297–298)<sup>25</sup>.

Кроме этого, во второй половине 1920-х — начале 1930-х гг. Иванов предпринимает ряд шагов для того, чтобы интегрироваться в европейскую литературную и интеллектуальную жизнь. Выходят в свет на немецком языке брошюра Вяч. Иванова «Русская идея» (1930)<sup>26</sup>, книга «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1932)<sup>27</sup>, статьи на немецком, французском и итальянском языках в журналах «Corona», «Hochland», «Vigile», «Il Convegno» и др. Параллельно печатается в переводах на европейские языки знаменитая «Переписка из двух углов» В. Иванова и М. Гершензона: в 1926 г. появляется немецкий перевод в журнале Мартина Бубера «Die Kreatur», в 1930 г. — французский перевод в журнале «Vigile»

<sup>25</sup> Подробнее об этом см.: (Бёрд 1997; Искржицкая 2003).

<sup>26</sup> В основу статьи «Die Russische Idee» (1930) лег выполненный Е.Д. Шором перевод на немецкий язык статьи Иванова 1909 г. «О русской идее» (Символ 2008: 85).

<sup>27</sup> В основе книги Иванова о Достоевском лежат его статьи «Достоевский и роман-трагедия» (1914) и «Лик и личины России» (1917), которые были переработаны и расширены автором.

(отдельное издание в 1931 г.), в 1932 г. — отдельное издание на итальянском языке, в 1933 г. — испанский перевод в журнале «Revista de Occidente»<sup>28</sup>. В связи с этим понятно, почему сразу после написания первых двух книг Повести Иванов начал готовить их перевод на немецкий язык.

### ХРОНОЛОГИЯ РАБОТЫ ВЯЧ. ИВАНОВА НАД ПОВЕСТЬЮ

Творческую историю Повести можно будет восстановить, после того как завершится исследование рукописей Вяч. Иванова. Пока мы вынуждены в основном опираться на сведения, сообщенные О.А. Шор в ее «Введении» и комментариях к первому тому брюссельского собрания сочинений Вяч. Иванова, а также на описание рукописей Римского архива, подготовленное Л.Н. Ивановой. В опубликованной недавно переписке Вяч. Иванова с О.А. Шор и с его детьми Лидией и Димитрием приводятся ценные данные о движении творческого замысла Вяч. Иванова, о взаимоотношениях автора с будущей «продолжательницей» его труда О.А. Шор и т. д.

По информации О.А. Шор, Иванов написал 1-ю книгу Повести осенью 1928 г. в Риме; над 2-й книгой он работал в Павии и закончил ее 16 июня 1929 г.<sup>29</sup> Первые 10 глав 3-й книги были написаны в Павии в 1930–1932 гг. После переезда в Рим в 1934 г. Иванов работал над главами 11–17 3-й книги в 1936–1939 гг. и в январе 1945 г. (Иванова 2002: 300–301, № 3). Автограф 4-й книги имеет авторские датировки с февраля по декабрь 1945 г. (там же: 301, № 4). Автографы 5-й книги Повести датируются периодом с 28 августа по сентябрь 1948 г. (там же: 301, № 5,6). По сообщению О.А. Шор и дочери поэта Л.В. Ивановой, Иванов продолжал писать 5-ю книгу Повести до последних дней своей жизни (СС I,856; Иванова 1992: 287).

<sup>28</sup> См. описание изданий «Переписки» в переводах на разные европейские языки в кн.: (Иванов — Гершензон 2006: 168–171). См. также перечисление западных изданий, в которых сотрудничал Вяч. Иванов (Климов 1972: 158; Обер, Гфеллер 1999: 111).

<sup>29</sup> См. также описание рабочей тетради Вяч. Иванова с автографом двух первых глав Повести (Иванова 2002: 300, № 1).

По свидетельству О.А. Шор, Вяч. Иванов приступил к работе над Повестью в ночь с 27 на 28 сентября 1928 г. В письме, отправленном после 19 июня 1929 г., О.А. Шор напоминает Вяч. Иванову: «Разрешите маленькую справочку: 28 сентября 1928 г. вещественно зародился Светомир» (Иванов — Шор 2001: 375).

О начале работы Иванова над Повестью О.А. Дешарт рассказывает:

В.И. любил горячее римское лето. <...> В 1928 г. он в Рим приехал после университетских экзаменов <...> Гуляя по террасе, мы много молчали, много говорили. В.И. все пытался сообщить что-то точное о мучившей его, не могущей родиться «поэме». Он знал уже: золотая стрела; она носит и кормит; имеет всякую власть; она в руках Светомира; готова служить; он не умеет, не смеет ей приказывать; уходит в монастырь; стрелу свою прячет в расщелину дуба. О дубе этом еще раньше были написаны стихи — добавочные, строки к песне царевича на «острой горе». Мастер, «кудесник» языка не умел найти словесной плоти для своих видений. Чего он только не испробовал — даже силлабический стих: не то, не то. Время летело. Лето кончилось.

Двадцать восьмого сентября утром В.И. сказал мне весело и смущенно: «Я начал писать». И прибавил после короткого молчания: «Это — проза». — «Проза?!» (До тех пор он не стихами писал только статьи и научные книги.) — «Да, проза особая, а все же проза; в этом-то и разгадка. Повесть о Светомире Царевиче рассказывает келейник... Сказанье старца-инока...» — «Того самого старца?» — «О, нет. Тот вершит судьбами царства. А этот просто записывает что видит и слышит». — «Летописец?» — «Пожалуй». В.И. задумался: — «Может быть, он и не один... Но, что ж так говорить. Не лучше ли прочесть?» Он прочел написанное за ночь: две главки. Прочитанное меня поразило своей необычностью, показалось значительным, убедительным; язык с налетом старины, по-особому ритмичный, ни на чей язык не похожий. — «Как хорошо!» В.И. улыбнулся: — «Что Бог даст!...» <...>

В течение последнего месяца в Риме В.И. писал легко, в непрестанном радостном подъеме. К концу каникул оказалась готовой вся первая книга.

(Дешарт 1971: 220–222)

31 марта 1929 г. О.А. Шор подарила Вяч. Иванову тетрадь, в которую тот начал вписывать перебеленный текст 1-й книги Повести. На л. 2 имеется запись рукою О.А. Шор: «31-го марта 1929 г. Светлое Христово Воскресение. Рим» (Иванова 2002: 300, № 1; см. также: Иванов — Шор 2001: 364, прим. 8).

25 апреля 1929 г. Вяч. Иванов сообщает в письме к дочери Лидии: «У меня ничего существенно нового. В Ахинею<sup>30</sup> только вставлена глава, излагающая один эпизод из поры Володарева отрочества (т. к. ни Фл<аминго><sup>31</sup>, ни ты мне его подсказать не хотели, пришлось самому его выдумать)» (Иванов — Димитрий и Лидия 2008: 590–591). Нужно сделать поправку на стилистику письма поэта к дочери, и все же оно выразительно рисует обстановку работы над Повестью: О.А. Шор и дочь Лидия подсказывают автору сюжетные ходы, но он в то же время остается вполне самостоятельным и вписывает в готовый текст дополнительные главы.

16 мая 1929 г. Иванов сообщает О.А. Шор: «Подаренная на Пасху тетрадь наполовину исписана все тою же Ахинеей» (Иванов–Шор 2001: 364).

16 июня 1929 г. Иванов завершает работу над 1-й книгой Повести. Судя по его письму к О.А. Шор от 19 июня, первоначально 1-я книга включала 45 глав и объединяла тексты, которые позднее были разделены на 1 и 2 книги. Из письма Иванова к О.А. Шор от 19 июня 1929 г.: «О себе: 16 июня в воскр<есенье> окончена и вписана в тетрадку 1-я Книга Ахинеи. 45 глав. В 40-й сидень исцелен, в 43 выбран царем, в 45 — родился Светомир! Знаю, что эти преждевременные роды Вас испугают, но мать чувствует себя хорошо» (там же: 373). Можно отметить, что работа над первыми двумя книгами Повести заняла около 9-ти месяцев (см. ниже письмо Вяч. Иванова от 3 июля 1929 г.) и с точки зрения хронологической имела компактный и обозримый характер. Работа над следующими книгами растянулась в общей сложности на 19 лет!

После 19 июня 1929 г. О.А. Шор посылает Иванову тетрадку, чтобы он «скорее начал бы вписывать в нее 2-ую часть<sup>32</sup> <Повести>» (там же: 375). Тем не менее работа над 3-й книгой

<sup>30</sup> Ахинея — шутовское домашнее название Повести.

<sup>31</sup> Фламинго — домашнее прозвище О.А. Шор.

<sup>32</sup> Если исходить из последующего деления Повести на книги, то речь идет на самом деле о 3-й книге, а не о 2-й.

Повести у Вяч. Иванова явно не заладилась. Во всяком случае в последующих письмах он ничего не сообщает о ходе своей работы.

В письме к О.А. Шор от 3 июля 1929 г. Иванов делится своими творческими планами: «Прежде всего сердечно благодарю Вас за вторую тетрадку — дар, несомненно, преждевременный и наводящий на превратные мысли, а именно: не о второй книге Ахинеи, а о новой переделке первой. Впрочем, это не очередная забота, ибо не то вовсе теперь на уме. А Светомир-то, в самом деле, оказывается родился через 9 месяцев, без 12 дней, по точному счету (но это, скорее, возвешение о его рождении; а к некоторым обстоятельствам одного автор еще вернется во 2-й книге, уже ему посвященной)...» (там же: 372).

8 июля 1929 г. в письме к О.А. Шор Вяч. Иванов просит доставить ему в Павию том сказок и легенд А.Н. Афанасьева, который имелся в его римской библиотеке (там же: 378, прим. 2)<sup>33</sup>. Эта просьба явно связана с планами работы над 2-й (то есть 3-й) книгой Повести.

29 июля 1929 г. в письме к О.А. Шор из Давоса Вяч. Иванов делится размышлениями об образах Повести: «Да, я думаю об Ахинее, но попытка проникнуть в ее ущелья и перевалы далеко не так легка и крылата, как наше путешествие. Пробираешься в густой туман, в облака, и из них вырисовываются чудовищные Hörner <горы>. Как, напр<имер>, мое новейшее, глубоко огорчающее меня открытие, что Володарь должен чувствовать вражду к Светомиру (*horrible dictu, und wie hässlich*<sup>34</sup>), — *ревность*, — по тысяче причин, из коих ближайшая та, что сын разлучает его с Отрадой» (там же: 380; курсив Вяч. Иванова). Вяч. Иванов продумывает психологию своих персонажей, причем относится к ним как к живым людям.

В августе 1929 г. Вяч. Иванов читает Повесть в Давосе Э.К. Метнеру. Можно думать, что особое внимание Э.К. Метнера должна была привлечь столь важная для Повести и для

<sup>33</sup> Имеется в виду издание: Афанасьев А.Н. Народные русские сказки и легенды. Берлин, 1922. Т. 1–2 (хранится до сих пор в мемориальной квартире Вяч. Иванова на Авентине).

<sup>34</sup> *Horrible dictu* — страшно сказать (*лат.*); *und wie hässlich* — и как безобразно (*нем.*).



самого Э.К. Метнера волчья тема (см. ниже, с. 238–241). В письме к О.А. Шор от 12 августа 1929 г. из Давоса Вяч. Иванов описывает впечатление Э.К. Метнера от Повести: «Последний в восторге от Ахинеи (это был с моей стороны опыт)...» (там же: 382).

8 ноября 1929 г. Вяч. Иванов сообщает из Павии об отсутствии продвижения в работе над Повестью: «Светомир, в самом деле, должно быть, целуется со звездами, ибо пребывает в бессрочной отлучке» (Иванов–Шор 2001: 389).

В письме Д.В. Иванову от 23 марта 1930 г. из Павии Вяч. Иванов благодарит сына за ценные подарки: «<...> Благодарю тебя за поздравление в письмеце милым, и за подарочки дорогие. Альбом старинной росписи церкви св. Георгия в Runjung — прелесть, и очень замечательная вещь. Я знаю, что ты думал, как полезны эти картины для моей Ахинеи: и ты не ошибся. И не только история св. Георгия, но и все другое — очень вдохновительно и мифологическими деталями изображенных легенд, и стилем. Сердечное тебе спасибо» (Иванов — Димитрий и Лидия 2008: 599). К сожалению, нам неизвестно, о какой церкви идет речь в письме и о том, какой альбом имеет в виду Вяч. Иванов. Тем не менее показательное внимание поэта к визуальным образам и старинной иконографии, мифологическим деталям росписей и их стилистическим особенностям. Вероятно, в процессе работы над Повестью Вяч. Иванов черпал вдохновение, рассматривая иконографические источники, в которых нашли отражение канонические и апокрифические легенды о св. Георгии Победоносце, Божьей Матери, изображения рая и др.

В открытке от 25 августа 1930 г. О.А. Шор сообщает Иванову, что ей открылась история жизни Светомира: «К тому же Светомир преследует. Всю биографию свою (неожиданную) рассказал Птице<sup>35</sup> до самого момента получения стрелы. Но об этом, пожалуй, лучше не говорить до встречи. Впрочем, как хотите» (Иванов — Шор 2001: 419, прим. 1).

29 августа 1930 г. в ответном письме из Давоса Иванов отмечает: «Несравненный друг мой, я очень взволнован Вашим таинственным сообщением, что Вам открылось то,

<sup>35</sup> *Птица* — еще одно домашнее прозвище О.А. Шор.

что от меня спрятано за непроницаемыми завесами, — вся история Светомирова отрочества. Я долго колебался просить Вас, чтобы Вы мне рассказали это в письме, — вполне оценивая все преимущества устной передачи с сопровождающими ее расспросами и неожиданными дополнениями и разъяснениями; но почему-то мне кажется, несмотря на доводы рассудка и сентиментальности, прелесть перешептаться об этом с глазу на глаз, — и вовсе не от чрезмерного нетерпения, которого поощрять не следует, — что я должен быть осведомлен об этом теперь же и что плодотворнее выносить это до нашего свидания в душе. Поэтому подаю свой голос за немедленное сообщение; но Вы властны решить вопрос, как Вам внушит та сила, которая дает Вам видеть “*meine schwankenden Gestalten*”<sup>36</sup> за меня» (там же: 418).

Приведенный обмен письмами очень важен для истории работы Вяч. Иванова над Повестью и последующей работы О.А. Шор над ее «продолжением». Он также выразительно рисует творческие взаимоотношения между О.А. Шор и Вяч. Ивановым. Во-первых, из письма Вяч. Иванова видно, что у него на тот момент не было четкого плана продолжения Повести. Во-вторых, О.А. Шор считала возможным сочинять сюжетные ходы Повести за ее автора. В-третьих, возникает вопрос: не записала ли О.А. Шор в своем «продолжении» повести ту самую версию «Светомирова отрочества», которую она же сочинила в 1930 г.? В таком случае этот текст может оказаться еще дальше от замыслов Вяч. Иванова, чем это представляется нам сегодня.

Не позднее июня 1930 г. Вяч. Иванов начинает прорабатывать вопрос о переводе 1-й книги (вернее, двух первых книг) Повести на немецкий язык. 10 июня 1930 г. поэт пишет об этом Бернту фон Гейзелеру:

Нижеследующее я говорю доверительно, лишь Вам одному. До последнего времени я не писал художественной прозы. Однако полтора года тому назад я затеял большое поэтическое произведение в прозе, которое должно состоять по меньшей мере из 9 книг (*libros*) — каждая по 60–70 страниц — из коих сейчас готова лишь первая. Но поскольку этот

<sup>36</sup> «Мои изменчивые образы» (нем.).

фрагмент сам по себе закончен (это, собственно, рассказ о том, как отец моего героя достиг высшей власти в некоей сказочной стране, символически изображающей Россию), то я мог бы, пожалуй, решиться опубликовать его в достойном немецком переводе в качестве образца как по форме, так и по содержанию абсолютно нового, стилизованного под средневековые романа-легенды и жития святых (so könnte ich mich eventuell entschliessen, dasselbe in einer würdigen deutschen Wiedergabe als Probestück eines sowohl der Form als dem Inhalt nach absolut neuen, mittelalterlich stilisierten Legendenromans bzw. Heiligenlebens zu veröff entlichen). Райнхольду фон Вальтеру, возможно, по плечу эта задача: художественно постичь и передать старинный стиль повествования, в которое вплетено также некоторое количество мистических песен в народном тоне. Я настаиваю на том, что старинная патина должна остаться, что язык перевода должен отличаться от современного весьма и весьма — причем не меньше чем в оригинале. Эта задача необычайно сложна, и практически такое предложение, пожалуй, неисполнимо... Так что — *конфиденциально!*

(Поджи 2008: 692–693; оригинал на нем. языке; курсив В. Иванова).

В письме к Л.В. Ивановой от 17 июня 1931 г. (Павия — Рим) Вяч. Иванов сообщает о новых планах осуществить немецкий перевод 1-й книги Повести. Такой перевод предложил осуществить издатель Г. Штейнер<sup>37</sup> для журнала «Согона»: «Потом он <Г. Штейнер> очень соблазняет дать им, за повышенную плату (чтобы заработать тысячи две марок сразу) 1-ую книгу Ахинеи, и мне кажется, что это хорошо, п<отому> ч<то> в немецкой одежде она будет почти столь же недоступна и неизвестна русским, как если бы лежала в ящике моего письменного стола, и кроме того будущая русская публикация будет уже, благодаря форме, абсолютно новинкой. Прибавь еще, что им нужны фрагменты, а не целое, а именно одна 1-ая книга их лучше всего устраивает, но отнюдь не исключает и продолжения у них же.

<sup>37</sup> Герберт Штейнер (1892–1966) — редактор швейцарского журнала «Согона», который в 1933–1943 гг. выходил в Мюнхене.

Я разрешил Штейнеру переговорить об этом с Метнером, кот<орый> понимает мои стихи и худож<ественные> намерения и владеет нем<ецким> языком, м<ожет> б<ыть>, лучше других, ничего не смыслящих в старом стиле. Друг Нашимбене<sup>38</sup>, идеалист, однако — и это можно было угадать — против первого опубликования моей поэмы, о кот<орой> почему-то высокого мнения, по-немецки — ему кажется это профанацией, а деньги он презирает столько же, сколько я их жажду, как кислорода для нашей подводной лодки, путешествующей под полярными льдами» (Иванов — Дмитрий и Лидия 2008: 607)<sup>39</sup>.

30 января 1932 г. среди записей тем разговоров Вяч. Иванова с О.А. Шор: «Потом — св. Георгий» (РИА 2001: 138).

11 июля 1932 г. в письме к редактору журнала «Корона» Герберту Штейнеру Вяч. Иванов спрашивает, может ли он уже прочитать первые переведенные с русского на немецкий язык страницы Повести, называя ее при этом «Романом о стреле» (Поджи 2008: 693).

3 сентября 1932 г. в письме к О.А. Шор из Больцано Вяч. Иванов сообщает: «Занимаюсь главным образом переводом Ахинеи» (Иванов — Шор 2001/3: 433).

7 сентября 1932 г. в письме к Г. Штейнеру Вяч. Иванов подтверждает получение Библии в переводе Мартина Лютера (Wachtel 1995: 134–135)<sup>40</sup>.

Из открытки Вяч. Иванова сыну Дмитрию (Больцано — Энгельберг) 27 октября 1932 г.: «Вчера отослал в Цюрих из Ахинеи, увы, очень мало, а именно главы V–XI включительно (кончая твою фразой: “sie überlegten es sich hin und her und beschlossen hinzugehen, gebe es was es wolle”<sup>41</sup>)» (Иванов — Дмитрий и Лидия 2008: 617).

<sup>38</sup> Имеется в виду Э.К. Метнер (1872–1936).

<sup>39</sup> Проект немецкого перевода был осуществлен только частично; см.: (Wachtel 1995: 275–282); текст опубликован в кн.: (Wachtel 1995: 283–300).

<sup>40</sup> Комментаторы переписки Иванова и О.А. Шор сообщают: «Речь идет о немецкой Библии, о которой В.И. Иванов просил Штейнера, чтобы, работая над переводом „Светомира“, проникнуться духом старинного немецкого текста» (Иванов — Шор 2001: 434, прим. 6).

<sup>41</sup> Пер.: «думали-думали и решили пойти, во что бы то ни стало» (нем.).

Из письма ему же (Павия — Энгельберг) от 12 июля 1933 г.: «Дима, сынок любезный! Спасибо за две главки из Ахинеи. Сообщаю знатную новость: я нашел для Ахинеи идеального переводчика, вполне усвоившего себе ее тон, ритм и народность. Теперь я могу передать ему все дело, которое у меня почти не двигалось. Много у меня и без того забот. Тем более, что в остальной части Ахинеи ничего не нужно ни изменять ни расширять. Угадай, кто этот переводчик? Ты ревнуешь?.. „Кто б он был?“ Да ты же сам, поэтов сынок! Теперь ты испугался навалившейся на плечи работы. Ничего не поделаешь. Молодым стариков нужно водить, а иногда и на плечах носить, как *pius Aeneas*<sup>42</sup>» (там же: 622–623).

В 1934 г. Вяч. Иванов оставил работу в Колледже Борромео и возвратился в Рим. После неудачи с получением должности профессора во Флорентийском университете Иванов назначен профессором старославянского языка и русской литературы в русской католической семинарии Руссикум, а позднее — профессором старославянской грамматики в Папском Восточном институте (Юдин 2008: 741). «...Иванов начал читать курс церковно-славянского языка в Руссикуме 11 февраля 1936 г., и его лекции проходили регулярно по вторникам. Его занятия посещали почти все студенты Руссикума» (Поджи 2008: 646). По свидетельству дочери поэта Лидии, «лекции в Восточном Институте давали повод читать священные тексты, возвращаться к любимому церковно-славянскому языку — что было и плодотворно для никогда не забываемого „Светомира“» (Иванова 1992: 249).

20 января 1938 г. ректор Руссикума о. Филипп де Режи направляет Папе Пию XI письмо с рассказом о работе Иванова над Повестью и просьбой поддержать его материально. Приводим фрагмент этого письма по публикации В. Поджи:

Святейший Отец,

По зрелом размышлении, я дерзаю представить Вашему святейшеству следующее дело. Речь идет о русском изгнаннике, профессоре Вячеславе Иванове, весьма известной фигуре в русской литературе, о котором

<sup>42</sup> Благочестивый Эней (лат.)

известнейший философ Николай Бердяев написал, что «это наиболее знаковая личность русской культуры последнего века, а возможно, и всей русской культуры в целом». Сонvegno посвятил ему целый выпуск. Он обратился в католичество и пребывает практикующим католиком уже 15 лет<sup>43</sup>. Он является итальянским гражданином уже два года. Преподавал в университете Павии. Когда ему исполнился 71 год, он переехал в Рим, где живет в данный момент с дочерью на улице Монте Тарпео, 61, в очень скромных условиях. Он бы хотел опубликовать произведение, в котором в форме повести или романа он раскрыл бы свою концепцию жизни и религии и которое стало бы его духовным завещанием, проистекающим из автобиографии. Труд, замышляемый Ивановым, должен иметь большой отклик в истории русской мысли и был бы связан с книгой Владимира Соловьева *La Russie et l'Église universelle* («Россия и Вселенская Церковь»)<sup>44</sup>. На данный момент проф. Иванов делает все, чтобы исполнить свое намерение, но, с другой стороны, существует препятствие, из-за которого его осуществление весьма затруднительно, а именно отсутствие длительной и постоянной финансовой поддержки, типа пенсии, что смогло бы освободить его от всей другой работы по переводу и редактированию, которую в настоящий момент он вынужден выполнять для поддержания своего существования. Помощь, которую он искал в различных местах, оказалась незначительной и кратковременной. Осмеливаюсь поэтому представить Вашему Святейшеству свой проект, в убеждении, что речь идет о большом апостольском деле. Я предложил бы пре-

<sup>43</sup> Более точное число лет — 12 — приведено ниже в письме к Папе самого Иванова.

<sup>44</sup> О связи Повести с сочинением Вл. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» см.: (Шишкин 2003: 168–169). По поводу цитируемого письма Ф. де Режиса А.Б. Шишкин отмечает: «Недавно обнаруженные документы свидетельствуют, что последнее большое произведение — мифопоэтическая „Повесть о Светомире“, которую поэт создавал с 1928 г. практически вплоть до самой своей смерти, могла им осмыслиться как продолжение соловьевской „России и Вселенской Церкви“. Такое впечатление вынес из разговора с поэтом ректор Руссикума Филипп де Режис и отразил его в письме к папе Пию XI от 20 января 1938 г.» (Шишкин 2003: 169).

доставить проф. Иванову материальное вспомоществование из «фонда Руссикума», поскольку он уже получает от меня гонорар (30 лир за одну лекцию), как преподаватель славянского языка моим студентам. Преподавательский труд, который он ведет, оправдывал бы эту помощь в виде постоянного пособия, указанного выше. Если есть возможность повысить ежемесячную сумму, получаемую Руссикумом, с 21.250 лир до 22.000 лир, то разница (750 лир), была бы предоставлена проф. Иванову.

(Поджи 2008: 693–694; оригинал на итал. языке).

7 февраля 1938 г. Кардинал Доменико Мариани, стоявший во главе Администрации управления финансами Святого Престола, в письме к Филиппу де Режиусу сообщает о выделении Иванову ежемесячного пособия в размере 750 лир (там же: 694–695).

В письме к Римскому Папе от 19 февраля 1938 г. Иванов благодарит за предоставление ему ежемесячного пособия. Приводим фрагмент письма по публикации В. Поджи:

До меня дошло известие, что Ваше Святейшество удостоили меня ежемесячным пособием, обеспечив мне таким образом возможность посвятить мои последние годы продолжению и заключению работы над обширным трудом, задуманным мною как духовное завещание поэта и христианского мыслителя с намерением воззвать к замутненной и опустошенной душе русского народа, которая *ingemiscit et parturit usque adhuc* («стенает и мучится донныне»: Рим 8, 22), прося ее обрести незапятанный взгляд на свое истинное положение и судьбу в Церкви Христовой.

Я расцениваю отеческую милость Вашего Святейшества, что невыразимым образом животворит и укрепляет мою душу, как заповедь не медлить, а следовать с еще большим рвением по пути моего досточтимого учителя Владимира Соловьева, чье личное побуждение направило меня к акту исповедания католической веры, совершенному мной двенадцать лет тому назад в базилике Святого Петра перед алтарем Святого Вячеслава, покровителя моего и всего славянского народа.

(там же: 695–696; оригинал на итал.)

В 1938 г. была напечатана на гектографе тиражом 40 экз. брошюра под названием «Paradigmata praecipua linguae palaeoslavicae secundum lectiones professoris V.I. Ivanov in Collegio Russico anno academico 1937–1938 habitas. Ad instar manuscripti edidit S.O. Russicum» («Важнейшие образцы старославянского языка по лекциям профессора В.И. Иванова, читавшимся в коллегии „Руссикум“ в 1937–1938 академическом году»). Брошюра была подписана инициалами О.С., за которыми скрывается имя князя Сергея Николаевича Оболенского, который посещал курс Иванова в 1937–1938 гг. и составил данное пособие перед летними экзаменами 1938 г. (Поджи 2010: 645).

В 1939 г. Иванов переводит на церковнославянский язык монашеские обеты Общества Иисуса, редактирует перевод литаний и молитв святым (там же: 670–682). С весны/лета 1941 г. по середину октября 1942 г. Иванов готовит комментарии к изданию: «Деяния св. Апостолов, Послания св. Апостолов. Откровение св. Иоанна» (Рим: Ватиканская типография, 1946).

В 1944 г. Иванов пишет стихотворный цикл «Римский дневник». В стихотворении «Ликуя, топчет спелый грозд...», помеченном 8 сентября, фигурирует старина «про то, как Владарь / Землей владал» (СС III, 629). В завершающем стихотворении «Римского дневника», помеченном 31 декабря 1944 г. («Прощай, лирический мой год!»), Иванов пишет о своем желании вернуться от стихов к своему «баснословию», то есть к работе над Повестью (СС III, 644). В своих воспоминаниях Л.В. Иванова рассказывает об этом периоде:

Заключительные стихи Римского Дневника вводят нас в последний период жизни Вячеслава, период, посвященный роману «Светомир».

О чем задумалась Дева,  
Главой склонившись на копье,  
Пойдем гадать. Ее запева  
Ждет баснословие твое.

Все мысли, вся работа до самого последнего дня жизни были направлены на «Повесть о Светомире царевиче». Наряду с Вячеславом, им была всецело поглощена и жила им так-



же и Ольга Александровна. Вячеслав охотно разговаривал о своем романе также с близкими и даже далекими друзьями. Он читал отрывки его, делился своими творческими трудностями. По правде сказать, у него в Риме было очень мало русских друзей, проявляющих искренний интерес к его литературной деятельности и способных следовать за ее ходом; однако, он ценил и уважал тех, кого ему посылала судьба. Таким образом, часто устраивались интимные чтения, где два или три слушателя посвящались в последние приключения романа. <...> Последний эпизод романа, написанный самим Вячеславом, — это письмо Иоанна Пресвитера. Здесь, однако, дело шло не о простом, естественном языке, а о форме языка совершенно своеобразной, над которой Вячеслав долго, упорно работал. Это был труд его самых последних дней.

(Иванова 1992: 287)

О.А. Шор отмечает хронологическую соотнесенность работы над Повестью с военными событиями:

В.И. продолжал писать роман и в Павии, и после 1934 г. в Риме. Писал медленно; не торопил, не вызывал видений грядущих событий в жизни Светомира; записывал, когда они представляли. К началу войны были окончены три книги. Война прервала писание романа: ведь весь он был сказанием о «грешнице святой», имя которой не упомянуто — о России. В конце 1944 г. исход войны был уже ясно виден. И Муза призывает поэта обратиться от стихов к роману, который она называет «баснословием».

В 1945 г. В.И. опять стал писать «Повесть» и писал ее тихо-тихо до последнего дня своей жизни. Он успел закончить книги — четвертую и пятую, но всего романа кончить не успел.

(Дешарт 1971: 222)

В 1946 г. Иванов вступил в переписку с оксфордским филологом С.М. Баура, который прислал ему свою книгу «From Virgil to Milton» (1945) об эпической традиции от Вергилия до Мильтона. В письме от 1 октября 1946 г. Иванов писал С.М. Баура о своей работе на Повесть: «Ваши исследования представляют для меня сейчас особый интерес, так как я спешу закончить длинную повесть в средневековом

стиле (I am hastening to complete a long narrative in mediaeval style), похожую, может быть, по намерению на „Артуриаду“ Мильтона — житие мощного царя и его святого сына, рассказанное набожным монахом на языке древних русских хроник и легенд (miraculous *vita* of a mighty tzar and his holy son, told by a pious monk in the language of the ancient Russian chronicles and legends)» (Дэвидсон 2003: 141, прим. 40 на с. 146; оригинал на английском языке)<sup>45</sup>.

В 1948 г. Вяч. Иванов начинает работу над введением и комментариями к Псалтири на церковнославянском и русском языках.

В 1949 г. он редактирует несколько текстов на церковнославянском языке (Поджи 2008: 690–691).

О последних днях Вяч. Иванова († 16 июля 1949 г.) его дочь Лидия вспоминает: «Вячеслав лежал в постели, тихий, гармоничный, всем интересовался, на все радовался, с полной ясностью, даже, может быть, с повышенной деятельностью ума, и работал до последнего дня над своим Светомиром» (Иванова 1992: 296).

### 1.3. «ПРОДОЛЖЕНИЕ» ПОВЕСТИ, НАПИСАННОЕ О.А. ШОР

#### Из биографии О.А. Шор

**О**льга Александровна Шор (20.09.1894 — 11.05.1978, псевдоним — О. Дешарт) была многолетним собеседником и доверенным лицом Иванова. После его кончины она являлась хранителем его архива, участвовала в подготовке к изданию первых трех томов брюссельского собрания сочинений поэта; написала обширный биографический

<sup>45</sup> Как отмечает П. Дэвидсон, «в своей книге, перед тем как перейти к обсуждению „Потерянного рая“, Баура уделяет две страницы этому неосуществленному замыслу. Мильтон задумал „Артуриаду“ как эпическую поэму об историческом пути английской нации. Действие ее должно было происходить в древние мифические времена короля Артура и, посредством пророчеств, вставленных в текст, бросать свет на грядущие события вплоть до времен Мильтона. Судя по словам Иванова, книга Баура дала ему новый взгляд на его собственную работу и на ее место в русле общей литературной традиции» (Дэвидсон 2003: 141).

очерк Иванова и комментарии к его текстам. В своем очерке «О.А. Шор — О. Дешарт», посвященном ее памяти, сын поэта Димитрий отмечал, что «этот поистине монументальный труд мог быть осуществлен только благодаря провиденциальной встрече издателей — которым принадлежит инициатива предприятия — с лучшим знатоком творчества Вячеслава Иванова, ближайшим другом и постоянной сотрудницей его, О.А. Шор. Мало-помалу органически выявилась своеобразная форма этого издания с его критическим аппаратом, с неизданными документами — письмами и дневниками, комментариями и отдельными статьями. Редактор (О.А.) не только историк описываемой им литературной эпохи, но и чуткий истолкователь и — последние 25 лет жизни Вячеслава Иванова — личный свидетель его переживаний и духовных опытов» (Иванов Д. 1979: 688).

Там же Д.В. Иванов писал: «О поэтическом и научном наследстве В. Иванова О.А. заботилась постоянно и самоотверженно: следила за переводами на иностранные языки, писала для них предисловия, статьи для энциклопедий; широко открывала архив для часто приезжавших из разных стран литературоведов. В 1962 г. она подготовила и снабдила примечаниями Оксфордский Сборник стихов „Свет Вечерний“, задуманный еще при жизни поэта. А вскоре после этого издания началась многолетняя подготовка Собрания Сочинений, работа над обширной монографией, открывающей I том, и над комментариями» (там же: 691).

Участие О.А. Шор в подготовке первого тома брюссельского собрания сочинений Иванова было исключительно велико. В начале тома помещена ее обширная статья об Иванове, в которой говорится, в частности, об истории создания Повести, причем акцент сделан на мистическом происхождении ее образов и итоговом для Вяч. Иванова характере.

Далее помещена поэма Вяч. Иванова «Младенчество», посвященная ранним годам жизни поэта, и после этого «Повесть о Светомире царевиче» — сначала текст Иванова, а непосредственно после него — текст О.А. Шор. При этом имя О.А. Шор вообще не указывается, а разъяснения по поводу соотношения этих текстов приводятся только во «Введении» к тому. Таким образом, читатель, который

знакомится с Повестью минуя «Введение», может вообще не знать, что он читает текст О.А. Шор, а не текст Иванова. Если суммировать объем «Введения», «продолжения» Повести, написанного О.А. Шор, и ее же комментариев, то парадоксальным образом первый том собрания сочинений Иванова оказывается наполовину томом сочинений О.А. Шор, а не знаменитого русского поэта-символиста.

О зарождении замысла Повести и работе над ней О.А. Шор подробно рассказала в своем жизнеописании В.И. Иванова. При этом О.А. Шор не знала о том, что произведение о Владаре и Светомире обдумывалось Ивановым еще в 1894 и 1902 гг. (см. выше, с. 30–39). Исходный толчок к возникновению замысла Повести, по сообщению О.А. Шор, был связан с детским сном Иванова, в котором ему привиделся старец-монах. Прочитывая соответствующий фрагмент из поэмы «Младенчество», О.А. Шор пишет:

«Так в 1913 г. вспоминает В.И. свою детскую встречу со старцем. Но умалчивает он в этом свидетельстве, что не только он „хранит в сердце“ и „манит тайного друга“, но сам старец его всю жизнь тревожит, чего-то от него требует, не указывает — чего. Напутствует? Не указывает — на что. А что бы поэт ни писал, старец неизменно говорил: „Нет, не о том“, или „Хорошо-то хорошо, да не о том“.

И вот в разгар первой мировой войны в Москве ночью на 10-ое января 1915 г. написался стих о Богородице, „Владычице Дебренской“ и Иосифе, старце Обручнике. <...> И старец сказал: „Да, о том“. В.И. обрадовался: стал ждать других песен „о том“; писал разные стихи, писал „Человека“. Старец говорил: „Нет“. Осенью 1916 г. поехал в Сочи. Ему мерещился образ царевича-послушника; он толчет виноград для причастного вина; монастырь, острая гора, море; в челне — Богородица... Царевич поет. В.И. записал его песнь. Узнал имя его — Светомир<sup>46</sup>. То было в октябре. Старец сказал: „Да, о том“. В.И. не видел, не понимал связи между Студенцом серебряным и Светомиром. Шли года» (Дешарт 1971: 220). Далее следует рассказ о том, как в 1928 г. Иванов приступил к работе над Повестью (см. выше, с. 38).

<sup>46</sup> Как мы знаем, имя Светомир присутствовало уже в раннем замысле Вяч. Иванова 1894 г.

Приведенный текст О.А. Шор имеет черты литературной легенды, которая, несомненно, восходит к рассказам самого Вяч. Иванова. Согласно этой версии, стихи как бы даются поэту откуда-то извне, а он только записывает их на бумаге<sup>47</sup>. Старец, впервые явившийся автору в детском сновидении, всю жизнь наблюдает за ним и ждет от него какого-то самого главного произведения «о том», но не может дождаться до тех пор, пока Вяч. Иванов не начинает писать о Светомире.

О своем последнем разговоре с Ивановым и последующей работе над Повестью О.А. Шор рассказала:

«За два часа до смерти он сказал мне: „Спаси моего Светомира“. — „Что это значит?“ — „Допиши сказание“. Я ужаснулась: — „Этого я не могу, не умею“. Он смотрел на меня строго, почти сурово: — „Допиши. Ты все знаешь. Я помогу“. Он вздохнул. Помолчал. — „Спаси моего Светомира“. И больше ничего не сказал...

Я собрала все, им написанное, все разбросанные листочки, все зачеркнутые страницы. Изучила источники, о которых он хотя бы вскользь упоминал. Через три года начала писать. Первая трудность: язык. Но он точно предвидел: форма летописи подсказывала решение: другой век, другой летописец. Под язык В.И. подделываться было бы совершенно нелепо и невозможно. Он помогал. Через пятнадцать лет я, наконец, „сказанье“ дописала. Приказ исполнила. Спасла ли Светомира? Кто себе судья?» (Дешарт 1971: 222–223).

Таким образом, по словам О.А. Шор, существовали какие-то предварительные материалы Вяч. Иванова, относящиеся к тем книгам Повести, которые сам он не успел написать («Я собрала все, им написанное, все разбросанные листочки, все зачеркнутые страницы»). К сожалению, эти бумаги до сих пор не обнаружены. Архив О.А. Шор, хранящийся в составе РАИ, в настоящее время находится в стадии обработки; не исключено, что такие материалы еще будут найдены в будущем.

<sup>47</sup> Если последовательно исходить из того, что текст дан писателю свыше, то вообще не имеет значения, кто именно «записывал» Повесть и ее «продолжение»: Вяч. Иванов, О.А. Шор или кто-то третий. Впрочем, эта точка зрения слишком разительно не соответствует реальности, чтобы к ней можно было отнестись серьезно.

Вполне вероятно, что Вяч. Иванов предполагал являться своей собеседнице после смерти и помогать ей писать Повесть, как некогда покойная Л.Д. Зиновьева-Аннибал якобы являлась ему самому и диктовала тексты, которые он фиксировал посредством автоматического письма<sup>48</sup>. Слова Вяч. Иванова, переданные О.А. Шор: «Я помогу!», явно соотносятся со словами самой О.А. Шор: «Он помогал». Д.В. Иванов глухо сообщает: «Смерть с любимыми ее <О.А. Шор> не разделяла; с усопшими духовного общения не теряла, верила в их присутствие и помощь» (Иванов Д. 1979: 692).

О.А. Шор иногда рассказывала знакомым о том, как покойный Вяч. Иванов является к ней по ночам, чтобы продиктовать очередной фрагмент своей Повести. На Рождество 1972 г. Жорж Нива с женой и Пьером Паскалем поехали в Рим и провели 10 дней в тесном общении с Д.В. Ивановым, Л.В. Ивановой и О.А. Шор. Во время завтраков за столиком на Корсо, как вспоминает Жорж Нива, «говорили о „Повести о Светомире-царевиче“, которую дописывала Ольга, — *под ночную диктовку Вячеслава*, рассказывала она, улыбаясь, намекая на явление призрака, и невозможно было понять, что прячется за ее насмешливой улыбкой и вдохновенным энтузиазмом» (Нива 1999: 8; курсив Ж. Нива).

Сын поэта Д.В. Иванов писал в статье, посвященной памяти О.А. Шор:

В 1928 г., не прерывая многочисленных других работ этого творчески богатого итальянского периода, В. И. начал писать «Повесть о Светомире Царевиче». Писал медленно, отчеканивая, не спеша, фразу за фразой. Повесть он не окончил, но, умирая в 1949 г., просил О. А. — вернее, строго приказал ей — «дописать сказание»<sup>49</sup>.

Хоть и «ужаснулась» О. А., но просьбу исполнила после многолетней работы. Ей послужили оставшиеся заметки, память о бесчисленных беседах с В. И. о «Светомире» и его предыдущие произведения. Ведь в этой широко задуманной эпической повести должны были сквозь судьбы

<sup>48</sup> См. об этом: (Обатнин 2001; Титаренко 2007).

<sup>49</sup> К сожалению, из текста неясно, присутствовал ли сам Д.В. Иванов при том, как его отец произносил эти слова.

вымышленных лиц и разнообразные происшествия отразиться все главные темы его творчества.

(Иванов Д. 1979: 691)

В беседах с Р. Обером и У. Гфеллером (июнь 1994 г.) Д.В. Иванов изложил свое понимание ситуации сходным образом:

В целом замысел необычайно обширный, написана только малая часть, написана трудным, но необыкновенно красивым языком. Отец много говорил и спорил обо всем этом с Ольгой. Когда он уже был болен и находился на пороге смерти, он ей сказал: «Заверши, допиши моего „Светомира“!» Он очень страдал от мысли, что эта вещь останется незавершенной. Ольга выполнила его просьбу. Она работала над «Светомиром» пятнадцать лет. Она помнила их разговоры, в которых была не только слушательницей, но и полноправной участницей, и, опираясь на свои записи, писала книгу за книгой «Светомира».

Некоторые критики протестуют. Они говорят, что дописывать чужое произведение всегда рискованно. Но Ольга никогда, ни на секунду не пыталась имитировать стиль Вячеслава Иванова; она писала в своем собственном стиле, в более простой манере, но тем не менее это не конспект, это продолжение романа. Благодаря ей мы имеем представление о замысле вещи в целом. Права она или нет? Это каждый пусть решает сам. <...>

Итак, этот текст он <Вяч. Иванов> считал одним из главных произведений своей жизни — или даже главным. Вероятно, это не самая значительная его книга, потому что она осталась незавершенной, но для него она значила очень много. И я думаю, что к ней еще вернуться. Думаю, что пока ни у кого еще не достало терпения и усердия вникнуть в общий смысл этого романа. Обычно говорят: «Это не Вячеслав Иванов, значит, это не столь интересно». Между тем замысел книги, выраженный в дописанных главах, безусловно соответствует его воле.

(Обер, Гфеллер 1999: 114–115)

В таком же духе высказался Д.В. Иванов в разговоре со мной, который произошел 31 октября 2001 в Риме во время приема в Российском посольстве по случаю 8-й Между-

народной конференции памяти Вяч. Иванова. Я спросил Д.В., как он оценивает «продолжение» Повести, написанное О.А. Шор, и его соотношение с частью, написанной самим Вяч. Ивановым. Д.В. ответил, что, по его мнению, О.А. Шор следовала планам и замыслам Иванова. Может быть, не нужно было писать так подробно, особенно про средневековье, а ограничиться небольшим дополнением к тексту Иванова, но в целом она следовала его планам.

Я сказал, что ожидал увидеть в архиве Иванова планы продолжения «Светомира», наброски к ненаписанным частям, но вроде бы таких материалов в РАИ нет, по крайней мере судя по первому знакомству с архивом. Д.В. ответил, что О.А. Шор жила с ними, они вели с Ивановым бесконечные разговоры, в том числе о «Светомире». Он помнит, как они как-то всю ночь обсуждали метафизические аспекты «Светомира». Поскольку все передавалось устно, эти планы могли и не получить письменной фиксации. Во всяком случае Д.В. считает, что часть, написанную Ивановым, и часть, написанную О.А. Шор, нужно публиковать вместе. «А Вы как считаете?» — спросил меня в конце Д.В.

Таким образом, рассказ О.А. Шор о «завещании» поэта в целом соответствует семейному преданию, сохранявшемуся детьми Вяч. Иванова. Хотя поэт делился своими планами с О.А. Шор, у нас нет пока достаточных оснований, чтобы судить о том, каковы были эти планы и как именно Иванов представлял себе продолжение своей Повести. Поэтому мы не можем пока ответить и на другие вопросы: в какой мере «продолжение» О.А. Шор соответствует планам Иванова? Какова была степень ее самостоятельного творчества и в чем оно заключалось?

Выше уже высказывалось предположение, что О.А. Шор по крайней мере частично могла следовать не замыслам Вяч. Иванова, а своей версии «Светомирова отрочества», которое она сочинила в 1930 г. и сообщила Вяч. Иванову (см. выше, с. 41–42).

Слова Вяч. Иванова, произнесенные им на смертном одре, известны нам в изложении О.А. Шор и в пересказе Д.В. Иванова. При этом О.А. Шор, конечно, является страстным свидетелем. Что именно сказал ей Иванов и какой смысл он вкладывал в то, что он сказал, верно ли по-



няла его О.А. Шор — все это риторические вопросы, ответ на которые мы никогда не получим.

Вне зависимости от того, какова была последняя воля Иванова, мы должны оценивать «продолжение» О.А. Шор не в категориях долга или мистической сопричастности, а с точки зрения его литературных достоинств. И вот здесь приходится со всей определенностью сказать, что этот труд ни в коей мере не сопоставим по своим качествам с текстом Иванова. Вообще сама идея, что можно написать текст «за Иванова» или «вместо Иванова», представляется нам глубоко сомнительной, и в этом смысле предприятие О.А. Шор было обречено на неудачу в тот самый момент, когда она за него взялась.

Наиболее существенный вопрос заключается в том, какие именно материалы, относящиеся к «продолжению» Повести, остались после смерти Иванова. Все эти материалы, если они сохранились в архиве О.А. Шор или в каком-либо другом месте, необходимо выявить и подготовить к научной публикации. Только после этого мы сможем сказать что-то определенное о замысле Иванова и степени его соответствия или несоответствия тому тексту, который создала О.А. Шор.

Отметим также, что в трех разновременных свидетельствах Д.В. Иванова, приведенных выше (1979, 1994 и 2001 гг.), нигде не сообщается о каких-то рукописных материалах Вяч. Иванова, которыми могла бы воспользоваться О.А. Шор. Д.В. Иванов последовательно говорит о гипотетических записях самой О.А. Шор и о тех беседах, которые она вела с Вяч. Ивановым: «Ей послужили оставшиеся заметки, память о бесчисленных беседах с В. И. о „Светомире“ и его предыдущие произведения» (Иванов Д. 1979: 691); «Она помнила их разговоры, в которых была не только слушательницей, но и полноправной участницей, и, опираясь на свои записи, писала книгу за книгой „Светомира“» (Обер, Гфеллер 1999: 114).

Интересно также, что в сознании Д.В. Иванова часть текста, написанная самим Вяч. Ивановым, представляется только «малой частью» всего замысла (там же), хотя на самом деле Вяч. Иванов написал 5 книг из задуманных им 9-ти или 12-ти, то есть примерно половину своего замысла он все-таки осуществил.

ЗАМЫСЕЛ Вяч. ИВАНОВА в изложении С.К. МАКОВСКОГО

С.К. Маковский (1877–1962), известный поэт, искусствовед и издатель, посетивший Рим уже после смерти Иванова, общался с О.А. Шор и познакомился с рукописью Повести. В своем чрезвычайно ценном очерке о Вяч. Иванове, включенном в книгу «Портреты современников» (Нью-Йорк, 1955), С.К. Маковский довольно подробно пересказал саму Повесть, которая еще не была опубликована к тому времени, и изложил со слов О.А. Шор замысел ее «продолжения», к которому О.А. Шор к этому времени, по-видимому, еще не приступила. Для понимания замысла Иванова и его последующей трансформации в «продолжении» О.А. Шор рассказ С.К. Маковского имеет первостепенное значение. Приведем из него обширные фрагменты, отобрав исключительно то, что относится не к написанному Ивановым тексту, а к замыслам его продолжения. Итак, С.К. Маковский сообщает:

О. А. Шор прочла мне по рукописи этой повести почти всё, что успел написать Вячеслав Иванов, и рассказала вкратце со слов самого автора то, что должно было следовать, но чего он написать не успел. К сожалению, не успел он очень многого! Написано, как я уже упомянул, меньше половины всего задуманного произведения. А именно: повесть по замыслу состоит из двух частей более или менее одинакового размера, но второй части не написано вовсе, даже набросков, схемы от руки автора не сохранилось. Первая часть закончена приблизительно на три четверти: в конце ее важнейшие для хода действия эпизоды остались проектом. Однако, О. А. Шор знает отчетливо, что и как должно было следовать, — всё доверенное ей поэтом она для памяти записывала. Вячеслав Иванов знал, что сил не хватит ему на литературную обработку замысла, оттого и посвящал в него своего друга с тем, чтобы когда-нибудь О. А. Шор схематически изложила окончание «Повести».

Ольга Александровна, дочитав мне последние страницы рукописи, рассказала остальное так, как слышала из уст поэта; о «второй части» сообщила скорее только общий план, — подробности, видимо, не были еще выработаны автором. Но не в них дело.

(Маковский 1955: 305)

Остановимся на этом месте и сделаем некоторые наблюдения. В рассказе С.К. Маковского привлекает внимание сообщение о том, что «повесть по замыслу состоит из двух частей более или менее одинакового размера»; в последующем эта информация, кажется, более не повторялась. При этом вторая часть существовала скорее в виде общего плана, без детализированной проработки.

С.К. Маковский не знает о каких-то рукописных материалах Иванова, относящихся к «продолжению» Повести, однако сообщает о том, что О.А. Шор «всё доверенное ей поэтом... для памяти записывала». Это ставит перед исследователями творческого наследия Иванова новую задачу: найти записи О.А. Шор, сделанные ею по горячим следам, непосредственно после разговоров с Вяч. Ивановым.

Примечательно, что в книге С.К. Маковского вообще нет сведений о том, что Вяч. Иванов завещал О.А. Шор завершить его Повесть. Речь идет только о желании Иванова, «чтобы когда-нибудь О.А. Шор схематически изложила окончание „Повести“». Вполне вероятно, что именно этого Вяч. Иванов и ожидал от О.А. Шор. В принципе можно также предположить, что О.А. Шор по каким-то причинам не сообщила С.К. Маковскому о предсмертной воле Вяч. Иванова либо, что она сообщила ему о ней, но он не посчитал нужным написать об этом в своей книге.

Продолжим цитировать рассказ С.К. Маковского:

«Повесть» предстояла Вячеславу Иванову как органическое целое. Сам поэт считал «Светомира» *трудом всей своей жизни*, — отдельные места (как, например, песенка героини в первой части) сложились еще двадцать лет тому; уже тогда рисовалась ему, хоть и смутно, последовательность событий, и если повесть не родилась раньше, то потому лишь, что Вячеслав Иванов долго не находил *формы выражения*. Пробовал — и стихами с рифмой, и белым стихом... Всё казалось не то. Лишь за рубежом обрел он желанную форму: прозаический сказ в духе, пожалуй, летописного сказания, с разделением на неравной длины строфы, которые соединяются в главы.

По наитию вдруг сложилось начало, и тогда всё дальнейшее естественно улеглось в слова <...><sup>50</sup>

Язык этого сказа — как видите — нельзя сказать, чтобы былинным был, народно-сказочным или церковным, или подражал языку какого-нибудь из памятников русской письменности. Нет — это язык свой, ивановский, хоть и народнозвучащий, с архаизмами, сокращенными прилагательными, иногда с богослужебными славянизмами. Встречаются в нем и «аки», и «токмо», и «допреж», и «зане» и пр., но тут колорит придают не столько эти ушедшие из обычного словаря слова и словечки, сколько ритмическая интонация фразы, по большей части короткой и с дактилическим окончанием, с прилагательными, следующими за существительными, с баюкающей, почти стихотворной певучестью.

Автор захотел придать этой напевной (сказительной) прозе строфной вид; каждая фраза начинается с красной строки и строфы снабжены (в последней редакции) порядковым номером, как в Евангелии. Невольно после каждой такой строфы останавливаешься, чтобы взять дыхание для следующей. Очень напомнило мне превосходное чтение О. А. Шор напевную речь сказительницы былин, которую мне довелось слышать еще в России, хотя в «Светомире» строфа поет едва-едва, а в былинном сказании одна и та же простейшая каденция ритмически однообразно повторяется с начала до конца. Впрочем, «Светомира» можно читать и как написанную в строку прозу...

«Повесть о Светомире-царевиче» — рассказанный миф о некоем государстве, о судьбе его княжеской династии в лице — сначала родителей Серафима-Светомира, затем его самого: в детстве, до первой его мнимой смерти и мнимого воскресения; затем — в годы отрочества, когда он был взят на воспитание неким пресвитером Индийской земли Иоанном, после чего скитался по миру до второй, подлинной, смерти, и наконец должен был он, Серафим-Светомир, просиять после второго, чудесного воскресения в образе Царь-Девы и утвердить свое благословенное царствие.

<sup>50</sup> С.К. Маковский приводит первую главку Повести (I,1,1–8) и далее продолжает свои рассуждения.

Имена героев, — многие сочинены по образу сказочно-народных, как Володарь, Боривой, Горислава, Отрада, Радослава и т. д., — придают рассказу характер традиционнорусский. Это впечатление еще усиливается от ссылок на всякие события, войны с нехристями, княжеские междуусобия, как бы заимствованные из «Слова о полку Игореве» или из житий святых и занесенных к нам легенд, приобретших фольклорный отпечаток. Но о каком-либо уподоблении этого мифического царства и его судеб — России, русской истории, говорить не приходится. Русская вековая действительность — только смутный, художественно-вдохновительный фон, хотя местами и чудятся намеки на русскую, очень русскую историческую канву. Смысл повести — общечеловеческий и, может быть, эсхатологический, насколько дозволено судить о «Светомире», не имея перед глазами всего текста. Его символика охватывает будущность всего человечества на апокалиптической «новой земле». Католик Вячеслав Иванов в конце своего религиозного пути пришел к социальной мистике Иоанновых пророчеств, небо низошло на землю и воскресший из мертвых Светомир, сказочный Царь-Девница, — завершение сложного универсального мифа.

Вот развитие этого мифа...

(Маковский 1955: 298–301; курсив С.К. Маковского)

Далее на 4-х с половиной страницах С.К. Маковский пересказывает содержание пяти книг Повести и, наконец, доходит до того места, на котором Иванов остановился:

Рукопись обрывается на середине Иоаннова письма. Остальное вспоминаю со слов О. А. Шор, поневоле очень кратко, может быть и не всегда с безукоризненной точностью.

Еще до коронования Владаря прекрасная Зоя стала кружить ему голову, в то время как Отрада, тяжело переживавшая убожество сына-царевича, после смерти второго ребенка (дочери) всё больше думала о монастыре.

Во время процессии коронования Светомир стоял у окна терема, рядом с неразлучным молочным братом своим, и узнав во главе шествия мать, бросился к ней навстречу через окно, не сознавая разделявшего их пространства. С ним,

удерживая его от падения, упал и брат-охранитель, прикрыв его своим телом. Оба остались недвижимыми на земле, но погиб-то лишь молочный брат; сам Светомир, на него упавши, только надолго чувств лишился; все подумали, однако, что убиты оба, и обоих похоронили. Один Парфений-монах догадался, что Светомир жив, и вывел его ночью из гробницы. А Серафим не только ожил, но от толчка при падении вдруг выправился и всё разуметь стал. И решил Парфений отправить мальчика на обучение к мудрейшему Иоанну, в далекой Индии пресвитеру.

В рукописном виде имеется еще длинное письмо этого баснословного пресвитера к Владарю, с очень примечательными мудрствованиями, написанное в духе старинных русских грамот, но о жизни Серафима под опекой этого таинственного иерарха ни слова не сохранилось.

По рассказу О. А. Шор, — после отправления сына в Индию Отрада сейчас же постриглась и вскоре умерла, а Владарь много позднее вступил в брак с молодой вдовой, бывшей византийской царицей Зоей, и продолжал свои ратные подвиги. Время шло, рос Серафим и мужал вдали от родины, и было ему в некий день свыше указано вернуться и ждать у родной криницы свершения Егорьева чуда. Так и сделал Серафим, и когда пришел к кринице, ударила в дерево молния и расщепила его и повалила, а на месте его увидел царевич Егорьеву стрелу. Владение этой стрелой давало ему всемогущество: что ни пожелает — всё исполнится. Но одновременно получил он и пророческий дар — видеть заранее всё, что за собой повлечет осуществление желания.

И каждый раз так горестны были, в этих пророческих образах, последствия осуществленных желаний, что никак не мог Серафим согласиться ни с одним.

Тогда началось его странствование по белу свету и встречи в заморских даях с разными мудрецами. Всех пытал он о том, как использовать ему великую власть от стрелы Егория? Никто ответить не мог. Скорбел Серафим и продолжал свое странствие, пока не нашел убежища в монастыре уединенном на острой, у моря, горе и стал там жить послушником... И вот видит однажды: по морю ладья плывет, Богородица в лодке стоит, а за Нею видны Горислава и Отрада. Тут умилился Серафим и, обратясь к Богородице с горячей

молитвой, отдал Ей в руки стрелу Егория. Но стрела была поручена Егорием ему, Серафиму-Светомиру, и не вправе был он отдать ее самовольно никому, ниже самой Царице Небесной. И, оставшись на земле без всякой воли и силы, он умер – на сей раз уж настоящей смертью и в хрустальном гробу положен был в храме (о чем и пророчествовала колыбельная Отрады).

Но и эта вторая смерть оказалась не окончательной. Воскрес Серафим-Светомир – в преображенном виде, в образе Царь-Девы, владыки праведного, умудренного ведением потустороннего мира, и просияло его государствование на очищенной от зла земле...

Мне представляется, что самым увлекательным в этих ненаписанных главах оказался бы рассказ о встречах Светомира с мудрецами, в поисках случая сказать, пользуясь всемогуществом стрелы Егория: да будет так! Ведь это почти тема Фауста: «Остановись, мгновение!» Что касается заключительной части, то вероятно она вылилась бы в попытку символического описания того «рая на земле», который в конечном счете является осуществлением социальной мечты не только в безбожном, но и в мистическом «плане».

(Там же: 305–307)

В заключительной части своего очерка С.К. Маковский размышляет об идее «Тысячелетнего царства» и образе Царь-Девы, привлекая стихотворение Я.П. Полонского «Царь-Девы» и комментарии к нему В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова. С.К. Маковский, в частности, отмечает:

Что касается самого образа Царь-Девы – то это вопрос сложный, требующий для своего выяснения исторического, филологического и философского углубления, со ссылками на теоретические труды Вячеслава Иванова, – их я не касаюсь. Во всяком случае, между понятием «вечной женственности» у Гёте и хотя бы Владимира Соловьева – разница существенная. К кому из них ближе Вячеслав Иванов? <...> Вячеслав Иванов, мне думается, только конкретизировал это мистическое понятие, придав Царь-Деве образ Правителя на преображенной земле.

(Там же: 308–310)

В версии С.К. Маковского «воскрес Серафим-Светомир — в преображенном виде, в образе Царь-Девы»; Вячеслав Иванов придал «Царь-Девы образ Правителя на преображенной земле». Такое развитие событий предсказано в Повести в словах Симона Хорса Владарю: «А наследник твой еще и во гроб спрячется от стрелы Егорьевой, ему в удел назначенной, она и в гробу его достигнет и из гроба воздвигнет; аще и Кефер отринет, сама Дева Света венец свой на себя наденет и в него вселится и во образе Белого Царя Царь-Дева восцарствует над всею землею» (III,10,16).

Таким образом, С.К. Маковский зафиксировал такую версию сюжета, которая отличается от версии, воплощенной в «продолжении» О.А. Шор, и, по-видимому, более близка авторскому замыслу.

#### Оценки «продолжения» Повести в критической литературе

В литературе, посвященной Повести, можно выделить две основные оценки «продолжения», написанного О.А. Шор. Суть первой в том, что «продолжение» написано в соответствии с замыслом Иванова, на основе его предварительных материалов и бесед с О.А. Шор, и хотя этот текст написан не Вяч. Ивановым, он отражает в целом его авторскую волю. Суть второй оценки в том, что «продолжение», хотя оно и опирается на общий замысел Вяч. Иванова, является в целом плодом творчества О.А. Шор и к нему следует относиться с большой осторожностью.

Первые отзывы о Повести и ее «продолжении» исходили от людей, которые были лично знакомы с О.А. Шор и оценивали ее вклад в издание Повести и работу над ее «продолжением» в высшей степени позитивно. Например, Е.А. Климов в своей статье, написанной еще до публикации 1-го тома собрания сочинений Вяч. Иванова, сообщал: «Роман называется „Повесть о Светомире царевице“, и Иванов подчеркивал, что считает его главным делом своей жизни. Но закончить роман ему не удалось; он успел написать лишь пять из намеченных двенадцати книг, причем они составляют фактически только предысторию всего повествования. Заканчивала „повесть“ уже О.А. Шор, посвятив



на это целых пятнадцать лет труда и написав четыре большие книги. Сделать это она решилась потому, что Иванов часто и подробно обсуждал роман с ней в течение работы над ним. И еще задолго до смерти он разработал весь план повествования. Этого плана О.А. Шор строго и придерживалась, используя вдобавок свое великолепное знание всего творчества Иванова» (Климов 1972: 163).

В этом отзыве намечены основные мотивы, с которыми мы неоднократно встретимся позднее: 5 книг Повести, написанные Ивановым, «составляют фактически только предысторию всего повествования»; Иванову закончить роман не удалось, и этот труд взяла на себя О.А. Шор, которая строго придерживалась плана, разработанного Ивановым, ни в чем от него не отступая.

Аналогичным образом Б. Филиппов в своем отзыве на 1-й том собрания сочинений Иванова писал, что О.А. Шор закончила Повесть «чрезвычайно корректно и талантливо» (Филиппов 1981: 68).

Первая оценка (условно назовем ее «апологетической») опирается на высказывания самой О.А. Шор, согласно которым она пользовалась какими-то рукописными материалами Иванова и его источниками, а кроме того, поэт каким-то таинственным образом «помогал» ей писать «продолжение» Повести. Так, например, в предисловии к публикации переписки Вяч. Иванова и О.А. Шор А.А. Кондюрина отмечает: «Удивительный пример „сотворчества“ <поэта и О.А. Шор> — это „Светомир“. С самого начала Шор ощущает себя причастной мистическим образом к его созданию и в какой-то мере приобщается к разработке сюжета. Именно потому, что она была посвящена в замысел „Светомира“, после смерти Иванова она принимает на себя обязательство исполнить его завещание — завершить книгу» (Иванов — Шор 2001: 158–159).

Данная оценка прослеживается также в статье Н.К. Гея «Именное поле „Повести о Светомире“ Вячеслава Иванова». Сначала автор отмечает, что О.А. Шор сыграла «исключительную роль в жизни писателя, в его работе над Сказанием и в посмертной судьбе этого произведения» (Гей 2003: 221). Творческую историю Повести Н.К. Гей излагает, целиком основываясь на «Введении» О.А. Шор к 1-му тому

брюссельского собрания сочинений (там же: 224–225); публикация Г.В. Обатнина, в которой сообщается о раннем замысле произведения, исследователю осталась неизвестной (Обатнин 1994: 32–34)<sup>51</sup>. О «продолжении» Повести Н.К. Гей пишет: «Оставшиеся недоработанными четыре последние книги реставрировались и дописывались по черновикам, наброскам и наметкам умершего автора и, естественно, без сохранения строфически-ритмо-стилевого интонирования, уникального, писателем для себя найденного, канона классической пробы» (Гей 2003: 226).

Если сама О.А. Шор писала о «разбросанных листочках» и «зачеркнутых страницах», доставшихся ей в наследство от Вяч. Иванова, то в воображении Н.К. Гея возникают уже некие «черновики, наброски и наметки умершего автора», а сама работа предстает как «реставрация и дописывание» как бы уже существующего, но не вполне доработанного текста. У читателя может создаться впечатление, что «продолжение» О.А. Шор — это тоже текст Вяч. Иванова, но только без его формальных особенностей. В соответствии с этим Н.К. Гей приводит в своей статье многочисленные цитаты из «продолжения» О.А. Шор, никак не оговаривая того, что они написаны не Вяч. Ивановым, а другим автором (там же: 231,241,242,247 и др.).

Сходным образом цитирует «продолжение» Повести как текст Вяч. Иванова и Т.А. Кошемчук (Кошемчук 2006: 636), которая даже утверждает: «...развивая сюжет Вяч. Иванова, О. Дешарт в своем безусловно талантливом продолжении выдерживает дух творения Вяч. Иванова, при этом углубляя некоторые аспекты его тем в христианском отношении» (Кошемчук 2006: 635, прим. 91). Таким образом, текст О.А. Шор в каком-то отношении оказывается даже более совершенным, чем текст самого Иванова.

Другая оценка (условно говоря, критическая) характерна, например, для работы Томаса Венцловы, который пишет: «...как известно, „Повесть“ не завершена. Та ее часть, которую Иванов успел написать, излагает лишь самое на-

<sup>51</sup> Аналогичным образом ранний замысел Повести остался неизвестным М.Ю. Стояновскому, который описывает историю создания Повести, полностью основываясь на «легендарной» версии О.А. Шор (Стояновский 2000: 48–49).

чало жития Светомира, точнее, его предысторию — юность и воцарение его отца Лазаря, прозванного Владарем. <...> Правда, „Повесть“ была дописана Ольгой Александровной Шор (Дешарт), и есть все основания полагать, что на сюжетном уровне замысел автора воплощен с достаточной точностью. Однако Ольга Шор — писатель иного типа и иного масштаба, чем Вячеслав Иванов. Ее текст — отдельное произведение, которое следует судить согласно его собственной манере и закону. Первые пять книг дают в сущности достаточно материала для понимания „Повести“ как целого: мы будем обращаться ко второй части „Повести“ (книгам VI–IX) только в тех сравнительно немногочисленных случаях, когда ее сюжетный материал проясняет ивановскую мысль и его принципы обращения с мифом» (Венцлова 1988: 29).

Сходной точки зрения, по-видимому, придерживается В.Б. Микушевич, который подчеркивает стилистические различия Повести и ее «продолжения»: «...прозой в строгом смысле слова являются лишь завершающие книги повествования, реконструированные Ольгой Дешарт. Признавая жертвенную добросовестность О. Дешарт, поднимающуюся до подвига, не могу не подчеркнуть, что ее реконструкция в стилистическом отношении существенно отличается от первых пяти книг, написанных самим Вячеславом Ивановым, что признает и сама О. Дешарт» (Микушевич 2002: 19). Впрочем, эти наблюдения не мешают В.Б. Микушевичу цитировать «продолжение» О.А. Дешарт как текст самого Иванова (там же: 22–23).

Очевидно, что «апологетическая» тенденция восходит к «Введению» О.А. Шор к 1-му тому брюссельского собрания сочинений и в целом к тому, как воспринимали ситуацию с «продолжением» Повести сама О.А. Шор, сын поэта Дмитрий и люди, с которыми они лично общались или состояли в переписке. Здесь подчеркивается особая духовная и интеллектуальная близость О.А. Шор к Вяч. Иванову, ее причастность к замыслу Повести на ранних этапах работы над ней поэта, тот факт, что Вяч. Иванов завещал О.А. Шор «дописать» его Повесть и, может быть, даже каким-то образом помогать ей сделать это. Повесть оценивается как духовное завещание поэта, а ее «продолжение» — как фиксация той части этого

«завещания», которую поэт сформулировал устно и в черновых материалах, но не успел зафиксировать на бумаге.

Вторая тенденция характерна для тех исследователей Повести, которые, по-видимому, вообще мало интересуются семейными и дружескими отношениями Вяч. Иванова, а текст Повести и ее «продолжения» рассматривают исключительно как литературные произведения.

Между тем такая ситуация, когда текст О.А. Шор отождествляется с текстом самого Иванова, чревата многочисленными проблемами. Во-первых, Вяч. Иванову приписывается текст, которого он не писал. Во-вторых, на основе чужого текста делаются выводы о творчестве Вяч. Иванова.

Например, М.Н. Громов в статье «Софийные мотивы в творчестве Вячеслава Иванова» приводит из 9-й книги Повести диалог между старцем Анастасием и царевичем Светомиром об иконах Софии Премудрости Божией так, как будто это текст самого Иванова (СС I,479–480; Громов 2002: 26–27). Между тем нетрудно заметить, что О.А. Шор использовала в данном случае главу «София» из книги П.А. Флоренского «Столп и утверждение истины» и довольно близко к тексту ее изложила (Флоренский 1914: 350,370 и др.). Таким образом, по существу Иванову приписываются наблюдения П.А. Флоренского! При всей близости этих мыслителей вряд ли оправдано производить подобные экстраполяции.

Сошлемся на ситуацию, которая произошла в 1998 г. при издании материалов VII международного симпозиума, посвященного Вяч. Иванову. В статье С.Н. Доценко «Между Святой Русью и „люцифирической“ Европой: петербургский миф в творчестве Вячеслава Иванова» приводился обширный фрагмент из «продолжения» О.А. Шор, который атрибутировался при этом Вяч. Иванову. К данному месту статьи в сборнике было помещено следующее редакционное примечание, автором которого был, по-видимому, С.С. Аверинцев: «Цитируемый текст не принадлежит Вяч. Иванову, не входит в авторскую часть *Повести о Светомире Царевиче* (завершающейся, как известно, книгой V, т. е. *Посланием Иоанна Пресвитера*) и довольно резко разнится по стилистике от ивановской прозы, как этого и желала автор текста — Ольга Шор-Дешарт («Под язык В.И. подделывать»

ся было бы совершенно нелепо и невозможно», СС I,223). В I томе брюссельского Собрания сочинений цитируемая с. 486, как и окружающие ее, даже выбором шрифта честно отделены от текстов, так сказать, „главного“ автора. По вере О. Шор, написанное ею родилось как плод ее диалогического общения с отлетевшей душой Вяч. Иванова (как сам он после кончины Л.Д. Зиновьевой-Аннибал верил в продолжение общения с ней); такая вера во всяком случае принадлежит другому *ordo*, нежели литературоведческая категория авторства, и не дает прав без оговорок цитировать пассаж о „красно-серых туманных громадах“ как ивановский» (редакционное примечание к статье: Доценко 1998: 149).

#### Соотношение Повести и ее «продолжения»

«Продолжение» О.А. Шор связано с Повестью Иванова главным образом на сюжетном уровне. При этом события, которые происходят в «продолжении», в значительной степени предопределяются теми событиями, которые уже произошли в самой Повести. Можно думать, что О.А. Шор внимательно изучила текст Иванова и отметила для себя те фрагменты, которые предполагают некое сюжетное развитие в будущем.

Так, например, в Повести имеются предсказания о будущем Светомира. В колыбельной Отрады рисуется картина того, как Светомир спит в хрустальном гробу с золотой стрелой, а потом просыпается и встает из гроба:

Промеж моря и моря остра гора,  
на полугоре Божий храм.  
Колыбель во храме хрустальная:  
я Пречистой тебя отдам.

Ты, светла сестра, ты, бела гора,  
в колыбелечку сон мани!  
Ты, свята пчела, золота стрела,  
во хрустальной с ним усни!

<...>

Как вернется во храм девья странница, –  
баю, сыне мой, тихо дремли! –  
Встанешь витязем в силе Егорьевой  
на обрадованье земли.

(III,4,2–3,7)

Сходные предсказания имеются и в других эпизодах Повести:

Помыслил в сердце Владарь: «умрет сын мой», и вдруг увидел в глубине кристалла, перед ним положена, гроб хрустальный и сына своего, не отрока, а юношу, в гробу лежащего со стрелю светлую в десной руке.

(IV, 14, 9)

1 Как некогда Симеон Управда, Божия суда взыскавший в сонном видении, так и Владарь ныне, видения вещего взыскатель, воды ключевой с молитвою испил из криницы Егорьевой и навзничь лег у ручья, руки на персях сложив крестом.

2 Но не слеплял вежд его сон и, жмурясь на сверканье текущих струй сквозь ресницы смеженные, мнил он видеть, как в кристалле оном, прозрачный гроб и юношу со стрелю светлую в гробу хрустальном.

(IV, 15, 1–2)

Именно это и происходит со Светомиром в «продолжении» О.А. Шор. Такое развитие сюжета, несомненно, предполагалось Ивановым.

Между Повестью и ее «продолжением» существуют многочисленные тематические переключки; Владарь и другие герои вспоминают о том, что было раньше, переоценивают это и т. д. О.А. Шор вводит в свой текст обширные цитаты из текста Иванова; например, Иоанн Пресвитер пересказывает обширный фрагмент из своего же Послания к Владарю (СС I, 411; ср. V,11: 2–17).

Ряд сцен «продолжения» переключается с аналогичными сценами Повести. Например, Симон Хорс в Повести дважды гадает Владарю, а в «продолжении» он гадает Светомиру. И отец, и сын отвергают его пророчества; в обоих случаях Симон Хорс уходит и просит сохранить его жилище нетронутым.

Сцена посвящения Светомира в «продолжении» почти повторяет сцену посвящения пресвитера Иоанна в 5-й книге Повести (СС I,414; ср. V,14,7–12). Если Иванов описывает чудесную реку Фисон, то Шор рассказывает о том, как ее перешли Светомир и его спутники (СС I,382–384). Таким образом, принцип «удвоения» ключевых сцен, характерный для ивановского текста, сохраняется и в тексте Шор.

Такие повторения одних и тех же ситуаций отчасти объясняются тем, что младшие герои Повести заново проживают жизнь своих старших родственников, которые как бы возрождаются в новом поколении. Например, обучение Светомира напоминает обучение Отрады, а поведение Радиславы воспроизводит поведение Гориславы.

Появление таких переключек может объясняться и тем, что О.А. Шор следовала прямым указаниям Вяч. Иванова, и тем, что она стремилась привнести в текст основные символы, значимые для Вяч. Иванова, и тем, что она глубоко погрузилась в художественный мир Повести и стремилась писать в духе ее первых книг. Все эти возможности, разумеется, не исключают, но взаимно дополняют друг друга.

Иногда О.А. Шор включает в «продолжение» отдельные выражения или целые цитаты из Повести. Приведем несколько примеров.

Табл. 1. Параллели между Повестью Вяч. Иванова и ее «продолжением», написанным О.А. Шор

<i>Повесть, кн. 1–5 (текст Иванова)</i>	<i>«Продолжение» Повести, кн. 6–9 (текст О.А. Шор)</i>
В темную тучу солнце рода нашего закатилось (I,16,18).	Без возврата солнце рода нашего закатилось (СС I, 373).
Ходит по всей земли Мати Божия, и рай первый окрест ее цветет; переди же едет всадник светлый: Георгий имя ему (V, 11,2).	...и лошадь всех блее и прекраснее, и Егорий храбрый на ней. Он едет, а за ним Матерь Божия идет (СС I,374).

<p>И дивились иною порой Лазарь и Василиса на речи ее &lt;Отрады&gt; замысловатые, будто и не детские (II,5,4).</p>	<p>Давно привык Радивой к не-детским ответам Светомира. Но случалось и ему удивляться (СС I,382).</p>
<p>8 Души не чаял князь Боровой в дочери единственной; возрастил ее в бранном быту степною наездницей, и поленицею ласково величал. 9 Подруг у Гориславы не бывало, одиночество ей не докучало: 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 (I,7,8–9).</p>	<p>И не дивилась царица, что Радислава ляжет бывало в лесу аль на лугу и долгие шепотом разговоры с землею ведет, что траву всякую без указки различает, вредная она или целебная, и сразу угадывает для какого недуга какое зелье пригодно. Любила Радислава на конях необузданных поленицею по бездорожью мчаться, любила песни петь неизвестные, какие сама слагала (СС I,407–408).</p>
<p>И вошла в покой отроковица светлая и пригожая, и глянули на Лазаря из ее очей светоносных, словно из далины далекой, из глубины глубокой, темные Гориславины очи (II,2,1).</p>	<p>Когда вышла Радислава и взглянула на Владаря очами темными, большими, Гореславиными — захолонуло в нем сердце (СС I,423).</p>
<p>11 В ответ вещун: “Ты сказал. Во славе Егорьевой паки его увидишь и венец твой восхощешь на голову его возложить; он же пройдет мимо. 12 И будет тяготеть венец твой на главе твоей, доколе не превратится в круг огненный; тогда призовешь сына твоего, и он снимет с тебя обруч палящий, и возложит на чело свое как венок весенний” (IV,14,11–12).</p>	<p>И представились памяти Владаревой храма, ныне замуравленная, и кристалл предсказательный; и чудилось, что слышит он слова вешуна: “Во славе Егорьевой паки его увидишь и венец твой восхощешь на главу его возложить; он же пройдет мимо”. И утешение вспомнил: “Призовешь сына твоего, и он снимет с тебя обруч палящий, и возложит на чело свое как венок весенний” (СС I,436).</p>

Так же как Вяч. Иванов, О.А. Шор вводит в состав своего текста стихи. Частично это те же стихи, которые имелись уже в первых книгах Повести: фрагменты духовного сти-



ха о Егории Храбром (СС I,373, 495), колыбельная Отрады (СС I, 376, 509–510), песня Отрады о Владычице Дебренской (СС I,493–494), ее же песня о рае (СС I,501), частично — другие стихи Иванова: «Чисты воды ключевые...» (СС I,393), «У меня ль, у Заряницы...» (СС I,415–416), «Стих о Святой Горе» (СС I,490–491), «Хваление духов благословляющих» (СС I,408–409), песня Виноградара (СС I,497–499).

О.А. Шор более подробно проговаривает символическое значение отдельных образов Повести, которое у Иванова дается скорее намеком и требует додумывания читателя. Например, Радислава говорит о Параскеве: «Параскева непременно тебе еще и другое сказывала. Ведь святая ее, с которой она — одно, сама крестных мук *Его* была свидетельницею; да и не свидетельницею только. Она — само течение, время Его умирания. Она — страстная Пятница — день Его смерти. Кто как не она помнит, какую ценою куплено искупление человека и какую мукою» (СС I,418; курсив О.А. Шор).

О.А. Шор как бы дорисовывает, дописывает то, что Иванов намечал скорее в виде эскиза. Например, картина, на которой Егорий сопровождает Богоматерь, сначала дополняется рассказом о том, что Богоматерь указывает на тех, кто принадлежит к ее роду, а потом, когда добавляются еще змей под ногами коня и царевна, превращается в изображение «Чуда св. Георгия о змие»:

И не стало боле старца; заливаается песнь Отрады, а он не слышит, а видит про что она поет: идет Матерь Божия, и, где ступает, там Рай. А подле Нее Апостол Иоанн с чертами Пресвитера. И молвит Дева Пресветлая: «И этот нашего рода». А впереди Нее Георгий на белом коне лес крестит, а под конем змий, копьем пронзенный, лежит; а поодаль царевна с чертами Радиславы. Егорий говорит, наставляет; а он рад бы слушать, да гул колоколов речь заглушает. Он силится ловить невнятные слова, и от натуги пробуждается.

(СС I,432)

В каком-то смысле «продолжение» О.А. Шор оказывается более «понятным» и удобным для идеологического или религиозного анализа, чем текст самого Вяч. Иванова.

Как и Вяч. Иванов, О.А. Шор вводила в текст большое число цитат из Нового Завета. При этом она пользовалась иным способом цитирования: О.А. Шор приводит точно довольно большие цитаты, выделяя их кавычками и указывая источник в примечаниях к тексту. Вяч. Иванов же, как правило, давал цитаты в своем пересказе, часто вставляя их в прямую речь персонажей Повести.

Текст пяти книг, написанных Ивановым, в значительной степени представляет собой лингвистический эксперимент; он выстроен филигранно именно с точки зрения языка. Естественно, что О.А. Шор не могла написать ничего сопоставимого, и в этом смысле ее отказ от стихоподобной прозы и архаизации языка был вполне оправданным. Однако результат этого творческого подвига оказался, на наш взгляд, довольно безрадостным: вместо яркого и образного текста Иванова в «продолжении» Повести мы видим довольно безликую прозу. В отдельных местах текст даже приобретает оттенок комизма, например, оборот «свободный доступ к телу», как нам кажется, не вполне уместен в следующем контексте: «До погребения надлежало, согласно обычаю, выставить на три дня тело царевича в открытом гробу для свободного доступа к нему народа» (СС I, 372).

Тематическое своеобразие «продолжения», написанного О.А. Шор, частично объясняется сменой главных персонажей: героями «продолжения» являются Светомир и Радислава, а не Владарь и Отрада, которые появляются только в нескольких эпизодах.

Бытовая, историческая и семейная линии Повести, по видимому, занимали О.А. Шор гораздо меньше, чем линия мистическая. Быть может, больше всего поражает в «продолжении» полное отсутствие сведений о родителях Владаря (особенно о его матери). Неизвестно даже, встретился ли Светомир со своим сводным братом и царицей Еленой, как отреагировал Светомир на известие о смерти Владаря, что стало с государством Владаря после его смерти.

Если текст Иванова достаточно динамичен и наполнен событиями, то в «продолжении» действие еще как-то присутствует в 6-й и 7-й книгах, но в 8-й и 9-й книгах практически совсем останавливается. Зато приводятся многостраничные разговоры, в которых обсуждаются богослов-

ские проблемы, биографии различных героев древности и средневековых легендарных персонажей.

8-я книга Повести сюжетно вообще не связана с основным действием; она включает главы, посвященные античным и средневековым персонажам: Филоклету, Александру Македонскому, рыцарям Круглого Стола, Симону Магу, апостолу Петру, св. Христофору. Светомир вступает в диалоги с героями древности и персонажами исторических и легендарных повествований, выслушивает их рассказы или полемизирует с ними.

В 9-й книге действие переносится в монастырь на Острой Горе. Реальным прообразом его является русский монастырь св. Пантелеймона на Афоне, однако в Повести этот локус имеет вполне условный характер. 9-я книга в основном посвящена видениям Светомира и его беседам с иноком Анастасием. В центральных главах 9-й книги говорится также о последних видениях Владаря и его смерти (гл. 5–9).

Можно предположить, что действие 2-й половины Повести должно было, по замыслу самого Иванова, значительно отличаться от действия первой части. В качестве параллели можно указать на наблюдения Иванова, касающиеся различий между первыми и вторыми частями знаменитых произведений Гете: «Это „Вильгельм Мейстер“ и „Фауст“; как роман, так и драма, или, точнее, некое лирико-драматическое действо, обнимающее, как старая мистерия, небо и землю, поделены тот и другая на две части, причем в каждой паре вторая часть не похожа на первую и представляет собой беспредельное, символическое расширение первой» («Гете на рубеже двух столетий», 1912; СС IV,148; см. также с. 150–151).

С.С. Аверинцев обратил внимание на параллелизм между судьбой Повести Вяч. Иванова и романа Новалиса «Гейнрих фон Офтердинген» и высказал следующее предположение: «Может быть, этому знатоку и любителю Новалиса <то есть Вяч. Иванову> сознательно или бессознательно припоминалось, как друзья немецкого романтика посмертно издали его „Гейнриха фон Офтердингена“, приложив перечень тем, которые по его замыслу должны были последовать» (Аверинцев 2002а: 119).

Как известно, роман Новалиса состоит из двух частей; первая из них («Ожидание») была закончена Новалисом, а вторая («Свершения»), была начата, но закончить ее поэт не успел. О том, каким был замысел Новалиса, известно из краткого пересказа Людвиг Тика. Быть может, желание Иванова заключалось в том, чтобы О.А. Шор сделала для его Повести то же, что сделал Людвиг Тик для романа Новалиса, то есть дала бы краткое изложение его замысла и тем самым спасла его для потомства. Отметим также, что первая часть «Гейнриха фон Офтердингена» завершается символической сказкой, которую по просьбе Гейнриха рассказывает Клингсор, предвосхищая то, о чем должно было говориться во второй части романа.

Повесть Вяч. ИВАНОВА:  
ПРОБЛЕМА ЗАВЕРШЕННОСТИ/НЕЗАВЕРШЕННОСТИ

Хотя Иванов не окончил работу над Повестью, те пять книг, которые он успел завершить, могут быть осмыслены как вполне законченное и самоценное произведение. К такой точке зрения подводят следующие соображения.

Главный герой первых четырех книг Повести, несомненно, Владарь, а не Светомир. Сюжетная линия, связанная с Владарем, имеет вполне законченный характер: она включает историю его болезни и выздоровления, любовь к Гориславе, а позднее — к Отраде, приход к власти, победы над врагами и венчание на царство.

Аналогичным образом завершенными выглядят и линии Гориславы и Отрады. Горислава удаляется в иной мир, оставив вместо себя Владарю свою дочь; Отрада проходит путь от буйного подростка до праведной жены и матери, которая живет интересами своего мужа и детей. Тема Светомира только намечена в 3-й и 4-й книгах; его характер должен был получить развитие впоследствии.

Повесть устроена таким образом, что и книги 1–2, и книги 3–4, и книги 1–4 в совокупности имеют относительно законченный характер, а книга 5-я вообще представляет собой самостоятельное произведение.

1-я книга начинается с рождения Владаря, а 2-я заканчивается предсказанием старца Парфения о рождении Светомира. В первых двух книгах Владарь проходит мистическую инициацию: сначала он погружается в многолетний сон, подобный смерти, а потом «воскресает», женится на Отраде и становится великим государем. Горислава умирает в первой книге, а во второй появляется ее дочь Отрада, которая станет женой Владаря и матерью Светомира. Государство, которое сначала погружено в хаос политической раздробленности и беззащитно перед врагами, в конце 2-й книги одерживает победу над кочевниками и получает нового сильного государя. Таким образом, и линия государственная, и линии главных героев — Лазаря и Гориславы — прочерчивают в первых двух книгах вполне завершенные траектории. Кстати, сам Вяч. Иванов отмечал, что первые две книги имеют относительно законченный характер, и предполагал издать их отдельно в переводе на немецкий язык (см. выше, с. 42–43). Характерно, что после завершения этих книг Вяч. Иванов на несколько лет фактически приостановил свою работу над Повестью.

Книга 3-я начинается с рождения Светомира, а 4-я заканчивается приездом посольства из Белой Индии, с которым в будущем Светомир отправится в страну пресвитера Иоанна. Действие этих книг переносится в столицу государства. На первый план выходят взаимоотношения с Царьградом, из которого сначала прибывает посольство, а потом и изгнанные Радивой с императрицей Еленой. Владарь укрепляет свою власть и после падения Царьграда венчается на царство. Светомир проходит путь от новорожденного ребенка до странного отрока, похожего на юродивого или князя Мышкина. После покушения на Светомира и разговора с Радивоем Владарь принимает решение отправить Светомира в Белую Индию. Таким образом, и в этом случае текст имеет относительно законченный характер.

На протяжении четырех книг неоднократно возникают «закольцованные» композиционные структуры, которые скрепляют повествование. Так, например, перед двумя разными битвами к Владарю являются два всадника, посланные ему на помощь старцем Парфением. Симон Хорс дважды гадает Владарю. Дважды прибывают гости из Царьграда.

Пятая книга представляет собой вставное «Послание Иоанна Пресвитера». Оно вообще не связано прямо с основным действием Повести и отличается от остального текста и с точки зрения стиля, и по своему содержанию. Послание написано особым архаизированным языком. Частично оно посвящено описанию Белой Индии, а частично — жизненной истории пресвитера Иоанна. Таким образом, и место действия, и персонажи в 5-й книге иные, чем в предыдущих четырех. В одной из последних глав 5-й книги излагается миф о Богородице, апостоле Иоанне и св. Георгии.

Из 5-й книги читатель узнает эзотерический миф, который объясняет появление Егория и его чудесной стрелы в славянской земле, а также ставит все, что в ней происходит, в перспективу Священной истории. Таким образом, конец 5-й книги «закольцован» композиционно с началом Повести (см. ниже, с. 380–386).

Текст, который создавался Ивановым, имеет профетический характер и в значительной мере открыт в будущее. Он вовсе не обязательно требует, чтобы все намеченные линии получили продолжение, все пророчества сбылись и все концы связались друг с другом. Такая открытая структура, которая может домысливаться читателем, с определенной точки зрения привлекательнее, чем тот вариант продолжения, который написала О.А. Шор. В качестве параллели можно привести другие литературные произведения, которые не имеют сюжетного завершения, но при этом воспринимаются как вполне законченные, например «Евгений Онегин» А.С. Пушкина или первый том «Мертвых душ» Н.В. Гоголя.

Кстати, и «продолжение» Повести, написанное О.А. Шор, фактически не окончено. Напомним, что в конце 9-й книги Светомир пробуждается от сна в стеклянном гробу, но о том, что будет с ним дальше, вернется ли он в свою страну и т. д., читатель так и не узнает.

По нашему мнению, Повесть вообще не нуждается в каком-либо продолжении, в том числе и в том, которое написала О.А. Шор. К сходному наблюдению, кстати, пришел и Т. Венцлова: «Мифические символы в „Повести“, постоянно вступающая в новые и новые связи, создают бесконечно меняющийся контур, как в многомерном калейдоскопе. По мысли Иванова, их окончательный смысл не может быть высказан человече-

ским (и, вероятно, даже ангельским) языком; окончательное состояние мира „Повести“ выходит за пределы всякого опыта. Именно поэтому „Повесть о Светомире царевиче“ обладает единственным в своем роде литературным статусом. Она закончена — и не закончена; необходимо должна быть завершена — и завершена быть не может» (Венцлова 1988: 247).

Процитируем также слова С.С. Аверинцева из предисловия к сборнику сочинений Иванова «Лики и личины России»: «Работа Вячеслава Иванова над повестью была остановлена его кончиной; по его предсмертному распоряжению О.А. Шор [Дешарт] написала продолжение, в этом издании опущенное. Однако в некотором существенном смысле повесть и не могла быть дописана, то есть доведена до некоего замыкания сюжета: ее сюжет слишком эсхатологичен» (Аверинцев 1995: 24).

Практический вопрос заключается в том, следует ли издавать «продолжение» О.А. Шор вместе с Повестью Иванова, и если следует, то в каком именно виде. Думается, что здесь не может быть однозначного рецепта. Единственное, что вызывает категорический протест, — это публикация Повести Иванова и «продолжения» О.А. Шор как единого произведения, принадлежащего одному автору.

В то же время было бы неправильно совсем игнорировать текст О.А. Шор, хотя бы в силу того, что он написан человеком, который был знаком с планами Иванова и многократно обсуждал их с автором. Кроме того, «продолжение» О.А. Шор уже стало фактом восприятия самой Повести.

В связи с этим мы допускаем обе возможности: и то, что «продолжение» О.А. Шор будет опубликовано вместе с текстом Иванова, и то, что текст Иванова будет опубликован самостоятельно, без этого «продолжения».

## 1.4. ПРОБЛЕМА ЖАНРА ПОВЕСТИ

### ЗАГЛАВИЕ ПОВЕСТИ И ПРОБЛЕМА ЕЕ ЖАНРА

**К**ак известно, Вяч. Иванов назвал свое произведение «Повесть о Светомире царевиче. Сказание старца-инока». Здесь имеются два жанровых определения: «повесть» и

«сказание», а также указание на «старца-инока» как условную фигуру повествователя.

Заглавие «Повесть о Светомире царевиче» стилизовано в духе названий русских переводных произведений XVII в.: «Повесть о царе Аггее», «Повесть о царевне Персике», «Повесть о Валтасаре королевиче». Среди произведений, к которым обращался Вяч. Иванов при работе над текстом, имеются и такие, в названия которых также входит слово «повесть»: «Повесть временных лет», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Повесть о житии Александра Невского», «Повесть о Куликовской битве», переводная «Повесть о Варлааме и Иоасафе».

Жанровое обозначение Повести имеет также параллель в «Слове о полку Игореве», в тексте которого встречаются слова «повесть» и «песнь». Начало произведения Вяч. Иванова: «*Зачинается повесть* о Светомире царевиче...» (I,1,1) явно отсылает к «Слову о полку Игореве»: «Не лѣпо ли ны бяшетъ, братіе, *начяти* старыми словесы трудныхъ *повѣстій* о пълку Игоревѣ, Игоря Святъславлича? <...> *Почнемъ* же, братіе, *повѣсть* сію отъ стараго Владимира до нынѣшняго Игоря...» (Историческая песнь... 1800: 1,5)<sup>52</sup>. В статье о «Слове о полку Игореве» Иванов писал: «Автор начинает с обращения, напоминающего проповедь: „Не пристало ли нам, братья...“, с самого начала отказываясь от устаревшего обычая восхвалять военные подвиги в песнях, а не в хвалебных речах» (Ivanov 1937: 662).

Слово «повесть» несколько раз фигурирует в тексте; например, Лазарь читает своей матери Василисе «про Давида-царя *повесть* свою излюбленную» (I,20,5). В другой раз Лазарь с Отрадой читают вместе «об изгнании праотцов из вертограда едемского *повесть*» (II,6,1). Таким образом, в тексте слово «повесть» употребляется в достаточно широком смысле.

Слово «сказание» тоже встречается в названиях древнерусских произведений, которые входят в интертекстуальный фон Повести: «Сказание о Вавилонском царстве», «Сказание о Мамаевом побоище», «Сказания о Максиме

<sup>52</sup> Здесь и далее курсив в цитатах мой (А.Т.) за исключением специально оговоренных случаев.



Греке». Для понимания жанрового характера Повести важны слова старца, сказанные Иоанну пресвитеру: «Вонми, сыне, слову новому, и поведанное в сердце соблюди. Достоит бо тебе и сказание знаменательное слышати, еже о начале и кончине царства сего велию в прообразах возвещает тайну» (V,11,1). Данное суждение дает ключ к пониманию Повести в целом: это не просто «сказание», но «сказание знаменательное», которое «велию в прообразах возвещает тайну» и тем самым требует для своего понимания особого толкования.

Определение жанра произведения как «сказания» вызывает ассоциацию со словами Пимена из пушкинского «Бориса Годунова»: «Еще одно, последнее сказанье — / И летопись окончена моя...» (Пушкин 1948: 17)<sup>53</sup>. Слово сочетание «старец-инок» также вызывает в памяти образ пушкинского Пимена, о котором Вяч. Иванов писал в статье «Два маяка: Роман в стихах» (1937): «В работе над „Борисом Годуновым“ найден идеал Пимена. Заметка на полях в черновой рукописи сцены между летописцем и Григорием: „приближаюсь к тому времени, когда перестало земное быть для меня занимательным“<sup>54</sup> — согласуется, как бы мы ее ни толковали, с тогдашним умонастроением поэта, впервые познающего — и именно через создание Пимена — красоту духовного трезвения и смиренномудрой отрешенности» (Иванов 1995: 236)<sup>55</sup>.

Мила Стойнич высказала интересные соображения о словах «повесть» и «сказание» в названии произведения Вяч. Иванова: «В этих двух жанровых определениях сочетаются реалистическое, конкретно-историческое и сказочное начала, то есть общеизвестная истина сочетается с личным видением и опытом, объективное с субъективным. С другой стороны, форма повести указывает на художественную переделку фактов в ее составе, в то время как „сказание“ таит в себе и некоторые элементы личного духовного или конкретного опыта, своеобразную документальность. Обе

<sup>53</sup> См. также слова Пимена: «Сей повестью плачевной заключу / Я летопись мою...» (Пушкин 1948: 22).

<sup>54</sup> См.: (Пушкин 1948: 288).

<sup>55</sup> Образа Пимена Иванов касается также в статье «О „Цыганах“ Пушкина» (СС IV,304).

же эти формы, и „повесть“, и, тем более, „сказание“, непосредственно свидетельствуют о связи этого произведения со средневековой русской литературой, иными словами, они воспроизводят самые старинные жанры русской средневековой прозы» (Стойнич 1988: 156).

По мнению М.Ю. Стояновского, Повесть «явно в своей жанровой ориентации не опирается на современные понятия повести, сказания или романа. <...> „Повесть“ здесь отсылает скорее к „Повести временных лет“, тексту, который выходит за рамки летописного свода и вбирает в себя дописьменную историю: предание, сказания... <...> Вообще же понятие „повесть“ в средневековой литературе было достаточно широким и охватывало большое количество самых разнообразных памятников...» (Стояновский 2000: 46).

#### ЖАНР ПОВЕСТИ В ОТЗЫВАХ Вяч. ИВАНОВА И ЕГО СОВРЕМЕННИКОВ

В процитированном выше письме от 10.06.1930 к Бернту фон Гейзелеру Вяч. Иванов предлагает первую главу Повести в качестве образца произведения «как по форме, так и по содержанию *абсолютно нового, стилизованного под средневековье романа-легенды и жития святых*» (Поджи 2008: 693; пер. с нем.; см. выше, с. 43). 1 октября 1946 г. Вяч. Иванов писал С.М. Баура о том, что спешит «закончить длинную повесть в средневековом стиле (I am hastening to complete a long narrative in mediaeval style)... *житие* мощного царя и его святого сына, рассказанное набожным монахом на языке древних русских хроник и легенд (miraculous vita of a mighty tzar and his holy son, told by a pious monk in the language of the ancient Russian chronicles and legends)» (Дэвидсон 2003: 141, прим. 40 на с. 146).

В письме к Папе Пию XI от 20 января 1938 г. ректор Руссикума о. Филипп де Режиц отзывается о работе Вяч. Иванова, вероятно, основываясь на собственных суждениях последнего: «Он бы хотел опубликовать произведение, в котором *в форме повести или романа* он раскрыл бы свою концепцию жизни и религии и которое стало бы его духовным завещанием, проистекающим из автобиографии» (Символ 2008: 693–694; оригинал на итал.).

Упомянув Повесть в стихах из «Римского дневника 1944 года», Иванов именовал ее «старинной»<sup>56</sup> («Лихуя, топчет спелый грозд...»; СС III,628) или «баснословием» («Прощай, лирический мой Год!»; СС III,643). В своих письмах Иванов называет Повесть ее домашним прозвищем «Ахиunea» или «Романом о стреле» (см. выше, с. 39–40, 43–44).

Дочь поэта Лидия в своих воспоминаниях именуется Повесть «романом», например, она пишет: «Все мысли, вся работа до самого последнего дня жизни были направлены на „Повесть о Светомире царевиче“. <...> Вячеслав охотно разговаривал о своем *романе* также с близкими и даже далекими друзьями» (Иванова 1992: 287). «Романом» называет Повесть и О.А. Шор в своем «Введении» к 1-му тому брусельского собрания сочинений Иванова (Дешарт 1971: 221).

Аналогичным образом в 1994 г. характеризовал Повесть и Д.В. Иванов в диалогах с Рафаэлем Обером и Урсом Гфеллером. На вопрос о том, стоит ли Повесть особняком в творчестве Иванова, Димитрий Вячеславович отвечал: «Да. Во-первых, это *роман*. Следовательно, там есть действие, события, которые развиваются: любовь, свадьба, битвы, необыкновенное путешествие в легендарную страну, белую Индию, в удивительном стиле описанную автором в письме Иоанна Пресвитера... Это сочинение нисколько не умозрительное. Затем пространные размышления о судьбе России на важнейших этапах ее истории: татарское иго, борьба между сильнейшими феодалами и царем — все это там есть, во всяком случае в замысле. Вместе с тем это размышления о человечестве. Там есть важный духовный, мистический план: страну спасает сын князя Володара, Светомир, который, в силу последовательного духовного восхождения, достигает самых высоких вершин мистического знания» (Обер, Гфеллер 1999: 113).

Далее Д.В. Иванов отмечал в Повести эсхатологические и сказочные мотивы и то, что она в целом имеет не реалистический характер: «Дело в том, что он всё рассматривает в эсхатологическом плане: он описывает реальность, уже воплотившуюся в ином мире, устроенном не так, как наш. Это произведение не реалистическое. В нем происходят

<sup>56</sup> *Старина* — народное название былины.

чудеса, начиная с волшебной стрелы, которой владеет Светомир. Сказочный характер этого текста позволяет выдвинуть целый ряд проблем» (Обер, Гфеллер 1999: 115).

Судя по диалогу Вяч. Иванова с О.А. Шор, приведенному мемуаристкой, «сказание старца-инока» могло представляться поэту своеобразной летописью, хотя справедливости ради нужно отметить, что слово «летописец» произносит все же сама О.А. Шор, а не Иванов. Напомним еще раз этот фрагмент диалога: «Двадцать восьмого сентября утром В.И. сказал мне весело и смущенно: „Я начал писать“. И прибавил после короткого молчания: „Это — проза“. — „Проза?!“ <...> — „Да, проза особая, а все же проза; в этом-то и разгадка. Повесть о Светомире Царевиче рассказывает келейник... Сказанье старца-инока...“ <...> — „Летописец?“ — „Пожалуй“. В.И. задумался: — „Может быть, он и не один...“» (Дешарт 1971: 221).

Слова Иванова (если они точно переданы О.А. Шор) могли быть навеяны той реальной практикой составления и переписывания летописей, которая точно описана в монологе Пимена из пушкинского «Бориса Годунова»:

...Когда-нибудь монах трудолюбивый  
Найдет мой труд усердный, безымянный,  
Засветит он, как я, свою лампаду —  
И, пыль веков от хартий отряхнув,  
Правдивые сказанья перепишет,  
Да ведают потомки православных  
Земли родной минувшую судьбу...

(Пушкин 1948: 17)

О.А. Шор говорит о летописной форме в связи со своей работой над «продолжением» Повести: «...форма летописи подсказывала решение: другой век, другой летописец» (Дешарт 1971: 223); «Разумеется, „Повесть о Светомире царевиче“, как все *летописи*, написана была не одним монахом, а многими затворниками в разные, быть может, далекие друг от друга года» (СС I,496).

В беседах с Рафаэлем Обером и Урсом Гфеллером Д.В. Иванов также уподобляет работу Иванова над Повестью труду схимника-монаха: «...он начал работать

над этим романом в 1928 году, то есть перешагнув за шестой десяток. Работал годы и годы, правил, откладывал в сторону, вновь брался за перо. Это труд схимника. Кстати, рассказ в основном и ведется от лица монаха» (Обер, Гфеллер 1999: 114). По-видимому, уподобление Иванова монаху, а его работы над Повестью — монашескому труду над летописью являлось частью семейной легенды, восходившей к автохарактеристикам самого Иванова.

#### Суждения исследователей о жанре Повести

С.С. Аверинцев подчеркивал оригинальность Повести и называл ее «прозаическим эпосом» (Аверинцев 2002а: 114–115; см. также: Аверинцев 2008а:18).

Развернутую жанровую характеристику Повести дает Т. Венцлова. Он отмечает, что жанрово-стилистический уровень сильнее всего ощутим в Повести: «„Особая проза“ Иванова поражает воображение: пожалуй, это 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 („Может быть, он и не один...“»)» (Венцлова 1988: 27–28).

Т. Венцлова пишет о смысловой многослойности Повести и ставит ее в один ряд с другими неомифологическими произведениями XX в.: «В зависимости от установки читателя она может быть понята как сказка, приключенческая эпопея, квазиисторический роман или богословский трактат. Ее можно отнести к характерным для нашего времени образцам неомифологического искусства; но она сопоставима скорее не с „антимифами“ Джойса и Кафки, а с „Иосифом и его братьями“ Томаса Манна или „Паломничеством в Страну Востока“ Германа Гессе — то есть с книгами постмодернистского, конструктивного, синтезирующего склада» (Венцлова 1988: 28).

Суждения по интересующему нас вопросу имеются в статье Милы Стойнич «„Повесть о Светомире царевиче“: попытка определения жанра» (1988). Исследовательница отмечает, что символисты «стремились к синтезу всех искусств, причем имели в виду синтез выразительных средств, особых знаков общения всех искусств, в том числе и жанра» (Стойнич 1988: 155). В частности, Андрей Белый «упразднил границу между стихами и прозой, между лирикой, драмой и эпосом, соединив и стихи, и прозу, и лирику, эпос и драму на началах одной из сложнейших форм — симфонии. Иными словами, он создал новый, в смысле выразительных средств, синтетический жанр в литературе» (там же). Повесть Вяч. Иванова «является как бы завершением процесса синтетизации формы и своеобразной наивысшей его точкой» (там же: 156).

Точно так же, как и в симфониях А. Белого, в «Повести» совершенно устранена граница между стихами и прозой. Но в отличие от приема, примененного с этой целью Белым, Иванов границу между стихами и прозой устранял по библейскому образцу, т. е. особой ритмической организацией не формальных средств выражения, а семантического их содержания, не на силлабическом, тоническом или силлаботоническом принципе, а на принципе особого распределения семантических единиц, условно говоря, на семантическом принципе. Стихи эти у него, точно так же, как в Библии, нумерованы и объединены темой в небольшие главки, составленные из 10–20 стихов.

Таким способом получилась совсем своеобразная жанровая структура, которая основывалась на всей предыдущей русской литературе и в глубине своей таила родники, из которых вытекала — греческая античность Гомера, Эзопа, Евклида, Платона, Аристотеля, византийская литература, Библия и народное русское творчество, сплетенное с влияниями азиатского Востока.

(там же: 157–158)

Мила Стойнич перечисляет источники, к которым Вяч. Иванов обращался при работе над Повестью. Пользуясь жанрами русской средневековой прозы, Иванов вплетает в них

«подлинные мотивы и образы русских былин. Он пишет литературные портреты своих героев по образцу и как бы списывая их со средневековой стенной живописи, рассказывая народные русские басни, приводит фольклорные гадания, заклятия, загадки, пословицы, поговорки, афоризмы. Кроме того, Иванов в свою „повесть“–„сказание“ включает материал русских новозаветных апокрифов и, в частности, того самого малоизвестного апокрифа, озаменованного в истории древней литературы как „Евангелие младенчества“, более распространенного на славянском юге. Ясно видны и следы переводной греческой литературы — „Сказания об Индийском царстве“, „Повести о новгородском клобуке“ и др.

Своей формальной структурой „Повесть“ уходит еще более вглубь литературного процесса не только русской, но и европейской литературы до самого начала ее модели в Библии, которая просвечивает в „Повести“ в форме евангельских притч, чудес, ветхозаветных „премудростей Соломоновых“ и сказаний из „книг пророков“. Особняком в общей структуре стоят переключки между „Повестью“ и „Словом о полку Игореве“» (там же: 156–157). Данный перечень, конечно, не является исчерпывающим, но он весьма репрезентативен.

В статье С.Н. Доценко не только выявлено значение образа Серафима Саровского для Повести, но и охарактеризованы основные символические пласты Повести: образ Богородицы, образ земного рая, миф о создании св. Георгием борозды вокруг царства пресвитера Иоанна. «Рискнем предположить, — пишет С.Н. Доценко, — что мысль написать *летописно-эпическую повесть* о России (это наиболее адекватное определение жанра своеобразного и почти не имеющего аналогов произведения Вяч. Иванова) в определенной степени могла быть спровоцирована исторической параллелью: Гоголь в добровольном римском „изгнании“, пишущий „Мертвые души“, — и Иванов, почти через столетие оказавшийся в вечном городе Рима, тоже в изгнании, задумывает книгу о России — ее прошлом, настоящем и будущем (не без полемического подтекста — по мнению Иванова, „у гоголевских героев души мертвы“ — у него же „Повесть о Светомире“ вдохновлена идеей святости, которая должна преобразить Россию)» (Доценко 1996: 101).

Идеи Т. Венцловы и М. Стойнич во многом развивает М.Ю. Стояновский в статье «„Повесть о Светомире царевиче“ Вяч. Иванова. Жанровое своеобразие» (2000). Автор также исходит из того, что «в случае с текстом Вяч. Иванова мы имеем дело с высшей степени синтетичным явлением. Синтез в данном случае выступает принципиально сквозным и на формальном и на содержательном уровнях» (Стояновский 2000: 45).

По мнению автора, в Повести «мы имеем дело с национальным по форме, но общезначимым по смыслу апокрифическим христианским „эпосом“. <...> Архетипическое, традиционное у Иванова служит приемом усиления — в перспективе известных образов, идей, ситуаций — его собственной, ивановской, радикальной мысли, мысли о всевременной и повсеместной откровенности. Здесь сами традиционные образы, сюжеты, традиционные формы преодолевают свою ограниченность, свое время и пространство, и получают новый „свет“, смысл в новой для себя парадигме, происходит перекодировка и стыковка элементов на основе глубинной, по Иванову, архетипической и генеалогической связанности. „Откровение“ Иванова расширяет и углубляет все предыдущие, заставляя их вступать в резонанс друг с другом. <...> Итак, в „Повести о Светомире царевиче“ мы имеем дело с неомифологическим текстом синтетического характера, ивановским „откровенным“ „мифом“ („ознаменовательной повестью о сверхчувственной правде“), где Откровение дается „прикровенно“, для искушенного и взыскающего сознания. <...> Автор „Повести“, этого своеобразного „Евангелия от Иванова“, выступает не просто как нео-мифотворец, а экзегет, посвященный в Откровение толкователь Его Смысла, причем Смысл извлекается из массы культурного материала и „шифруется“ в едином, „национальном“ коде. Эта „вторичная мифологизация“ не выглядит для Иванова насилием над национальным сознанием: и так как творец „большого искусства“, по Иванову, „не зачинатель, а завершитель; орган непосредственного народного самосознания“ (см. „Копье Афины“), и так как он видел в каждой культуре, древней и настоящей, единый пра-Миф, считал, что каждая культура обнимает все этапы бытия, развития человека, идей, рели-



гии и Откровения, т. е. действительность духа везде одна» (Стояновский 2000: 48–51). М.Ю. Стояновский высказывает также интересные соображения об «орфическом» характере Повести и об ее ориентации на Вагнера и Данте.

Вопроса о жанре Повести и ее форме касался В.Б. Микушевич. Он определяет произведение как «роман редкого для русской литературы жанра: *роман воспитания на древнерусском материале*»: «...у Вячеслава Иванова не стилизация, а сама форма летописи или жития, не исчезающая в искусстве слова и в более поздние времена; эта форма распознается в таких произведениях как „Гиперион“ Гёльдерлина и „Заратустра“ Ницше. <...> Вячеслав Иванов пишет *роман воспитания*, но героем его является не естественный человек, в отличие от „Эмиля“ Руссо, и не гармоническая личность, ищущая своего призвания в культуре и в повседневной жизни, как Вильгельм Мейстер Гёте. Среди источников „Повести о Светомире Царевиче“ следует упомянуть роман Новалиса „Генрих фон Офтердинген“ (Вячеслав Иванов переводил стихи из этого романа). В связи со своим романом Новалис упоминает „кесаря мистического“, и роман Вячеслава Иванова посвящен воспитанию такого кесаря, православного государя» (Микушевич 2002: 19).

В статье М.Н. Громова Повесть характеризуется как «исповедально-эпическое творение»: «Это вершинное сочинение, к сожалению, не завершённое, но весьма отчётливое и содержательное в своих основах, не вписывается в устоявшиеся жанры современной ему литературы. По своему полифоническому звучанию оно подобно произведениям древнерусского летописания и прежде всего „Повести временных лет“, по внутреннему сотериологическому замыслу напоминает памятники житийной литературы, по глубокому религиозно-философскому смыслу примыкает к премудростным библейским и святоотеческим книгам» (Громов 2008: 276). «Вершинное творение Вячеслава Иванова отражает не только завершение его собственной эволюции, но и обозначает существенную тенденцию современной культуры — стремление к органической цельности, к эпическому величию, к синкретическому мифу, к изначальной первородности» (там же: 278). «Что касается „Повести о Светомире царевиче“, то она, даже при своей

незавершённости, является прекрасным эпическим памятником во имя Святой Руси с чертами автобиографического жития» (там же: 280).

С.Д. Титаренко делает акцент на «мозаичном» характере текста и обильном использовании в нем фрагментов, имеющих разножанровое происхождение и выполняющих роль «чужого слова»: «О.А. Шор в заметках „От издателя“, завершающих произведение, говорит о летописном характере повествования, созданного „не одним монахом, а многими затворниками в разные, быть может, далекие друг от друга года“. Современные исследователи указывают на возможность понимания жанра произведения не только как летописи, но и как повести, поэмы, сказки, приключенческой эпопеи, богословского трактата, апокрифа, исторического или рыцарского романа, в зависимости от установки читателя. Повествование основано, как нам представляется, действительно на „мозаичной“ природе летописного эпического сказа. Рассказ ведется от лица старца-инока и других повествователей, так как вбирает в себя элементы „чужого слова“ и других жанров: житий и апокрифов, поучений, посланий, неканонических легенд, былей, сказаний, а также молений, видений, исповедей, покаяний, духовных и стилизованных фольклорных стихов. Все жанровые включения представлены как элементы орнамента с закодированным тайным смыслом, требующим герменевтического толкования» (Титаренко 2010: 345–346).

С.Д. Титаренко предлагает «подойти к истолкованию уникальной художественной природы всего произведения через изучение авторского приема введения религиозного экфрасиса» (там же: 348). По ее наблюдениям, в орнаментальное повествование органично вплетены многочисленные визуальные образы и сюжеты византийской и древнерусской иконописи: «Георгий Победоносец», «Чудо Георгия о змие», «Покров Богородицы», «София Премудрость Божия», «Параскева Пятница» и др. (там же: 346).

«Если по своему эпическому замыслу произведение близко летописи, то по внутренней форме оно оказывается *мистерией*, так как основывается на архетипических мотивах посвящения и восхождения к *иерофаниям-эпоптям* — созерцаниям высших сущностей — богов — в древнейших

ритуалах и обрядах и представлениям в христианстве об обожженном человеке и человечестве как „сораспятии Христу“...» (там же: 358–359; курсив С.Д. Титаренко).

### ПОВЕСТЬ КАК «СВЕРХТЕКСТ»

В интересной статье Д.М. Магомедовой и Н.Д. Тамарченко Повесть рассматривается как один из «сверхтекстов» русской культуры. Речь идет «не столько об объективных структурных особенностях определенной группы текстов <...>, сколько об определенной авторской установке, имеющей отношение к психологии творчества и обнаруживающей несомненную специфическую повторяемость. Имеется в виду мессианистское стремление автора создать произведение, стирающее грани между искусством и жизнью, непосредственно и глобально изменяющее мир» (Магомедова, Тамарченко 1998: 24). Не ограничиваясь областью литературы, Д.М. Магомедова и Н.Д. Тамарченко приводят такие примеры «сверхтекстов», как картина А.А. Иванова «Явление Христа народу», поэма Гоголя «Мертвые души», замысел храма Христа Спасителя А.Л. Витберга, «Мистерия» и «Предварительное действие» А.Н. Скрябина и «Красное колесо» А.И. Солженицына. В этот же ряд авторы ставят и Повесть Вяч. Иванова, хотя сами отмечают, что она несколько выделяется на общем фоне (там же: 25).

Д.М. Магомедова и Н.Д. Тамарченко намечают 5 типологических черт, определяющих творческое поведение художника, одержимого замыслом «сверхтекста».

1. Специфика сюжета и формы: «Для „сверхтекста“ обычно избирается сюжет, концентрирующий в себе какие-то ключевые, переломные моменты в национальной или даже во всечеловеческой истории, бросающий новый свет одновременно на прошлое и будущее» (там же: 24). Произведение «мыслится как нечто грандиозное, небывалое по объему, требующее каких-то особых условий для его восприятия» (там же).

2. «Мессианистское ощущение призванности, избранности. Для автора характерно особое отношение к будущему произведению: он ощущает его как единственный

смысл всего своего существования, он убежден во внеличностном источнике и замысла, и творческого вдохновения» (там же: 25);

3. Установка на коллективное сотворчество.

4. Процесс создания «сверхтекста»: «С момента возникновения этого замысла у художника отбрасываются или редуцируются до минимума все остальные планы, вся жизнь подчиняется только исполнению его главного предназначения» (там же: 26).

5. Творческий результат: «Чаще всего автор не только не завершает текст, но и осознает его принципиальную незавершенность. <...> В иных, на первый взгляд более благополучных, случаях художнику удается завершить текст и донести его до аудитории, после чего и наступает подлинный шок, поскольку эсхатологические ожидания не оправдываются» (там же: 27).

По мнению авторов, попытки создания «сверхтекстов» порождаются гипертрофическим разрастанием, во-первых, учительного, проповеднического начала, характерного для русской культуры, и, во-вторых, в целом заклинательной магической природы искусства.

Предпринятая Д.М. Магомедовой и Н.Д. Тамарченко попытка обосновать понятие «сверхтекста» и наметить его типологические черты представляется нам остроумной и убедительной. В рамках данной гипотезы получают объяснение и проблема законченности/незаконченности Повести, и своеобразное сотворчество О.А. Шор с покойным поэтом, и ее настойчивое стремление представить Вяч. Иванова как рупор неких высших сил. Концепция Д.М. Магомедовой и Н.Д. Тамарченко позволяет поставить в определенный типологический ряд не только саму Повесть, но и творческий замысел Вяч. Иванова и особенности его биографической легенды, воплощенной в текстах О.А. Шор о поэте. Для работы Вяч. Иванова над Повестью действительно характерны такие черты, как желание создать грандиозное и небывалое произведение, осмыслить всю русскую историю, ощущение своей избранности, установка на коллективное сотворчество.

Плодотворным также представляется привлечение не только литературных текстов, но и произведений живопи-

си и архитектуры. Важно отметить и то, что такие «сверхтексты», как картина А.А. Иванова «Явление Христа народу» и поэма Гоголя «Мертвые души», были хорошо известны Вяч. Иванову и также создавались в Италии, что, несомненно, привлекало к ним особое внимание поэта. К созданию «Мистерии» и «Предварительного действия» А.Н. Скрябина Вяч. Иванов имел непосредственное отношение как друг и собеседник композитора и редактор его поэтических текстов. Поэтому можно говорить не только о типологическом сходстве Повести с другими «сверхтекстами», но и о непосредственной ориентации на них Вяч. Иванова. Естественно, что не менее актуальным был для него и опыт таких «сверхтекстов», как Библия, «Божественная комедия» Данте и оперный цикл Р. Вагнера «Кольцо нибелунга».

Вслед за В.С. Соловьевым Иванов разрабатывал концепцию теургического творчества и в значительной степени воплощал в своей поэзии образ поэта-пророка<sup>57</sup>. Касаясь Повести, П. Дэвидсон отмечает: «В эмиграции Иванов продолжил работать над широким кругом текстов пророческого характера. Основное сочинение его поздних лет, „Повесть о Светомире царевиче: Сказание старца-инока“ (1928–1949) представляет собой грандиозную попытку воссоздать пророческую и мессианскую хронику в старом русском стиле, наполненную пророчествами и библейскими цитатами» (Davidson 2002: 195).

Действительно, Повесть в значительной степени имеет пророческий характер, на что указывает и ее форма (графически текст оформлен, как текст Библии), и стилистика (часть текста написана высоким стилем с многочисленными архаизмами, славянизмами и грецизмами), и обилие библейских цитат, и многое другое. Можно предположить, что Иванов сознательно предпринял попытку создать своеобразную «русскую Библию» (или «русскую мистирию»), обращенную в вечность и, в частности, в будущее.

О возможности и значимости такого рода теургического творчества Иванов говорил 2 февраля 1914 г. в своем выступлении по поводу доклада С.Н. Булгакова о Достоевском в Религиозно-философском обществе: «Иногда мне кажется,

<sup>57</sup> См. об этом в исследовании П. Дэвидсон (Davidson 2002).

что Достоевский оставил нам какие-то веды и что из этих вед начинается наша настоящая мудрость о нас самих и о Боге. <...> Пушкин тоже дал нам величайший завет, но все же, что подлежит, собственно, истолкованию, это именно, конечно, Достоевский, а не Пушкин, потому что в Пушкине все это слишком имплицировано, все то, что он знал и предугадал о России, а в Достоевском это уже разъяснено, как в некоей русской Библии, так что нам остается ее только читать и понимать» (ВИАМИ 1999: 64). Далее Иванов говорит о том, что постановка Художественного театра («Николай Ставрогин») «не что иное, как начаток действительно некоей русской мистерии» (там же). Оба термина — «русская Библия» и «русская мистерия» — вполне могут быть отнесены к Повести Иванова.

Профетическое значение произведений Достоевского, по Иванову, таково, что их чтение приводит человека к обретению веры и мудрости и, в конечном счете, к духовному возрождению. Характерны в этом смысле слова Иванова из приписки к «Автобиографическому письму», посланной С.А. Венгеру в мае 1917 г.: «Я говорил, что мы, представители творчества келейного, мыслим и творим „про запас“ для будущего, предуготовляя в духе народу-пришельцу горницу убранную<sup>58</sup>, и что дело наше постольку нужное дело, поскольку оно организует народную душу» (Обатнин 2000: 163).

<sup>58</sup> «Приготовить убранную горницу» — отсылка к эпизоду Евангелия, в котором Христос посылает учеников найти комнату для Тайной вечери (Лк 22: 12; Мк 14: 15).

ЧАСТЬ 2  
СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ КАК ИСТОЧНИК  
ПОВЕСТИ Вяч. ИВАНОВА

2.1. ТЕМЫ И ОБРАЗЫ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В ПОВЕСТИ

Библия в жизни и творчестве Вяч. ИВАНОВА

**П**роблема восприятия Библии в творчестве Иванова неоднократно привлекала внимание исследователей. Назовем, в частности, статьи «Религиозная лирика Вячеслава Иванова» В.В. Лепихина (1996), «Вяч. Иванов как истолкователь Евангелия» С.С. Аверинцева (2008). В Риме в 2001 г. прошла международная конференция «Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией»; материалы конференции были изданы в 2002 г. в двух томах; среди них для нашей темы наиболее важна статья А.А. Архипова «Вячеслав Иванов — комментатор Нового Завета. Предварительные соображения» (2002). Религиозные аспекты содержания Повести рассматриваются в статье Т.А. Кошемчук (2003) и в ее книге «Русская поэзия в контексте православной культуры» (Кошемчук 2006: 630–639).

Мать поэта происходила из духовного сословия, о чем он писал в поэме «Младенчество» (1913):

Ей<sup>1</sup> сельский иерей был дедом,  
Отец же в Кремль ходил — в сенат.  
Мне на Москве был в детстве ведом  
Один, другой священник — брат  
Ее двоюродный. По женской  
Я линии — Преображенский,

<sup>1</sup> Имеется в виду мать поэта Александра Дмитриевна Иванова (урожд. Преображенская; 1824–1896).

И благолепие люблю,  
И православную кутью.

(Иванов 1995/2: 9)

В своем автобиографическом письме к С.А. Венгерову Вяч. Иванов рассказал о глубоком религиозном влиянии его матери: «...я унаследовал черты душевного склада матери. Она оказала на меня всецело определяющее влияние. Я страстно ее любил и так тесно с нею сдружился, что ее жизнь, не раз пересказанная мне во всех подробностях, стала казаться мне, ребенку, пережитою мною самим. <...> Она была пламенно религиозна; ежедневно, в течение всей жизни, читала Псалтирь, обливаясь слезами; видывала в знаменательные эпохи вещие сны и даже наяву имела видения; в жизнь вглядывалась с мистическим проникновением, но, при живой фантазии, мечтательствовать себе не позволяла и отличалась, по единогласному свидетельству всех, ее знавших, чрезвычайно трезвым, сильным и пронизательным умом» («Автобиографическое письмо», 1917; СС II:7–8).

Под благотворным влиянием матери Иванов приобщился к Библии: «Мне было семь лет, когда мать велела мне читать по утрам акафисты; ежедневно прочитывали мы вместе по главе из Евангелия. Толковать евангельские слова мать считала безвкусным, но подчас мы спорили о том, какое место красивее. Так, мать особенно любила 12-ую главу от Матфея с приведенным в ней пророчеством Исаии („трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит“), а меня еще властительнее пленял конец 11-ой главы, где говорится о „легком иге“. С той поры я полюбил Христа на всю жизнь. Эстетическое переплеталось с религиозным и в наших маленьких паломничествах по обету пешком, летними вечерами, к Иверской или в Кремль, где мы с полным единодушием настроения предавались сладкому и жуткому очарованию полутемных старинных соборов с их таинственными гробницами» («Автобиографическое письмо», 1917; СС II:12)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Д.В. Иванов пересказывает слова своего отца с некоторыми дополнениями: «Бабушка <то есть мать Иванова>... была очень набожна. В маленьком домике было много икон, и сына своего Вячеслава она воспитала в истовом православии. В своем „Автобиографическом письме“ отец рассказывает, как они паломничали через



О том же с отдельными уточнениями Вяч. Иванов рассказал на собрании русских католиков в Риме (текст сохранился в конспективной записи С. Оболенского): «Вячеслав Иванович Иванов был воспитан матерью, воспитан религиозно. Каждый день, еще ребенком, он прочитывал вместе с матерью по главе из Евангелия, потом к этому чтению прибавлялось по главе из Апостола. Читали мистически, с художественным любованием, и лик Христа внедрялся в душу ребенка. Для В.И. ясность, определенность личности Христа — опыт с раннего детства. „А потом, — говорит В.И., — на 16-м году, как это тогда было нормально, я потерял веру, но Христа забыть я не мог“» (Поджи 2008: 700).

Даже в период отрицания религии Христос оставался героем юношеских поэм Иванова: «Примечательно, что моя любовь ко Христу и мечты о Нем не угасли, а даже разгорелись в пору моего безбожия. Он был и главным героем моих первых поэм („Иисус“ — искушаемый в пустыне; „Легенда“ — о еврейском мальчике в испанском готическом соборе). Страсть к Достоевскому питала это мистическое влечение, которое я искал примирить с философским отрицанием религии» («Автобиографическое письмо», 1917; СС II:14; см. также: Дешарт 1971: 14–15).

Новый Завет был обычным чтением в семье Ивановых. Так, например, дочь поэта Лидия вспоминала о времени, когда с апреля 1902 до лета 1905 г. они жили в Женеве: «В маленьком салоне вся семья сходилась каждое воскресенье утром, и все по очереди читали вслух Евангелие» (Иванова 1992: 22).

Е.К. Герцык, которая познакомилась с Ивановым в 1905 г. и наиболее интенсивно общалась с ним в 1907–1908 гг., вспоминала:

Евангелие наводит его на неожиданные сопоставления, на мысли, будто и не евангельские. Но постоянно вижу его с потрепанной черной книжечкой в руках. Говорит:

— Евангелие еще не прочитано. Сколько противоречивых слов! Только сгорая сердцем, постепенно зажигаешь слово за словом...

(Герцык 2007: 175)

---

всю Москву, потому что жили далеко от центра, чтобы побывать еще в одной церкви Богородицы или помолиться иконе Казанской Божьей Матери у Кремлевских ворот» (Обер, Гфеллер 1999: 19). См. также: (Дешарт 1971: 7–8).

Иванов постоянно обращается к Библии в своей эссеистике. Ограничимся в качестве примера двумя абзацами из статьи «Идея неприятия мира» (1906):

Замена договорных отношений доверием любви и сыновства — в этом было содержание осуществленного Нового Завета. Если есть борение воле в их любовном слиянии, наложение своего я в беззаветной его отдаче, требование в поцелуе, — то и Христос — богоборец, Богом возлюбленный более всех. Христос раскрыл идею неприятия мира во всей антиномической полноте ее глубочайшего содержания. Он велит «не любить мир, ни всего, что в мире», — и сам любит мир в его конкретности, мир «ближних», мир окружающий и непосредственно близкий, с его лилиями полевыми и птицами небесными, веселиями и благовониями, и прекрасными лицами людей, как в солнечной разоблаченности прозрачного мгновения, так и под дымною мглой личин греха и недуга. Он говорит, что царство Его не от мира сего, — и вместе благовествует, что оно «здесь, среди нас». Он тоскует в мире, потому что «мир лежит во зле»; но каждое мгновение сам снимает зло и восстанавливает мир истинный, который внезапно становится видимым и осязаемым тронутой Им душе, как исцелившемуся слепорожденному.

Такое неприятие мира мы называем правым, ибо оно — «непримиримое Нет», из коего уже сияет в своих сокровенных возможностях «слепительное Да». Здесь отрицающий дух уподобляется погруженному в землю зерну, которое не прозябнет, если не умрет. Это христианское неприятие мира составляет принцип мистического энергетизма, движущей силы нашей — явно или латентно — христианской души. «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Посл. к Римл. 8, 22).

(СС III,82–83; разрядка Вяч. Иванова)

Нетрудно заметить, что этот фрагмент, заканчивающийся словами апостола Павла, включает целый ряд еван-

гельских цитат<sup>3</sup>. Что-то подобное мы видим и на многих страницах Повести, особенно в диалогах ее персонажей.

С 1927 г. Вяч. Иванов начинает читать немецкую Библию, переведенную с древнееврейского Мартином Бубером. Как свидетельствует Л.В. Иванова, «в кабинете Иванова Библия Бубера и его книги (в том числе знаменитая *Ich und Du*, Leipzig, 1923) стояли на почетном месте» (Иванова 1992: 174).

20 февраля 1927 г. Вяч. Иванов писал Мартину Буберу из Павии: «Позвольте мне высказать Вам мою глубочайшую благодарность за первые два тома Вашего перевода Библии. Я не могу выразить, насколько мил и дорог мне этот драгоценный дар, и какую поэтическую радость я испытываю, читая и перечитывая Ваш выдающийся труд. У меня такое ощущение, будто я знакомлюсь со священной древней Книгой впервые. Какое чудо сотворили Вы со своим родным языком, чтобы так уподобить его оригиналу?! Я не знаю древнееврейского языка, но у меня есть некая интуиция касательно его внутренней структуры, его душевного строя, его ритма: теперь, читая Ваш шедевр, я словно духом переносюсь в этот дивный новый мир, дышу его свежим воздухом. И как все это прозрачно! Без какого бы то ни было напряжения критической мысли, без каких-либо усилий, благодаря одним лишь тонким стилистическим и ритмическим переходам, полностью проясняется взаимосвязь всех его разнообразных составных частей: тут — седая летопись, тут — древнее законоуложение, тут — героическое сказание, здесь — замкнутая в себе идиллическая поэзия, тут — песнь... И то, что нам кажется выраженным странно и темно, является в тем более значительном, осмысленном и тем самым в определенном смысле более понятном облике, нежели в рационализирующем и упрощающем пересказе» (Вахтель 2008: 324; пер. с нем. М. Каменкович).

Данное письмо Мартину Буберу, отправленное примерно за полтора года до начала работы над Повестью, имеет важное значение для понимания ее замысла. Есть основания предполагать, что и форма Повести, и ее язык, и ее жанровые особенности во многом ориентированы на

<sup>3</sup> См. переиздание статьи в кн. (Иванов 2007: 93–94) и там же комментарий В.В. Сапова (Иванов 2007: 775–776).

Библию и замысел произведения созрел в творческом сознании Вяч. Иванова по мере внимательного чтения Библии в переводах на разные европейские языки.

В конце 1928 г. Вяч. Иванов проявляет интерес к славянскому переводу Псалтири. В письме к дочери Л.В. Ивановой от 7 декабря 1928 г. он просит, чтобы она или О.А. Шор сходили в воскресенье в русскую церковь и купили для него славянскую Псалтирь (Иванов — Димитрий и Лидия 2008: 589). По-видимому, в тот момент это сделать не удалось, так как в письме от 22 мая 1929 г. он снова спрашивает: «Кстати, нет ли возможности купить церковно-славянский Новый Завет с Псалтырью, или одни Псалмы церк<овно>-славянские, дешево в русской церкви? Из Библ<ейского> Общества ответили, что у них нет» (там же: 592–593). Просьба Вяч. Иванова была удовлетворена только в июле 1929 г., о чем можно судить по письму О.А. Шор Иванову от 22 июля 1929 г.: «Псалтырь, что Сеттер Вам выслал, пришлось выписать из Риги, я-то думала, что только в Риме, а оказывается, и в Париже славянского текста нигде нет, ибо шрифт остался в России» (Иванов — Шор 2001: 372, прим. 20).

В письме Д.В. Иванову от 23 марта 1930 г. Вяч. Иванов рассказывает о своем впечатлении от чтения итальянского перевода Нового Завета: «Новый Завет итальянский такой почтенной старины и приятен, и практически полезен: жаль, конечно, что перевод и примечания сделаны еретиками (в то время переводы Св. Писания на новые языки могли быть только протестантскими) и что комментатор ругает в примечаниях „папистов“ на чем свет стоит» (Иванов — Димитрий и Лидия 2008: 599).

В сентябре 1932 г. Г. Штейнер присылает Иванову Библию в переводе Мартина Лютера (Wachtel 1995: 134–135).

Таким образом, в конце 1920-х — начале 1930-х гг. параллельно с работой над своей Повестью Вяч. Иванов читает Библию на церковнославянском, итальянском и немецком языках.

В конце июня 1941 г. свящ. В. Яворка, бывший ректор «Руссикума», заказывает Иванову написать введения и комментарии к новому русскоязычному изданию Деяний апостолов, посланий и Откровения. «...при посредничестве... профессора литургики в Руссикуме Йозефа Швайгля Иванов был при-

влечен к деятельности Комиссии по славянским литургическим книгам, учрежденной в 1931 г. при Конгрегации Восточных церквей. В рамках этого проекта в 1941–45 гг. В.И. Иванов составил введение и примечания к Деяниям и Посланиям Апостолов, а также к Откровению св. Иоанна, а в 1948–49 гг. — введение и комментарий к изданию Псалтири на старославянском и русском языках» (Поджи 2008: 742–743).

Судя по предисловию к изданию 1946 г., перед комментатором стояла двойственная задача: «Примечания, — где представляется к тому удобный случай, — напоминают читателю, как Святые Отцы Восточной Церкви толковали слова апостольские. Другая цель примечаний — показать, какой благодатно разрешающий все сомнения свет проливает апостольская проповедь на безотлагательные запросы, тревожные искания и мучительные борения современной жизни» (Деяния 1946: 3). В процессе работы над комментариями Иванов обращался к святоотеческим толкованиям Нового Завета, в частности, к русскому переводу «Творений» Иоанна Златоуста (по изданию Санктпетербургской духовной академии), «Трудам» Тертуллиана (по изданию Киевской духовной академии) и др.

В 1948 г. Иванов приступает к подготовке издания Псалтири на церковнославянском и русском языках, — издания, которое увидело свет уже после его кончины (см. выше, с. 50). Краткое Введение к Псалтири включает параграфы: «Содержание Псалтири», «Склад и строй Псалмов», «как сложены псалмы?», «Письменное предание», «Церковно-славянская Псалтирь», «Духовное действие Псалтири» и др. (Псалтирь 1950: VII–XVIII). Имя комментатора и автора вступительной статьи в книге нигде не упоминается, однако в тексте Введения явственно запечатлено личное отношение Вяч. Иванова к Псалтири. Приведем в качестве примера начало параграфа 1-го «Содержание Псалтири»:

Псалтирь (слово греческое, по-славянски: Гусли) — ветхозаветное собрание хвалебных и молитвенных песнопений, коим изначала установлено было применение богослужебное. Как произведения художественного слова, эти восторженные хвалы, эти страдальческие моления, эти потрясающие беседы души с Богом достигают необычайной

поэтической высоты и силы. Разнообразны поводы, истор-  
гающие из уст псалмопевца песнь: исторические события,  
современные ли, из далей былого предопределяющие судь-  
бу Израиля; превратности личной жизни, обращающие че-  
ловека к единому Источнику упования; тоска души по Боге,  
ее пронзенность раскаянием во грехе, ее умиленная  
благодарность неисчерпаемой благодати Божией, ее само-  
забвенный восторг перед величием Творца, Его всемогуще-  
ством и премудростью, пред совершенством Его творения.  
И эти сокрушенные воздыхания, эти торжествующие сла-  
вословия, то звучат как бы в келейном уединении, то под-  
хвачены дружным хоровым согласием народного множе-  
ства. И над всем этим томлением по Боге, над всею личной  
и всенародной житейской скорбью и духовною радостью  
господствует одна заветная дума, одно нетерпеливое ожи-  
дание — Мессии грядущего, при мысли о котором дух псал-  
мопевца исполняется чудесною пророчесвенной силою и  
как бы уже лицезрит нисходящего Сына Божия, Искупителя  
Израилева и всех племен земли.

(Псалтирь 1950: VII-VIII)

Кропотливая работа с текстами Священного Писания, не-  
сомненно, оказала влияние на творческий процесс Иванова и  
наложила свой отпечаток на текст 4-й и 5-й книг Повести.

#### Библия как образец Повести Вяч. Иванова

Повесть написана с использованием версе — «вида ор-  
наментальной прозы, ориентированной на библейскую  
традицию, на так называемый „библейский стих“... Глав-  
ная особенность версе — относительная соразмерность  
отрезков-„стихов“ и строгое единство — смысловое и ин-  
тонационное — каждого стиха» (Орлицкий 1991: 10)<sup>4</sup>. Сход-  
ство с Библией обусловлено членением Повести на главы

<sup>4</sup> По мнению Ю.Б. Орлицкого, версейная строфа Повести, как и  
ряда других произведений русской литературы первой трети  
XX в., имела два основных источника: Библию и книгу Ф. Ницше  
«Так говорил Заратустра» (Орлицкий 1996а).

и «стихи», которые имеют свою нумерацию<sup>5</sup>. Выбор такой формы дает один из ключей к пониманию Повести как профетического произведения. Соответственно язык Повести намеренно архаизирован и включает множество лексических и фразеологических библеизмов, а некоторые персонажи носят библейские имена (Лазарь, Давид).

Прием монтажа стиха и стихоподобной прозы, который использует Иванов, также имеет параллели в Библии. Имеется в виду не только Псалтирь царя Давида как чисто поэтическая книга Библии, но и «песни», которые исполняют ее персонажи по случаю определенных событий. Так, например, Моисей, приведя свой народ к Иордану, исполнил хвалебную песню, записал ее и научил ей свой народ (Втор 32: 1–43). В 1-й главе Евангелия от Луки Елисавета прославила Марию песнопением, исполнившись Святого Духа (Лк 1: 42–44), а потом сама Мария произнесла благодарственный гимн «Величит душа моя Господа» (Лк 1: 46–55).

Повесть многопланова в жанровом отношении: фрагменты, ориентированные на воинскую повесть, чередуются в ней с лирическими и духовными песнями, описания чудесных явлений — с описаниями семейной жизни и взросления детей, риторический высокий стиль сменяется бытовым просторечием, торжественная церковнославянская лексика соседствует с литературной лексикой XIX–XX вв. По-видимому, при работе над Повестью Иванов следовал тому принципу жанрового многообразия, который он сформулировал в письме к Мартину Буберу, восхищаясь его переводом Библии: «...тут — седая летопись, тут — древнее законоуложение, тут — героическое сказание, здесь — замкнутая в себе идиллическая поэзия, тут — песнь...» (Символ 2008: 324; оригинал по-немецки).

Персонажи Повести живут в мире, культурный горизонт которого задается Священным Писанием и Священным Преданием: они читают Библию, цитируют ее,

<sup>5</sup> О.Л. Фетисенко не сомневается, что «Иванов ориентировался в построении своей Повести на членение библейских текстов» (Фетисенко 2008: 281). По устному сообщению О.Л. Фетисенко, разбивка текста Повести на стихи появляется в конце 1930-х гг. В тетради 1928–1929 гг. номера стихов поставлены карандашом во время позднейшей правки.

соотносят свои поступки с поступками библейских персонажей и т. д. Именно к Библии восходят в конечном счете основные символы Повести: земной рай, Древо Жизни, свет, мир, царь, царство, овцы, пастырь, источник, камень, жезл, земля и др.

В сюжетно-тематическом аспекте Повесть также во многом следует за Библией. Речь в Повести идет о судьбе царства, войнах против иноверцев, смене правящей династии, рождении ребенка, которому суждено принести на землю свет и мир, причем по ходу повествования возникают многочисленные аллюзии на библейские рассказы о царе Давиде и его сыне царе Соломоне, о Благовещении, воскрешении Лазаря и т. д.

В Повести, особенно в «Послании Иоанна Пресвитера», фигурируют и многие библейские реалии: земной рай (Эдем), Вавилонский столп, народы Гог и Магог. В земле пресвитера Иоанна располагаются гробницы пророка Даниила и апостола Фомы (V,7,11–12).

Поскольку Повесть стилизована под средневековое произведение, такой тип использования библейских цитат имеет для нее совершенно органический характер. При изучении данной темы целесообразно воспользоваться наблюдениями современных исследователей церковнославянской книжности. Для нашей темы может быть плодотворным использование концепции «тематических ключей», разработанной Р. Пиккио. Такие «тематические ключи» позволяют «уловить духовный смысл, скрытый за историческим повествованием» (Пиккио 2003: 445). По наблюдениям Р. Пиккио, «благодаря своей ориентации на Библию многие литературные памятники православного славянства в Средние века несут в себе „духовный“ и „исторический“ смыслы, функции которых сравнимы с соответствующими „смыслами“ Священного Писания; <...> чтобы обеспечить понимание „высшего“, т. е. „духовного“ смысла своих произведений, средневековые православные славянские книжники прибегали к помощи отмеченных *тематических ключей*, превращая их в „мосты“ для преодоления смысловых лакун» (там же: 466; курсив Р. Пиккио).

Герои Повести читают и обсуждают Библию, примеривая к себе ситуации Священного Писания. Читатель



неоднократно видит Лазаря/Владаря за чтением «божественных книг», причем автор четко противопоставляет чтение «ради умиления» и «ради научения». Так, например, о больном Лазаре сообщается: «Думу ли про себя неотвязную думал, так ли дремал душой; но Богу вовсе, почитай, не молился, *книгам же божественным часами прилежал, не умиления ради, а научения*; инорядь из оных и княгине Василисе вслух читывал, как была она до писаний жадна» (I,20,3–4).

Ситуация меняется по мере выздоровления Лазаря: «Купно и вера в сердце ожила: почал молитвы помалу творить, и правило церковное блюсти, и в словеса боговдохновенные и в жития угодников Божиих вникать уже с некоею теплотою сердечною» (II,4,2).

Когда Отрада попросила Лазаря научить ее грамоте, Лазарь учит ее, как это и было принято на Руси, по Псалтири. Сам способ обучения, описанный в Повести, предполагает не начетническое запоминание текстов, но их пересказ и творческую интерпретацию:

1 Миновала так зима и лето красное, пошел Отраде одиннадцатый годок, и зачала она Лазаря молить: «Научи, да научи меня грамоте, читать и писать».

2 А Лазарь тому и рад был; и как оказалась отроковица весьма понятлива и памятлива, то по малом времени уже и Псалтирь разбирала, а минул год, другой – и из других книг довольно прочла.

3 А что начитала, по-своему любила пересказывать: «Смотри», говорила, «Лазарь, твердо ли я все упомяла, добре ли в толк взяла, так ли догадалась».

4 И дивились иною порой Лазарь и Василиса на речи ее замысловатые, будто и не детские.

(II,5,1–4)

Дважды в Повести рассказывается о том, как ее герои читают рассказ Книги Бытия об изгнании из рая (II,5,5; II,6,1). Библейский текст подталкивает персонажей Повести к размышлениям о судьбе человека на земле, о покинутом рае и возможности его повторного обретения, о любви и грехе, страдании и радости.

### ПРИЕМ РЕТРОСПЕКТИВНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ АНАЛОГИИ

Как уже отмечалось, Иванов широко пользуется приемом ретроспективной исторической аналогии, характерным для древнерусских агиографических, исторических и панегирических сочинений. В. Кусков в своем исследовании цикла повестей о Куликовской битве констатирует, что «к ретроспективной исторической аналогии прибегают как летописцы, так и агиографы и риторы-витии. Источником аналогий служат библейские сказания и персонажи, воспринимаемые древнерусскими писателями в качестве исторических, и исторические персонажи и события римской, византийской истории. К ретроспективной исторической аналогии древнерусские писатели прибегают в чисто дидактических целях, панегирических, а также сугубо исторических, фиксируя внимание на общности исторических ситуаций отечественной и мировой истории» (Кусков 1980а: 42–43). Все это в равной степени можно сказать и об исторических аллюзиях Повести, действие которой искусно встроено в мировую историю, соотносено с историей иудаизма и христианства, древнего Ближнего Востока, античного Рима и Византии.

Персонажи Повести часто проецируют ситуации, в которые они попали, на ситуации библейские. Например, когда Горислава сказала Лазарю: «Целованием ли двоих предать хочешь?» (I,9,16), ее слова содержали намек на поцелуй Иуды, которым он предал Христа (Мф 26: 48–49; Мк 14: 44–45; Лк 22: 47–48). Владарь говорит Симону Хорсу: «Куда же ты, волсве, по звездам путь держащий, сына моего завести умыслил?» (IV,14,3), имея в виду волхвов, которые шли поклониться новорожденному Царю Иудейскому, ориентируясь по звезде на востоке (Мф 2: 1–12). Когда пресвитер Иоанн сказал старцу: «Отца взыскую, яко же сын блудный» (V,10,5), он уподобил себя блудному сыну из евангельской притчи (Лк 15: 11–32). В подобных случаях персонаж Повести не ссылается на источник, однако для читателя должно быть ясно, что это именно цитата, которая привносит в текст новое понимание целостной ситуации.

Цитата из Библии нередко вводится как ссылка на прецедент. Например, архимандрит Варсонофий говорит велико-

му государю: «...позвал тебя, яко мытаря, Господь — за ним, покинув мытницу, и последуй» (II,16,6). Имеется в виду, что государь должен послушаться призыва Христа и, оставив свои государственные обязанности, последовать за Ним, как это сделал некогда Матфей (Мф 9: 9; Мк 2: 14; Лк 5: 27).

Василиса сравнивает своего больного сына с Ионой в чреве кита: «...исхищен будешь чудом на вольный свет, как Иона изведен был из чрева китова, токмо ко Господу из преисподней воззови» (I,21,9). Согласно ветхозаветной Книге пророка Ионы, Яхве повелел Ионе идти в Ниневию и проповедовать там о наказании, которое ждет ее жителей. Вместо этого Иона бежит в Иоппию (Яффу) и садится там на корабль; поднимается буря, и корабельщики решают бросить Иону в море. «И повелел Господь большому киту поглотить Иону; и был Иона во чреве этого кита три дня и три ночи. И помолился Иона Господу Богу своему из чрева кита и сказал: к Господу воззвал я в скорби моей, и Он услышал меня; из чрева преисподней я возопил, и Ты услышал голос мой» (Иона 2: 1–3); «И сказал Господь киту, и он изверг Иону на сушу» (Иона 2: 11). В Новом Завете Христос предсказывает свое воскресение на третий день после смерти, уподобляя это трехдневному пребыванию Ионы в чреве кита: «...ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12: 40)<sup>6</sup>.

Тема царства и земного могущества дается в Повести сквозь призму образов Ветхого Завета: Владарь неоднократно сравнивает себя с Давидом, а в сцене загадывания загадок они с византийской императрицей Зоей уподобляются царю Соломону и царице Савской.

Указания на личность царя Давида следует расценивать как тематический ключ, который должен подсказать читателю ассоциативный фон для восприятия Повести. Параллелей между Повестью и рассказом Библии о царе Давиде гораздо больше, чем это обозначено в тексте посредством прямых цитат.

<sup>6</sup> Вяч. Иванов сослался на историю Ионы в стихотворении «Разрушил в бегстве Гот злорадный...»: «Живым я замкнут в темный гроб, / Как в чрево китово Иона...» («Римский дневник», «Июль», № 5; Иванов 1995/2: 181).

Отца Лазаря зовут Давыдом и, таким образом, сын Лазаря Светомир происходит из колена Давидова, что входит в густую сеть соответствий, связывающих Светомира с образом Христа. Давид упоминается в Повести и как поэт-создатель Псалтири, и как иудейский царь. Как и Давид, Владарь призван стать царем и основать новую династию, он ведет богоугодные войны и создает могучее государство, вступает в бой с богатырем из враждебного войска и т. д.

Лазарь дважды читает рассказ 2-й Книги Царств про Давида и Вирсавию и сокрушается о том, что сам он не смог переступить через свою совесть и овладеть Гориславой (I,16,3–4; I,20,5,18). Таким образом, он проецирует свои взаимоотношения с Гориславой и Управдой на любовный треугольник: царь Давид — Вирсавия — Урия Хетеянин.

В споре с сыном Василиса напоминает ему о том, что Давид не захотел убить Саула в его шатре, хотя имел такую возможность (I,20,19–20). Митрополит Софроний приводит в качестве примера избрания нового царя ситуацию, когда пророк Самуил помазал в цари Давида еще при правлении Саула (II,16,13).

Сама психология Владаря изображается с явной оглядкой на Давида: образ Владаря так же сложен и противоречив, показан в динамике на протяжении всей жизни. Он так же подвержен человеческим страстям, мучается угрызениями совести, терпит божественное наказание. В Библии сыну Давида Соломону было суждено построить храм, в то время как самому Давиду Господь это запретил. Возможно, что в отношениях между Владарем и Светомиром в ненаписанной Вяч. Ивановым части Повести могли произойти какие-то подобные коллизии.

С жанровой точки зрения история Давида, изложенная в 1-й, 2-й и начале 3-й Книги Царств, представляет собой своеобразный протороман с героем, жизненный путь которого прослежен от юности до могилы. В Повести Вяч. Иванова «романическое» начало также связано с Владарем, который живет с оглядкой на библейского Давида.

Некоторые персонажи Повести выступают как своеобразные дублиеры персонажей Нового Завета: образы Отрады и Параскевы Пятницы ориентированы на образ Богородицы, Иоанна пресвитера — на образ Иоанна Богослова,

Симона Хорса — на образ Симона Волхва. Эту особенность Повести хорошо описал Т. Венцлова: «Сложная система взаимоотношений и взаимоотражения персонажей обретает дополнительную глубину, ибо за каждым из основных героев просвечивают его „небесные соответствия“ (ср. характерные высказывания: „ее ты душу сквозь мою видиши“, 366; „апостола лицезрети удостоин бых в отсиянии некоем славы его“, 368). За Владарем... встает образ Георгия, за Иоанном Пресвитером — Иоанна Богослова. Брак Отрады и Владаря есть отражение брака Параскевы и Иоанна, а этот брак, в свою очередь, — отражение брака Марии и Иосифа-обручника (совершенно таким же образом царство Владаря отражает царство Иоанна, а царство Иоанна отражает небесный Иерусалим). Аналогия Отрады с Марией проведена особенно отчетливо: Отрада является Владарю в иконном образе Богородицы (300), узнает от Парфения о своей будущей скорби (305), слышит слово ангела „Радуйся, мать Светомирова!“ (310), покрывает детей своим „убрусом“ (326), расшивает пелены церковные (339), должна бежать с младенцем в чужую страну от „ищущих души“ его (343), грудь ее пронзена острым оружием (344) и мн. др. Посланцы Иоанна Пресвитера, приносящие „дары многоценные“ (35), аналогичны евангельским волхвам. В этой сети соответствий и подобиий постепенно проясняется важнейшее подобие: Светомир есть отражение Христа, а в последней глубине равносущ Ему» (Венцлова 1988: 40–41)<sup>7</sup>.

Вяч. Иванов искусно воспроизводит в Повести средневековую манеру порождения текста, при которой за историческими коллизиями угадываются архетипические события, а персонажи соотносятся с сакральными образцами. Так, например, тема болезни и воскрешения Лазаря/Владаря дается сквозь призму истории евангельского Лазаря (Ин 12: 1–19), а также других ситуаций Нового Завета — страстей Христа и исцеления расслабленного (Мф 9: 6–7). Беседа Отрады с Парфением и рождение Светомира рисуются в свете Евангелия от Луки, как новое Благовещение и Рождество Мессии.

<sup>7</sup> Здесь и далее в цитатах из статьи Т. Венцловы числа в скобках обозначают номера страниц в 1-м томе брюссельского собрания сочинений Вяч. Иванова.

Образы двух латников, являющихся на помощь Лазарю, восходят в ближней перспективе к легендарным Ослябе и Пересвету, а в более дальней — к двум всадникам Апокалипсиса (Венцлова 1988: 42–43).

### ЦИТИРОВАНИЕ БИБЛИИ В ПОВЕСТИ

Наиболее значимы для Повести такие книги Священного Писания, как Книга Бытия, Псалтирь, Евангелие от Иоанна и Апокалипсис. К ним восходят многие образы, темы, ситуации и коллизии Повести; на них приходится большинство цитат и аллюзий. Такой выбор библейских книг имеет свою внутреннюю логику. Символический мир Повести предстает перед читателем в двойной перспективе между Книгой Бытия и Откровением Иоанна: между сотворением мира и человека, грехопадением и изгнанием из рая, с одной стороны, и перспективой грядущего Страшного Суда и установления Царства Божия на земле — с другой.

В этом смысле характерно настойчивое возвращение автора к образам, темам и коллизиям Книги Бытия, таким как земной рай, Древо Жизни и реки, вытекающие из рая, образы Адама, Евы и змея, темы соблазна и грехопадения, проклятие человеческого рода и изгнание из рая, судьба Каина и его потомков.

Как известно, и сам Апокалипсис в тексте Священного Писания «закольцован» с Книгой Бытия. Поэтому некоторые образы Книги Бытия, актуальные для Повести, фигурируют также и в Апокалипсисе; например, образы земного рая, Древа Жизни и райской реки.

Важны для Повести и такие образы Апокалипсиса, как пастырь с железным жезлом, два свидетеля, белый камень, 7 церквей, всадник на белом коне, семь печатей, земля, поглощающая кровь дракона, живая вода и др.

Псалтирь как поэтическая книга Библии была исключительно любима Ивановым (Громов 2008: 276–277; Федотова 2011: 51–56). Как мы уже говорили, последней работой Иванова была подготовка издания Псалтири со славянским и русским текстами, введением и содержательными комментариями.

В Повести Псалтирь многократно цитируют и ее герои, и условный автор-повествователь; эти цитаты даются и со ссылками на источник, и без таковых. Например, о Василисе говорится: «Ибо верила <Василиса> слову псалмопевца, что „не до конца прогневается Господь, ниже век враждует“» (I,15,12). Кавычками выделена цитата из 102 псалма: «Щедрь и милостивъ Господь, долготерпѣливъ и многомилостивъ. Не до конца прогнѣвается, ниже во вѣкъ враждуетъ...» (Пс 102: 9). Лазарь в разговоре с Василисой позднее цитирует тот же псалом: «Помнишь, он же, царь Давид, траве усохшей человека уподобляет: что злак сельный, говорит, отцветет человек...» (I,20,23). Имеются в виду слова 102 псалма: «Человѣкъ, яко трава дніе его, яко цвѣтъ селный, тако оцвѣтетъ...» (Пс 102: 15). Сравнение человека с увядшей травой встречается в Библии многократно (Ис 40: 6–7; Иов 14: 2; Иак 1: 10; 1 Петр 1: 24). Поэтические образы Псалтири становятся одним из источников метафорического архаизированного языка повести.

Из текстов Нового Завета в Повести чаще всего цитируются Евангелие от Иоанна. К четвертому Евангелию восходят такие ситуации Повести, как болезнь, смерть и воскрешение Лазаря, образы света и мира, второго рождения, Жениха и друга Жениха, распятия со стоящей перед ним Богородицей, несшитого хитона, а также рассуждения о скорби и радости рожаящей женщины.

Некоторые образы, фигурирующие в Повести, встречаются в разных книгах Священного Писания, например, Древо Жизни — в Книге Бытия, Притчах Соломона и Апокалипсисе, а «живая вода» — в Книге Иезекииля, в Евангелии от Иоанна, в Апокалипсисе и др. Поэтому в ряде случаев непосредственный источник образа установить затруднительно. Скорее следует говорить о том, что персонажи Повести живут в мире символов и коллизий Священного Писания.

В Повести имеются также цитаты из других книг Библии, в частности, из «Песни Песней», Книги Притчей, книг пророков Исаии, Ионы и Захарии, Евангелий от Матфея и Луки, Деяний апостолов, посланий апостола Павла. Поэтому выделение тех четырех источников, о которых мы говорили выше, в известном смысле имеет условный характер.

В Повести нередки случаи, когда цитирование Библии сопровождается прямой ссылкой на источник, а сама цитата закавычена. Иногда цитаты вводятся с помощью слова: «Сказано...» (II,16,8) или оборотов: «Ибо верила слову псалмопевца, что...» (I,15,12), «Помнишь... царь Давид траве усохшей человека уподобляет...» (I,20,23), «...якоже и речено есть о Христу вернем...» (V,5,5), «Писано есть...» (V,10,12). Например, Отрада говорит Владарю: «Помнишь о младенцах реченное, яко что ангелы их на небесах выну видят лице Отца их Небесного» (IV,1,23), подразумевая слова Христа: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф 18: 10).

Епифаний отвечает Владарю на его сомнения о Светомире: «Прошептал собеседник его <Владаря>, будто некую тайну вверял, еще тише: „Не в помощи ли Вышнего сын твой живет? И не сказано ли о таковом, что ежели и с высоты низринется, ангелы Божии на руки его подхватят?“» (IV,13,17). Имеется в виду рассказ Евангелия об искушении Христа: «Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедал о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею» (Мф 4: 5–6; см. также: Пс 90: 11–12; Лк 4: 9–11).

По своему объему цитаты из Библии, как правило, невелики. Только в одном случае приводится довольно большой фрагмент из Евангелия от Иоанна (Ин 21: 20–22, 23), который занимает два стиха Повести (V,10,12–14). Это слова Христа, которые можно понять как указание на будущее бессмертие апостола Иоанна. Данный фрагмент принципиально важен для Повести, поскольку объясняет, почему апостол Иоанн может столетиями незримо пребывать в царстве пресвитера Иоанна.

При включении в прямую речь ссылки на Псалтирь и другие книги Библии выполняют функцию апелляции к общепризнанной мудрости и в ряде случаев служат аргументом в споре между персонажами. Такие цитаты не только отсылают к тексту-источнику, но и характеризуют уровень начитанности персонажа и его книжной мудрости. Особые случаи введения цитат связаны с ситуацией совместного



чтения Библии персонажами Повести, например: «Читали они... в Книге Бытия, как...» (II,5,5), «И читают они в Евангелии, что...» (II,7,8). Впрочем, значительно чаще цитаты из Библии вводятся безо всяких специальных указаний.

Когда Отрада произносит «Се, раба Господня» (II,25,15), она не просто цитирует слова Богородицы и не просто дает согласие выйти замуж за Владаря, но принимает на себя определенную миссию, соглашаясь воплотить в своей жизни страстной путь Марии, который начнется с «непорочного» зачатия Светомира и приведет к переживанию его мнимой смерти. Произнести такие слова — значит совершить обдуманый выбор и заявить о нем перед лицом высших сил, принять свою судьбу со всеми ее радостями и неизбежными страданиями, возложить на себя ответственность не только за себя лично, но и за весь мир и его будущее. Таким образом, введение в текст подобной цитаты бесконечно углубляет его смысл.

В ночной сцене Лазарь испытывал по отношению к Гориславе сложную смесь ненависти и любви, однако через некоторое время он сумел переоценить эту ситуацию и подумал о том, что благодаря Гориславе он из отрока превратился в мужчину: «...такое навела на него наитие силы и дерзновения, что, мнится, дана ему на земле всякая власть...» (I,12,5). Свои новые ощущения Лазарь описал, переформулировав слова воскресшего Христа: «...дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф 28: 18)<sup>8</sup>.

#### ЦИТАТЫ ИЗ БИБЛИИ И ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКАЯ ЛЕКСИКА

Обширный цитатный слой Повести непосредственно связан с ее языковой природой. Как известно, лексика Повести со знательно архаизирована, а отдельные фрагменты (особенно 5-я книга) написаны на несколько модернизированном церковнославянском языке. Степень насыщенности текста славянизмами, как правило, пропорциональна густоте цитатного слоя.

<sup>8</sup> К этим словам Христа относится замечание Вл. Соловьева: «Что же касается слов: „дана мне всякая власть на небесах и на земле“, — то их не приводили. Христа принимали как совершителя жертвы и искупительную жертву, но не желали иметь дело с Христом-Царем» (Соловьев 1911: 7).

Переход на церковнославянский язык почти автоматически влечет за собой обращение к «высокой» религиозно-мистической тематике и книжно-литургической традиции, поскольку этот язык как раз и был создан для перевода священных текстов и их использования в литургической практике. Характерны в этом отношении диалоги между Отрадой и старцем Парфением, а также между великим государем, митрополитом Софронием и архимандритом Варсонофием (II,16,1–16).

Учитывая, что Повесть частично писалась в те годы, когда Иванов преподавал церковнославянский язык в Восточном Папском Институте и в Руссикуме, можно думать, что работа над «Посланием Иоанна Пресвитера» и некоторыми наиболее книжными фрагментами 3-й и 4-й книг Повести хотя бы отчасти имела для автора характер лингвистических упражнений и в этом отношении сопоставима с сочинением стихов на латыни или древнегреческом языке.

Некоторые библейские цитаты в Повести приводятся на церковнославянском языке, а некоторые — на русском. По наблюдениям О.Л. Фетисенко, кое-где в Повести «можно увидеть контаминацию славянского и русского переводов Евангелия» (Символ 2008: 306, прим. 39). Выбор языка цитирования может объясняться контекстом: например, если 5-я книга Повести написана на несколько модернизированном церковнославянском языке, то соответственно и цитаты в ней даются на церковнославянском; если же текст написан на русском языке, то и цитаты по крайней мере частично в нем приводятся на русском. Впрочем, цитата на церковнославянском языке может использоваться и в русскоязычном окружении, что придает ей особый стилистический колорит. Например, сцена диалога Отрады со старцем Парфением в целом написана на русском языке, но в репликах старца активно используется церковнославянская лексика:

13 «Вскоре тебе, от мира уходящей, силы небесные великое пошлют испытание веры твоей: очей свидетельство обличить в обмане, и ушей извещение во лжи, и надгробное рыдание претворити в песнь. Претерпевый же до конца, той спасен будет».

14 И рыдающую меня<sup>9</sup> у ног его воздвиг старец и приглубил, и напутствовал словом: «Положися на Господа, Он и сына твоего, и мужа плещма Своими осенит, и под крыле Его надеешься».

15 Ныне же уготовайся к венчанию священному на царство, и сие вменится тебе в послушание. Тако бо подобает нам исполнити всякую правду».

(IV,12,7–15)

В стихе 13-м приводится цитата из последования панихиды: «...яко земля еси и в землю отыдеши, аможе вси человецы пойдём, *надгробное рыдание творяще* песнь: аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа» (икос, следующий за кондаком, глас 8-й). Фраза «Претерпевый же до конца, той спасен будет» восходит к словам Христа: «...и будете ненавидими всѣми имене моего ради: *претерпѣвый же до конца, той спасенъ будетъ*» (Мф 10: 22; рус. пер.: «...и будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется») <sup>10</sup>. В стихе 14-м имеется цитата из Псалтири: «...плещма своима осѣнить тя, и подѣ крилѣ его надѣнешися...» (Пс 90: 4; рус. пер.: «...перьями Своими осенит тебя, и под крыльями Его будешь безопасен...»). В стихе 15-м цитируются слова Христа Иоанну Крестителю: «...остави нынѣ: тако бо подобаетъ намъ исполнити всяку правду» (Мф 3: 15; рус. пер.: «...оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду»).

Впрочем, вопрос о языке Повести нуждается в специальном лингвистическом исследовании, и мы не будем здесь его обсуждать. Что касается нашего текста, то мы в общем случае цитируем Библию в русском синодальном переводе, а в случаях, когда это нужно для понимания текста Повести, — на церковнославянском языке (иногда приводится также русский перевод).

Иногда в речь повествователя или персонажей Повести включаются без ссылки на источник небольшие по объему цитаты из Библии, которые ограничены словосочетанием или краткой формулой. Благодаря этому за образами

<sup>9</sup> Диалог между Отрадой и старцем Парфением приводится в пересказе Отрады, поэтому Отрада говорит о себе от первого лица.

<sup>10</sup> См. также: Мф 24: 13; Мк 13: 13.

Повести начинают проступать образы Священной истории. В случае, если это метафорические и сравнительные обороты, они придают тексту особую художественную выразительность. Приведем несколько примеров.

В Повести говорится о радости Василисы и Давыда, которые стали родителями после 22-летнего ожидания: «И хвалили Бога родители обрадованные, и обновилась жизнь их, и ключом взыграла, словно давняя им вернулась младость» (I,4,9). Глагол «обновилась» и образ возвращенной молодости восходят к 102-му псалму: «...обновится яко орля юность твоя» (Пс 102: 5). В издании Псалтири 1950 г. Иванов пояснил этот стих: «Св. Иероним говорит (толк. на Ис. 40, 31), что со сменной перьев возвращается старому орлу сила молодости (Минь, 24, 412)» (Псалтирь 1950: 327).

Отрада в споре с Владарем говорит ему: «Не уразумевал дух твой, что легкое *иго венец посихименный*; понеже не ты под схиною правиши корабль царства, но за тобою стоящий сильный ангел Божий...» (IV,1,14). Отрада перефразирует слова Христа: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо *иго Мое благо, и время Мое легко*» (Мф 11: 28–30)<sup>11</sup>.

В роковую ночь Горислава говорит Лазарю: «Ужалить ужалю ненароком, на то я и змея Горынская, а лукавства женского во мне нет» (I,9,11). В словах «лукавства... во мне нет» запятана отсылка к словам Христа: «Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно Израильтянин, в котором *нет лукавства*» (Ин 1: 47)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> В «Автобиографическом письме» (1917) Иванов вспоминал: «...мать особенно любила 12-ую главу от Матфея с приведенным в ней пророчеством Исаии („трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит“), а меня еще властительнее пленял конец 11-ой главы, где говорится о „легком иге“» (СС II,12). См. также в стихотворении Иванова «Милость мира»: «Нет, Ты народа моего, / О, Сеятель, уж не покинешь! / Ты богоносца не отринешь: / Он хочет ига Твоего!» (СС I,556).

<sup>12</sup> Эти слова Христа Иванов процитировал в письме от 26 марта 1927 г. применительно к Мартину Буберу: «Бубер оставляет сильное впечатление: это еврейский праведник с глазами, глубоко входящими в душу, — истинный израильтянин, в котором *нет лукавства*, как сказал И[исус] Христос про Нафанаила» (цит. по: Иванова 1992: 173). См. также: Пс 31: 2; Притч 8: 8; 1 Фес 2: 3; Откр 14: 5.

Дважды в Повести встречается словосочетание «земли упование»: «...и не постыдило земли упование» (I,1,7), «...и воспрянуло земли упование» (III,14,13). Это словосочетание восходит к Псалтири: «Дивенъ въ правдѣ, услыши ны, Боже, спасителю нашъ, *упованіе всѣхъ концевъ земли и сущихъ въ мори далече...*» (Пс 64: 6; рус. пер.: «Страшный в правосудии, услышь нас, Боже, Спаситель наш, *упование всех концов земли* и находящихся в море далеко...»). В издании Псалтири 1950 г. к словам «упование всех концов земли» сделано пояснение: «...указывает на всеобщее участие всех людей в спасении...» (Псалтирь 1950: 189).

В Повести встречаются такие словосочетания, как «желчь и полынь», «странник и пришелец», «страх и трепет», имеющие цитатный характер.

Отчаяние Владаря описывается таким образом: «...не было креста сильного на месте его над криницею застылою, и не было силы в сердце Владаря, и молитва в устах его *как желчь и полынь*» (III,3,8). Выражение «желчь и полынь» используется в Библии для обозначения горечи наказания, например: «Помысли о моем страдании и бедствии моем, о *полыни и желчи*» (Плач Иер 3: 19); см. также: (Иер 9: 15; 23: 15; Плач Иеремии 3: 15).

Симон Хорс говорит о себе Владарю: «Странником и пришельцем везде пребуду» (IV,2,9). Словосочетание «странник и пришелец» восходит к русским переводам Псалтири и других книг Священного Писания, например: «Услышь, Господи, молитву мою и внемли воплю моему; не будь безмолвен к слезам моим, ибо *странник я у Тебя и пришлец*, как и все отцы мои» (Пс 38: 13). Эти же слова использует царь Давид, обращаясь к Господу от лица своего народа: «...*странники мы пред Тобою и пришельцы*, как и все отцы наши...» (1 Пар 29: 15). Их произносит также апостол Петр: «Возлюбленные! прошу вас, как *пришельцев и странников*, удаляться от плотских похотей, восстающих на душу...» (1 Петр 2: 11). По словам апостола Павла, ветхозаветные праведники «говорили о себе, что они *странники и пришельцы* на земле; ибо те, которые так говорят, показывают, что они ищут отечества» (Евр 11: 13–14)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> См. также: «Пришлецъ азъ есмь на земли...» (Пс 118: 19; рус. пер.: «Странник я на земле...»); «...я пришлец в земле чужой...» (Исх 18: 3).

В «Послании Иоанна Пресвитера» сообщается: «И со страхом и трепетом вступают люди в Лавру Белую...» (V,7,12). Выражение «страх и трепет» также восходит к Псалтири, причем встречается и в церковнославянском, и в русском переводах: «...*страхъ и трепетъ* прииде на мя, и покры мя тма» (Пс 54: 6; рус. пер.: «...*страх и трепет* нашел на меня, и ужас объял меня»)¹⁴.

В рассказе о вражеском нашествии использован отрицательный параллелизм, характерный для фольклора: «Не хляби водные хлынули потопом из бездны разверстой, — собралися орды басурманские во едину орду под началом воителя лютого...» (III,11,5). В первой части предложения использован библейский рассказ о Всемирном потопе: «...в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились и лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей» (Быт 7: 11–12).

Василиса в разговоре со своим сыном Лазарем приводит афоризм: «Тело Бог и умертвить и оживить волен; душу свою сам человек губит» (I,16,8). Со свойственной Василисе мудростью и начитанностью она перефразирует библейское речение: «*Господь мертвитъ и живитъ*, низводитъ во адъ и возводитъ, Господь убожитъ и богатитъ, смиряетъ и выситъ» (1 Цар 2: 6–7)¹⁵.

Вслед за беседой с Лазарем Василиса разговаривает с Гориславой, и та произносит многозначительные фразы: «Видела я, как тебя вижу, за его спиной золоту стрелу Егорьеву. *И ранит стрела сия, и целит*, и великого жребия знак есть. Ему наш род поднять дано; быть ему всея земли владыкою» (I,16,15). Горислава в свою очередь перефразирует

---

Об образе «странника» в святоотеческой литературе и классической русской поэзии см.: (Кошемчук 2006: 62–66).

¹⁴ См. также: Втор 11: 25; 2 Мак 15: 23; 3 Езд 15: 29,33,36; Иудифь 15: 2; Филипп 2: 12. Это словосочетание встречается в Житии Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым (Епифаний Премудрый 1995: 132,134). Можно также вспомнить название трактата С. Кьеркегора «Страх и трепет» (1843).

¹⁵ Ср. перефраз этой же цитаты в «Переписке из двух углов» (письмо Вяч. Иванова от 15 июля 1920 г.): «Вам кажется, что забвение освобождает и *живит*, культурная же память порабощает и *мертвит*; я утверждаю, что освобождает память, порабощает и умерщвляет забвение» (Иванов — Гершензон 2006: 74).

слова пророка Осии: «Въ скорби своей утреневати будутъ ко мнѣ, глаголюще: идемъ и обратимся ко Господу Богу нашему, яко той побѣ ны, и изцѣлитъ ны: уязвитъ, и уврачуетъ ны...» (Ос 6: 1–2; рус. пер.: «В скорби своей они с раннего утра будут искать Меня и говорить: „пойдем и возвратимся к Господу! ибо Он уязвил — и Он исцелит нас, поразил — и перевяжет наши раны...“»).

Взросление Лазаря описывается таким образом: «Отрок же возрастал пригож и статен...» (I,5,1). Подобным образом в Евангелии от Луки рассказывается о детстве Иисуса (Лк 2: 40) и Иоанна Предтечи: «Отроча же растяше и крѣпляшеся духомъ...» (Лк 1: 80; рус. пер.: «Младенец же возростал и укреплялся духом...»).

В словах старца Парфения Лазарю: «И исправит Господь пути твои» (II,20,14) перефразированы слова пророка Иеремии: «...да обратится убо кійждо от пути своего лукаваго, и исправите пути ваши и умышленія ваша» (Иер 18: 11; рус. пер.: «...так обратитесь каждый от злого пути своего и исправьте пути ваши и поступки ваши»); см. также: Пс 24: 4.

Симон Хорс предсказывает Владарю: «Покинут тебя милые твои...» (IV,14,19), в чем можно видеть намек на слова Иова: «Покинули меня близкие мои, и знакомые мои забыли меня» (Иов 19: 14).

#### ПЕРЕФРАЗЫ И КОНТАМИНАЦИИ БИБЛЕЙСКИХ РЕЧЕНИЙ

В ряде случаев в Повести комбинируются два или более оборота, заимствованных из Библии. При этом в одном ряду с цитатами из Библии могут выступать литургические формулы.

Так, например, в словах Гориславы: «О Серафиме же не рыдай, яко болий тебя, на престоле славы сидяща» (III,3,14) следуют подряд три цитаты. Оборот «не рыдай» восходит к гимнографии: «*Не рыдай* Мене, Мати, зрящи во гробе Егоже во чреве без семене зачала еси, Сына. Востану бо и прославлюся, и вознесу со славою непрестанно яко Бог верою и любовию Тя величающия» (утреннее богослужение Великой Субботы; канон, ирмос 9-й песни). Далее использован оборот из Евангелия от Иоанна: «Аще бысте любили мя,

возрадовалися бысте [убо], яко рѣхъ: иду ко Отцу: яко Отець мой *болій мене есть*» (Ин 14: 28; рус. пер.: «Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что я сказал: «иду к отцу»; ибо Отец Мой *более Меня*»). Завершается предложение аллюзией на слова Христа: «...*сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей...*» (Мф 19: 28); см. также: Мф 25: 31; Откр 3: 21.

Во фразе старца Парфения: «...возьми отроча, и беги в страну чужую, и пребудь с ним в стране той, доколе не умрут ищущие души младенца» (IV,12,8) соединены фрагменты из двух разных предложений из Евангелия от Матфея: «Отшедшымъ же имъ, се, ангель Господень во снѣ явися Иосифу, глаголя: воставъ поими *отроча* и Матерь его, и бѣжи во Египеть, и буди тамо, дондеже реку ти: хоцетъ бо Иродъ искати отрочате, да погубить е. <...> Умершу же Ироду, се, ангель Господень во снѣ явися Иосифу во Египтѣ, глаголя: воставъ поими отроча и Матерь его и иди въ землю Израилеву, изомроша бо *ищущи души отрочате*» (Мф 2: 13,19–20; рус. пер.: «Когда же они <волхвы> отошли, — се, Ангел Господень является во сне Иосифу и говорит: встань, *возьми Младенца* и Матерь Его и беги в Египет, и будь там, доколе не скажу тебе, ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его. <...> По смерти же Ирода, се, Ангел Господень во сне является Иосифу в Египте и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву, ибо *умерли искавшие души Младенца*»). Можно заметить, что Вяч. Иванов соединяет лексику из церковнославянского и русского переводов Библии.

Перед посвящением Иоанна пресвитера в сан он входит в горную церковь апостола Иоанна: «И преступихом праг камня белаго и внидохом во мрак пещерный...» (V,14,10). В начале — аллюзия на образ белого камня из Апокалипсиса: «...и дам ему *белый камень* и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр 2: 17). Далее — на ситуацию из Книги Исхода: «Стояху же вси людіе издалече: Моисей же *вниде во мракъ*, идѣже баше Богъ» (Исх 20: 21).

В разговоре с Отрадой старец Парфений ссылается на слова Христа о втором рождении человека: «Дважды родится человек по таинственному глаголу Христову» (IV,12,11). Имеются в виду слова Христа, приведенные Иоанном Богословом:



«Иисус сказал ему <Никодиму> в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он *в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?* Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, *если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие.* Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: *должно вам родиться свыше*» (Ин 3: 3–7).

Наконец, старец делится с Отрадой своими размышлениями, которые характеризуют его как глубокого психолога:

11 Дважды родится человек по таинственному глаголу Христову. А жене и другое наказано: дважды в муках родить человека, грядущего в мир.

12 И первое из лона своего темного, земле подобно, плод изводит, и отторгается от естества ее плод ее на свет солнечный и в свете мира сего лик свой являет; но еще держит мать сына в лоне своем душевном, после же и от душевного лона ее отлучается странник, грядущий в мир.

(IV,12,12)

В этом рассуждении старец Парфений, следуя за апостолом Павлом, использует образы душевного и перстного тела: «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; *сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное.* Так и написано: первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. *Первый человек — из земли, перстный;* второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор 15: 42–49).

В комментарии к данному месту 1 Послания к Коринфянам Иванов пишет: «На вопрос: как возможно воскресение мертвых? — Апостол отвечает словом Христа о зерне, которое не оживет, если не умрет (Иоанн. 12,34); на вопрос о теле воскресших — учением о теле душевном и

теле духовном. Как из малого зерна, истлевшего в земле, возрастает пышный злак, так человек, облеченный в этой жизни телом душевным и тленным, отдав его земле, воскреснет в теле одухотворенном, преображенном и нетленном. Тело первого Адама было телом душевным, почему он и назван в Писании душою живущею (Быт. 2,7); Христос, второй Адам, воскреснув, стал начатком всеобщего воскресения мертвых в теле одухотворенном и нетленном. Это новое тело будет телом, неподверженным страданию и смерти, светоносным, скороподвижным, совершенным и прославленным» (Деяния 1946: 265–266). Впрочем, опираясь на слова Христа и апостола Павла, старец Парфений рассуждает совершенно оригинально.

Персонажи Повести подчас предлагают собственные версии библейских речений. Например, Симон Хорс говорит Владарю: «Сказано: с еллином еллин, со скифом скиф» (III,8,11), перефразируя слова апостола Павла: «...где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол 3: 11)<sup>16</sup>. Перефраз слов апостола Павла: «...нет ни Еллина, ни Иудея, ни... Скифа...» > «...с еллином еллин, со скифом скиф...» имеет свою традицию в русской литературе. Утверждение Версилова в «Подростке» Достоевского: «Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и тем самым наиболее русский» (Ч. 3, гл. 7) — в свою очередь отсылает к В.Г. Белинскому: «Некоторые из горячих славянолюбов говорят: „Посмотрите на немца, — он везде немец, и в России, и во Франции, и в Индии, француз тоже везде француз, куда бы ни занесла его судьба; а русский в Англии — англичанин, во Франции — француз, в Германии — немец“. Действительно, в этом есть своя сторона истины, которой нельзя оспаривать,

<sup>16</sup> См. также: Рим 10: 12; Гал 3: 28. Эти слова апостола Павла Иванов приводит в письме к Д.В. и Л.В. Ивановым от 26 декабря 1926 г.: «Хороший отец Майокки, очень хороший! Подарил мне молитвенник. Очень правильно присоединился я к католической церкви. Никакой духоты нет, — ни эллина, ни иудея, — в национальной церкви как-то человека в религиозном смысле не чувствуешь, нет простора, в котором говорят друг с другом Бог и Человек. И какие молитвы у них, в обиходном молитвеннике: о евреях, о мусульманах, о язычниках» (Иванов — Димитрий и Лидия 2008: 507–508).

но которая служит не к унижению, а к чести русских» («Сочинения А.С. Пушкина», статья 8)<sup>17</sup>.

Персонажи Повести черпают из Библии множество положений, которые они используют как аргументы в своих спорах друг с другом. При этом они имеют случай продемонстрировать хорошие навыки владения диалектикой и риторикой. Например, Владарь и Епифаний апеллируют в своей полемике к евангельской притче о пшенице и плевелах (Мф 13: 24–30, 36–43): «Сказал Владарь: „Лукавый<sup>18</sup> плевелы сеет. А ежели и глушат плевелы поле, полоть их до жатвы не велено“. Потупился Епифаний. „Прости, — говорит, — милостивец ласковый рачителя неблаговременна, коню ретиву подобна. Видит хозяйское око когда дергать, когда и жечь на потребу“» (III, 7, 8–9).

Одна из центральных проблем Повести: соотношение божественной и светской власти — несколько раз формулируется посредством перефразировки известных слов Христа (Мф 22: 21; Мк 12: 17). В разговоре с Симоном Хорсом Владарь говорит: «Языки неверные кесаря за бога чтили. Верным же заповедано кесарево кесареви воздаяти, Божие Богови» (III, 10, 11). Симон Хорс отвечает на это: «Речено сие бысть, егда бе кесарь князь мира сего, во зле лежаща, и царя тьмы образ. Светоносный кесарь грядет; и будет: елико кесарева Божия суть, и елико Божия, кесарева» (III, 10, 12). Таким образом, Симон Хорс перефразирует евангельское речение, процитированное выше Владарем. Если Христос велел: «...отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22: 21), то в версии Симона Хорса «то, что кесарево, есть Божие, а то, что Божие, кесарево». При этом под кесарем понимается не «князь мира сего», а «светоносный кесарь», который придет в будущем.

Ниже Владарь еще более жестко сформулировал то же противопоставление: «Разве совесть советницей бывает? Запрет положить ее дело, а советовать не станет, как сподручнее кесарю у Бога оттягать добро Божие: мое дескать добро сие,

<sup>17</sup> Ср. в сонете, посвященном М.С. Альтману: «Эли-Мойше! Ты с эллином был эллин, / Ловил мне рыб в Гомеровых морях / И кобылиц в Гомеровых зорях; / Манил ты голубиц его расселин» (Альтман 1995: 10; 1923 г.). Подробнее см. коммент. К.Ю. Лаппо-Данилевского в кн.: (Альтман 1995: 143).

<sup>18</sup> Лукавый — здесь диавол, враг человека (Мф 13: 38).

сиречь кесарево, а Тебе и Своего богатства довольно» (IV,1,6). Вероятно, Иванов воспользовался здесь рассуждениями Вл. Соловьева из книги «Россия и Вселенская Церковь»: «Отдельные евангельские тексты были так обработаны, что из них можно было извлечь все, что угодно... Беспреданно повторяли заповедь: „отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу“, чтобы освятить тем порядок вещей, при котором Кесарю отдавалось все, а Богу — ничего» (Соловьев 1911: 6–7).

Отвечая Симону Хорсу, Владарь говорит: «И не человек ли кесарь? Смертный же человек втуне сокровище собирает. Идет по нем наследник его и собранное расточит. Коли блуден любодейцам да пьяницам раздарит; коли свят нищим раздаст. Нетленное сокровище на земле собирать человеку достоин» (III,10,14). Во фразе «Идет по нем наследник его и собранное расточит» имеются в виду слова старшего сына своему отцу из евангельской притчи о блудном сыне: «... Когда этот сын твой, расточивший имение своё с блудницами, пришел, ты заколол для него откормленного теленка» (Лк 15: 30; см. также: Лк 15: 13). Далее Владарь полемически перефразирует слова Христа юноше: «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф 19: 21; см. также: Мк 10: 21; Лк 18: 22). Слова о «нетленном сокровище», которое человеку следует собирать на земле, можно понять в духе известного аполога о царе на один год из «Повести о Варлааме и Иоасафе»: человек собирает сокровища на земле, чтобы плодами их воспользоваться в Царстве Небесном.

В том же эпизоде Симон Хорс говорит Владарю: «Низведен свет Девы Пресветлой долу и по земле рассеялся, и тьма объяла его» (III,10,8), перефразируя слова из пролога Евангелия от Иоанна: «...И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1: 5). При этом слова Иоаннова Евангелия используются для описания гностического мифа о низведении Света в темную материю. Соответственно евангельское «тьма не объяла его» превращается в свою противоположность — в гностическое «тьма объяла его».

Таким образом, персонажи Повести довольно свободно обращаются с текстом Библии, цитируя его по памяти и составляя собственные речения по сакральным образцам.

Яркое афористическое суждение содержится в словах Радивоя: «А мы окрайники 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» (IV,4,7). Радивой напоминает о ситуации, когда сестры Егория пасли стада змей, срослись с деревьями и кормили своих детей волчьим молоком, а потом убелились водами крещения. Слова о «луче Христовом», который пронзает «силу ночную и змеиную», явно отсылают к сцене единоборства Егория со змеем. Превращение змеи в голубку можно понять буквально, в духе сказочно-мифологическом, а можно — в плане психологическом как преображение и воскрешение личности.

Слова «голубицею обернется змея» представляют собой вольный перифраз увещания Христа: «...итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф 10: 16). Вяч. Иванов неоднократно вспоминал и цитировал эти слова Христа, например, в одном из разговоров, записанных М.С. Альтманом: «Христос, человек странных изречений, сказал: „Будьте просты, как голуби, и мудры, как змеи“» (Альтман 1995: 65; зап. от 10.04.1921). В статье Иванова «Достоевский и роман-трагедия» (1911): «Будь мудр, как змея, мудрость которой есть ее жизнь; будь сложным до единства в сложности и до тесноты в ней. Такая мудрость сделает тебя простым душой, как голуби, и ты будешь одно с простыми душой, которые эту голубиною простотой мудры, как змеи» (Иванов 1916: 55)<sup>19</sup>.

Соотнесение голубя и змеи встречается в поэзии Иванова: «И черен был, как ночь, из нас единый; / Как снег белел с ним свившийся другой: / Не змия ль брак с голубкою благой / Сплетенных шей являл изгиб змеиный?» (цикл сонетов «Голубой покров», 1908; СС II:426); «Дай ливню не сразить, / Господь, лилеи хрупкой, / Дракону просквозить / Лазурью и голубкой» («Туча», 1915; СС III, 494). В мелопее

<sup>19</sup> Ср. в письме А.Р. Минцловой к Иванову от 2 января 1908 г.: «...в Ев<ангелии> имеет эзотерическое значение это, именно это сопоставление рядом — свойств голубиных и змеиных — „мудрость змеиная с кротостью голубиной“...» (Обатнин 2000: 38). См. также в «Песне офитов» Вл. Соловьева: «Нашу голубку свяжите / Новыми кольцами древнего змея» (Соловьев 1974: 64).

Иванова «Человек»: «Торопит Зверь пришествие Блудницы, / Багряными рогами роя дол; / И явственней живущих душ раскол / На Змиев стан и племя голубицы...»<sup>20</sup> (Иванов, Человек 2006: 68).

В религиозной символике голубица связана с образами Богородицы и Св. Духа, воплощает собой чистоту и божественную любовь. В «Песни Песней» голубицей именуется возлюбленная (Песнь 2: 14; 5: 2), которая в христианской традиции отождествляется с Богородицей. При крещении Иисуса Святой Дух сошел на Него в виде голубя (Мф 3: 16), в чем можно видеть «символ любви Божией, нисходящей на землю» (Леон-Дюфур и др. 1990: 216). Голубица фигурирует также в эпизоде из апокрифической «Книги о рождении блаженнейшей Марии и детстве Спасителя». Первосвященник, собрав мужей из колена Иудина, взял у них посохи и внес их в храм. Когда Иосиф «протянул руку, чтобы принять свой посох, тотчас же из конца этого посоха вылетела голубка белее снега и необыкновенной красоты и, долго летав под сводами храма, она устремилась к небесам» (Вега 1913: 79; пер. с лат.). Это было знаком того, что именно Иосифу следует взять в свой дом Марию.

В ряде случаев ничто не указывает на цитату, однако смысл происходящего становится понятен, только если сопоставить Повесть с неким сакральным текстом.

Например, у ребенка Светомира есть странная особенность: он видит некоторых людей как деревья. Светомир пытается забраться на Владаря: «Выбежал Светомиров молочный брат, месяцами не больше как четырьмя его постарше... А Светомир ему: „Давай, Глеб, на дуб полезем!“ И встать отцу на плечи ножками совсем было изловчился; еле его отец придержал и на пол спустить хотел, а Глеб, ровно мамка, сильными ручонками подхватил и на ковер поставил» (III,16,15–16). Соответственно Отрада жалуется Владарю на Светомира: «Завсегда он таков: наяву сны видит; и где что ему померещится, туда и тянется. Глаз да глаз за ним надобен. Дерево ли ему среди бела дня приснится, взлезть на сук хочет: на что

<sup>20</sup> В написанном О.А. Шор «продолжении» Иоанн Пресвитер говорит Светомиру: «Вот и случился у вас раскол душ на Змия стан и племя Голубицы. Зовет змий голубицу, и борют они друг друга» (СС I, 412).

ни попало взберется сук тот достать, — того и гляди, наземь сверзится. Благо мой Глебушка от него ни на шаг не отходит, куда ступать не след — не пускает» (III,16,18).

Эта особенность восприятия Светомира находит свое объяснение в Евангелии. В сцене исцеления слепого Христос, плюнув слепому в глаза и возложив на него руки, спросил, что он видит; слепой ответил сначала: «Вижу проходящих людей, как деревья» (Мк 8: 24); тогда Христос снова возложил руки на слепого и тот стал видеть ясно. В данном случае человек видит людей как деревья, когда он уже прозрел, но еще не научился видеть ясно. Вспоминается также «Песнь Песней»: «Этот стан твой похож на пальму, и груди твои на виноградные кисти. Подумал я: влез бы я на пальму, ухватился бы за ветви ее; и груди твои были бы вместо кистей винограда...» (Песнь 7: 8–9). В Псалтири праведник уподобляется дереву: «И будет он как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое, и лист которого не вянет...» (Пс 1: 3; см. также: Иер 17: 8). В Повести встречается также отождествление Древа Жизни, растущего среди рая, и Пречистой Девы (II,6,5). Таким образом, на первый взгляд бессмысленное и опасное поведение Светомира ориентировано на сакральные образцы<sup>21</sup>.

В другой раз дворовые люди на Теплового Егория приготовили Светомиру угощение, а ребенок вместо сладостей увидел кишаших гадов и есть отказался (IV,10,1–6). Впоследствии выяснилось, что пища была отравлена, так что поведение Светомира продемонстрировало его сверхъестественную проницательность. Данный эпизод также имеет определенный новозаветный прообраз — видение апостола Петра: «На другой день, когда они шли и приближались к городу, Петр около шестого часа взошел на верх дома помолиться. И почувствовал он голод, и хотел есть. Между тем, как готовили, он пришел в исступление и видит отверстое небо и сходящий к нему некоторый сосуд, как бы большое полотно, привязанное за четыре угла и опускаемое на землю; в нем находились всякие четвероногие земные, звери, пресмыкающиеся и птицы

<sup>21</sup> Ср. в статье Иванова «Заветы символизма» (1910): «Символизм еще созерцает символы в раздельности случайно выявленных и как бы вырванных из связи целого соответствий; он еще не прозрел до конца и „видит проходящих людей как деревья“» (СС II,601).

небесные. И был глас к нему: встань, Петр, заколи и ешь. Но Петр сказал: нет, Господи, я никогда не ел ничего скверного или нечистого. Тогда в другой раз был глас к нему: что Бог очистил, того ты не почитай нечистым. Это было трижды; и сосуд опять поднялся на небо» (Деян 10: 9–16). В комментарии к этому эпизоду Иванов отмечал: «Сим видением Господь внушает апостолу Петру, что, как отменено ныне, предписанное ветхим законом, различие между пищею чистою и нечистою, так отменено и различие между человеками чистыми (Иудеями) и нечистыми (язычниками), ибо тем и другим равно открыт путь спасения» (Деяния 1946: 45).

#### ПЕРВЫЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ОТРАДОЙ И СТАРЦЕМ ПАРФЕНИЕМ

В качестве примера «густого» цитирования Библии приведем первый диалог между Отрадой и старцем Парфением. Общий смысл данной сцены заключается в том, что старец Парфений дает Отраде совет выйти замуж за Владаря, предсказывает ей, что она родит от него ребенка, и нарекает его именем Светомир. В начале эпизода перед Отрадой предстала во сне Царица Небесная с ребенком, а в конце Отрада смиренно приняла свою миссию, повторив слова Марии: «Се, раба Господня». Таким образом, тематический ключ к данной главе дает сцена Благовещения в Евангелии от Луки, причем старец Парфений выступает в роли архангела Гавриила, а Отрада — в роли Марии.

Представ Отраде в видении, Царица Небесная как будто сказала ей: «И ты своего младенца принеси с Моим поиграть» (II,25,4). Вероятно, здесь имеется в виду сюжет, широко известный в западной иконографии: Мария изображается с детьми Иисусом и Иоанном Предтечей, которые играют друг с другом.

Данное видение было предсказано ранее старцем Парфением в словах: «...воистину возлюбила тебя Сама Владычица и тебе воочию милосердный взор Свой на тебя устремила» (II,17,7). Оно «рифмуется» также со сценой, в которой Отрада является в видении Лазарю со своим будущим ребенком на руках (II,19,5). С точки зрения религиозной видение Богородицы Отраде является знаком ее избранничества и



покровительства, оказываемого ей Божьей Матерью. В различных описаниях чудесных явлений Богородицы и святых они обыкновенно выглядят так, как они пишутся на иконах. Как отмечал П.А. Флоренский в своей работе об иконостасе, «именно с икон чаще всего сходили святые, когда являлись молящимся» (Флоренский 1996/2: 449). Характерно, что Богородица «как будто говорит» Отраде, то есть эти слова Отрада слышит не телесными ушами, а сердечными.

Приведем диалог между Отрадой и старцем Парфением:

7 И молвил старец: «Чадо милое, не угодно Промыслу Господню, дабы чаша сия тебя миновала.

8 Иди к Лазарю без трепета, яко Рахиль на ложе Иаковле, и гласу земного естества твоего во смиренном дерзновении последуй.

9 Непорочен жених твой, светел и чист весь; из семи ключей водою живою ты его омыла. И непорочен будет союз ваш пред Лицом Господним, и ангел Его меж вами стоять будет всечасно; почему и сын ваш наречется Серафимом.

10 Сей родится имать на духовное некое миру откровение и целение; Лазарю бо мирская держава уготована, ему же духовная.

11 Дерзай убо, дщи, понеже и сим послушанием твоим Господу и Пречистой Матери Его послужишь.

12 И как некогда дух твой цветом благоуханным на небеси, тако на земле ныне дольнею радостью благоуханною жизнь твоя процветет.

13 После же и скорбь иметь будешь; но и скорбь сия сына твоего благословением обратится в радость.

14 Сам, освятивший брак оный в Кане Галилейской, брачную чашу супружества вашего да освятит».

15 И прошептала Отрада: «Се, раба Господня», и по исповеди и тайн Христовых причащении, сердцем смирившись, возвратилась в дом свой.

16 И возложил святитель Софроний венцы брачные на Владаря и Отраду. А через год родился в супружестве счастливейшем у родителей благочестивых сын, нареченный во святом крещении Серафимом; в миру же благословил старец Парфений именовать царевича Светомиром.

(II,25,1–16)

В данной сцене имеется густая сеть из цитат и ссылок, главным образом евангельских. Для понимания фрагмента нужно привлечь Евангелия от Матфея (Мф 1: 18–25; 26: 42), от Луки (Лк 1: 13–17, 28–33, 38; 2: 21) и от Иоанна (Ин 2: 1–11; 13: 10–11; 16: 20; 16: 33), Книгу Бытия (гл. 29–30), Книгу пророка Исаии (Ис 11: 15), послание апостола Павла к евреям (Евр 10: 22; 13: 14), Откровение Иоанна (Откр 14: 5).

Предсказания Парфения о будущем ребенка, которому предстоит родиться у Отрады, соотносятся со словами архангела Гавриила, обращенными к Марии и к Захарии, мужу Елизаветы (Лк 1: 13–17, 30–33), хотя и не совпадают с ними буквально. Сама ситуация, когда сначала делается предсказание о рождении ребенка, а потом этот ребенок нарекается именем, которое должно предопределить его будущее, также соотносится с Евангелием от Луки<sup>22</sup>.

Тот факт, что старец присвоил имя будущему сыну Отрады и Владаря еще до того, как они поженились, напоминает евангельское повествование о имянаречении Иисуса: «По прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему имя Иисус, нареченное Ангелом прежде зачатия Его во чреве» (Лк 2: 21); см. также: Мф 1: 18–25; Лк 1: 13–16.

В словах: «...не угодно Промыслу Господню, дабы чаша сия тебя миновала» (II, 25, 7) подразумевается молитва Христа в Гефсиманском саду (так называемая «молитва о чаше»): «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф 26: 42)<sup>23</sup>. В Повести «смертная чаша» соотносится также с чашей, из которой причащаются молодые во время церковного венчания; см. ниже слова Парфения: «Сам, освятивший брак оный в Кане Галилейской, брачную чашу супружества вашего да освятит» (II, 25, 14).

Старец Парфений говорит о непорочности Лазаря и его союза с Отрадой: «Непорочен жених твой, светел и чист весь... И непорочен будет союз ваш пред Лицом Господ-

<sup>22</sup> Евангельские рассказы об имянаречении Иисуса и Иоанна Предтечи опирались на пророчество Исаии: «...се, Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7: 14); ср. слова Парфения: «...сын ваш наречется Серафимом» (II, 25, 9).

<sup>23</sup> См. также: Мк 14: 36; Лк 22: 42.

ним...» Можно видеть здесь аллюзию на слова апостола Павла: «Брак у всех *да будет* честен и ложе непорочно...» (Евр 13: 4; курсив источника), а также — на слова Иоанна Богослова о праведниках, которые стоят с Агнцем на горе Сионе: «Это те, которые не осквернились с женами, ибо они девственники <...> в устах их нет лукавства; они *непорочны пред престолом Божиим*» (Откр 14: 4–5).

Слова «чист весь» восходят к Евангелию от Иоанна. Речь идет о ситуации, когда Христос моет ученикам ноги перед Тайной Вечерей, а Петр сначала противится этому, а потом просит Христа, чтобы тот вымыл ему не только ноги, но и руки и голову: «Иисус говорит ему: омытому нужно только ноги умыть, потому что *чист весь*; и вы чисты, но не все, Ибо знал Он предателя Своего, потому и сказал: не все вы чисты» (Ин 13: 10–11). Ориген и Августин связывали слова «омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь» с обращением и покаянием: «Полное омовение в этом случае ассоциируется с Крещением, а омовение ног — с более поздним очищением от грехов того, кто уже был очищен (т. е. омыт полностью)» (Гондецкий 2005: 55).

Оборот: «из семи ключей водою живую ты его омыла» (II,25,9) отсылает к сновидению Лазаря, в котором он видит себя «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“» (II,18,10). Оборот «водою живую ты его омыла» является перефразом слов апостола Павла: «...да приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести, и *омыв тело водою чистою...*» (Евр 10: 22). Ситуация имеет также параллель в «Божественной комедии» Данте. Согласно описанию Данте, «в Земном Раю текут две реки, берущие начало из общего источника: это Лета («Забвение»), уносящая память о совершенных грехах, и Эвняя («Добрая память»), воскрешающая в человеке память о его добрых делах» (Данте 2009: 802; прим. Т. Шеховцовой). Дева Матильда, которую Данте встретил собирающей цветы при входе в Земной Рай («Чистилище», XXVIII,121–144), погружает поэта в воды потока:

Меня, по горло погрузив в поток,  
Она влекла и легкими стопами  
Поверх воды скользила, как челнок.

Когда блаженный берег был над нами,  
«Asperges me», – так нежно раздалось,  
Что мне не вспомнить, не сказать словами.

Меж тем она, взметнув ладони врозь,  
Склонилась надо мной и погрузила  
Мне голову, так что глотнуть пришлось.

(«Чистилище», XXXI, 94–102;  
пер. М. Лозинского)

Образ семи ключей отсылает к Книге пророка Исаии: «И иссушит Господь залив моря Египетского, и прострет руку Свою на реку в сильном ветре Своем, и *разобьет ее на семь ручьев*, так что в сандалиях могут переходить ее» (Ис 11: 15)<sup>24</sup>.

Фраза «После же и скорбь иметь будешь; но и скорбь сия сына твоего благословением обратится в радость» является перефразом слов Христа: «В мире *будете иметь скорбь...*» (Ин 16: 33) и «Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но *печаль ваша в радость будет*» (Ин 16: 20). Переход от печали к радости характерен для рассказа апокрифической «Книги о рождении блаженнейшей Марии и детстве Спасителя» о том, как бесплодная Анна благодаря божественному вмешательству смогла зачать Марию. Исполнившись Духа Святого, Анна произнесла: «Женщина неплодная стала матерью, и *родила она на радость* и веселие Израилю» (Вега 1913: 72; пер. с лат.). Подобные формулы известны в литургической поэзии, например в Службе Рождеству Пресвятой Богородице: «...*рыдание бо Анны в радость преложися...*» (Стихиры на стиховне; Скабалланович 2004: 78).

Тема «радость из страдания» звучит в Повести неоднократно, например: «Ведь нам-то она Отрада; но *из страдания отра-*

<sup>24</sup> Ср. в стихотворении Вяч. Иванова «Роза царского сына»: «...И поят, дробясь, как жемчуг скатный, / *Семь ключей* с крутой стремнины розу» (СС II, 461).

да ее благоуханным крином расцветает» (IV,11,19)<sup>25</sup>. Здесь несомненно перекличка с формулой из драмы А.А. Блока «Роза и крест»: «Сердцу закон непреложный — / Радость-Страданье — одно» (Блок 1981: 204). В статье «Два лада русской души» (1916) Вяч. Иванов отмечал: «Слова Александра Блока: „радость, страданье — одно“, — этот главенствующий мотив в гениальной, глубинной напевности его лирической драмы „Роза и Крест“, — написаны в сердце высокого трагического человека: этот иероглиф — узор пламенных роз, страдальчески вырастающих из живой плоти его душевного креста» (СС III,349).

В диалоге между Отрадой и старцем Парфением имеются также ссылки на историю Рахили и Иакова (Бытие, гл. 29–30) и эпизод брака в Кане Галилейской (Ин 2: 1–11).

Кульминацией данной сцены является реплика Отрады: «Се, раба Господня» (II,25,15). Отрада произнесла от своего лица слова, сказанные Марией архангелу Гавриилу (Лк 1: 38), как бы отождествляя себя с Божьей Матерью. Эти же слова ниже перефразирует Параскева: «*Господня раба есмь*, и якоже указано мне свыше будет, тако сотворю» (V,13,7).

Слова Марии глубоко волновали Иванова, и он неоднократно возвращался к ним в своей поэзии и эссеистике. Так, например, Вяч. Иванов приводит их в сонете, посвященном картине Боттичелли «*Madonna del Magnificat*» (1479; галерея Уффици),

Как бледная рука, приемля рок мечей,  
И жребий жертвенный, и вышней воли цепи,  
Чертит: «*Се аз, раба*» — и горних велелепий  
Не зрит Венчанная, склонив печаль очей:

Так ты живописал бессмертных боль лучей,  
И долу взор стремил, и средь безводной степи  
Пленяли сени чар и призрачный ручей  
Твой дух мятущийся, о, Сандро Филипеппи!

(СС I,616)<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Об имени Отрада см. ниже, с. 195.

<sup>26</sup> Курсив Вяч. Иванова. Отметим, что на картине Боттичелли Мадонна пишет «*Magnificat*» («Величит душа моя Господа»), а не «*Ecce Ancilla Domini*» («Се раба Господня») (СС I,860, прим. к с. 616; Иванов 1995/2: 278, прим. к № 57). См. также ниже, с. 404.

В стихотворении Вяч. Иванова «В розах Май Тебе, Мария...» (1944) слова «Ессе Ancilla Domini» («Се раба Господня») повторяются рефреном<sup>27</sup>. Об этих словах Марии Иванов писал также в статье «Лик и личины России: к исследованию идеологии Достоевского» (1916): «...высшее в человеческом творчестве есть самораскрытие души осеменяющему ее Логосу, по слову: „се, раба Господня“» (Иванов 1917: 166)<sup>28</sup>.

В целом сцена несет на себе печать антиномичности, начиная от оксюморонного словосочетания «смирненное дерзновение» и соединения в образе чаши значений «смертная чаша» и «брачная чаша». В привычной для него манере Вяч. Иванов выстраивает ряды противопоставлений: мирская держава — духовная держава, скорбь — радость, смирение — дерзновение, цветение на небесах — цветение на земле.

По велению старца Парфения Отрада должна взойти на ложе Лазаря, следуя голосу своего «земного естества», и родить ему ребенка, но при этом союз Отрады и Лазаря будет непорочным и между ними всегда будет стоять ангел, так что само зачатие приобретет характер мало объяснимого чуда. Образ Отрады в данной сцене почти отождествляется с образом Божией Матери, но он сближается также и с образом Христа. В стихах 13–14 нерожденный еще Светомир также уподобляется Христу.

<sup>27</sup> Приведем комментарий Д.В. Иванова к этому тексту: «Мария в день Благовещения говорит ангелу: „Се Раба Господня; да будет Мне по слову твоему“ (Лк 1, 38). Говорит Она это, по мысли Вяч. Иванова, согласной с традицией, во имя всего творения... Таким образом, Мария есть „Новая Ева“: она мирит греховную тварь с Богом. Когда она говорит *да* Логосу, в ней совершается „Единение твари со словом“, т. е. действие Софии. До падения Адам и Ева жили безгрешно. После падения рай „сокрылся“, однако он „Не взят от земли на небо, / Не восхищен к престолу Господню / И родимой земли не покинул“ (I, 284)» (Символ 2008: 451, прим. 9; курсив Д.В. Иванова).

<sup>28</sup> См. также соответствующее место в книге Иванова «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1932) (СС IV, 585).

## 2.1.1. ТЕМА ИЗГНАНИЯ ИЗ РАЯ

**Р**ассказ Книги Бытия о сотворении Эдема и первых людей, их жизни в раю, грехопадении и изгнании из рая неоднократно цитируется в Повести и дает тематический ключ к ее пониманию в целом. Несколько раз упоминается в Повести об ангеле с пламенным мечом, стерегущем врата рая (IV,11,8; V,4,8; ср.: Быт. 3: 24), о терниях и волчцах, возвращаемых землей по слову Господа (V,4,9; ср.: Быт 3: 18).

Дважды на протяжении Повести Отрада и Лазарь читают вместе 2-ю и 3-ю главы Книги Бытия; в первом случае при этом присутствует также Василиса Микулишна. В первый раз чтение побуждает Отраду к рассуждению, которое совершенно не соответствует ее возрасту (Отраде было тогда 11 лет):

5 Читали они, к примеру, в Книге Бытия, как Господь Бог прародителей наших за первый грех древлего послушания покарал, Адаму смертью умереть назначал, Еве же и чад родить в муках.

6 И говорит Отрада: «Меньше в том казни было, – так разумею, – нежели милости. Коли дитя родить матери благо, – стало и помереть человеку не лихо.

7 Не убыль человеку смерть, а силы прибыль. А что в болезнях матери детей рожать определено, то радости ее не отымает.

8 Так и с этою жизнью расставанье боль человеку и скорбь; но из этой скорби радость процвести должна такая же, какая матери радость есть на дитя роженое».

9 Сказала Василиса: «Добро тому, кто достойно преставится; но смерть грешника люта, и кого грехи тянут тяжкие, тому жизни конец суда начало».

10 Отвечала Отрада: «Бог милостив. Да ведь и дети тоже не всегда бывают родителям в утешение. Первый-то у Евы сын кто был? Каин! А и грехи многие, Божией Матери предстательством, замолить можно».

(II,5,5–10)

Отрада не просто толкует прочитанное, но и переосмысляет его, меняя при этом оценки, которые кажутся

очевидными, на противоположные. Изгнание из рая она оценивает не как зло, а как благо; проклятия, наложенные на Адама и Еву, — как проявление милосердия, а не божественного гнева, страдания женщины при родах — как залог той радости, которая ждет ее, когда дитя появится на свет. И все же наиболее радикальным является то, что она оправдывает и даже превозносит смерть, на которую обречены люди в наказание за грех, совершенный Адамом и Евой.

В речи Отрады нетрудно уловить такие антонимы, как наказание — милость, лихо — благо, скорбь — радость, убыль — прибыль. Ее рассуждение построено диалектически, таким образом, что члены антонимических пар постепенно сближаются друг с другом, а их оценки меняются на противоположные: наказание оказывается милостью и залогом будущей радости, убыль силы приводит к ее прибыли и т. д.

Такие медитации по поводу библейского текста позволяют отстранить его и заново прочувствовать всю глубину и неоднозначность его содержания. Слова Отрады поданы как ее личные размышления, однако в них можно опознать некоторые высказывания Христа и апостола Павла. Отрада переосмысляет ветхозаветные истины в духе Нового Завета, а в более общем плане — в духе перехода от религии Закона к религии Благодати.

Апостол Павел не раз говорил о желании сораспяться Христу как пределе желаний каждого христианина, например: «Да и все почитаю щетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы <...> познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых» (Филипп 3: 8–11; см. также: Рим 6: 1–11). Таким образом, смерть представляется христианину не как зло, а как благо, приближающее его к Христу и являющееся залогом будущего воскресения.

Словам Господа, обращенным к Еве: «...в болезни будешь рождать детей...» (Быт 3: 16), Отрада противопоставляет слова Христа: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился чело-



век в мир» (Ин 16: 21)<sup>29</sup>. В данном фрагменте Евангелия от Иоанна речь идет о радости, которую испытают ученики Христа, когда увидят его воскресшим, и эта радость сравнивается с той радостью, которую испытывает мать, когда ее муки остались в прошлом и она видит новорожденное дитя. По сообщению Толковой Библии, некоторые «продолжают сравнение, начатое Спасителем, и далее. Они сравнивают Его с новорожденным, как вошедшего в новую жизнь по воскресении, как нового Адама (1 Кор 15: 45). Но с таким расширением образа, взятого Христом, нельзя согласиться, потому что, если Христос и может быть назван Новорожденным, то ученики уже ни в каком случае не могут иметь отношения к новому рождению Христа: они менее всего, как оставившие своего Учителя, принимали участие в Его рождении в новую жизнь» (ТБ 2009/6: 1177). Между тем Иванов явно солидаризуется именно с таким истолкованием этого эпизода.

В словах Отрады можно видеть описание определенных коллизий Повести: тяжелые роды Гориславы стали причиной ее смерти, однако принесли ей радость рождения ребенка; смерть Лазаря станет его воскресением в образе Владаря и придаст ему новые силы. Эти события, казалось бы никак не связанные с ситуацией изгнания из рая, благодаря рассуждениям Отрады по поводу прочитанного текста Библии связываются с событиями Ветхого Завета и воспринимаются как следствие грехопадения и проклятий, произнесенных Господом при изгнании праотцев из рая.

Параллелизм рождения и смерти человека, отмеченный в пересказе Библии и в рассуждении Отрады, находит в Повести сюжетное воплощение в параллелизме сцен рождения Отрады и смерти-воскресения Лазаря. И роды, и ритуал

<sup>29</sup> Соответствующее место из Евангелия от Иоанна цитирует Е.Н. Трубецкой: «Но главное и основное в иконе XV века — не эта глубина страдания, а та радость, в которую претворяется скорбь; то и другое в ней нераздельно: в ней чувствуется состояние духа народа, который умер и воскрес. Мы знаем, что многие иконописцы, например, Рублев, писали свои иконы с молитвой и со слезами. И точно, во многих иконах сказывается то настроение жены, которая, после выстраданной предродовой муки, не помнит себя от радости; это — радость духовного рождения России» (Трубецкой 1991: 88–89).

исцеления происходят в одном и том же месте — у Егорьевой криницы, причем стоящий здесь крест играет в обоих случаях важнейшую роль: Горислава рождает, обняв руками крест; Лазарь поднимается с земли, также «охватив ствол руками». В обоих случаях происходит омовение тела: Горислава омывает водой из колодца новорожденную Отраду, Лазаря окропляют святой водой. В обоих сценах усталость и изнеможение человека сменяются радостью.

Табл. 2. Эпизоды рождения Отрады и исцеления Лазаря

<i>Рождение Отрады (I,19,1–4)</i>	<i>Исцеление Лазаря (II,20,1,3–4)</i>
<p>1 Пошла Горислава на Егорьев ключ и молилась у креста над криницею.                  2 И на молитве почувствовала, что наступает час ее, и обняла руками крест, на коленях стоячи; и схватили ее боли родильные, но не выпустила креста из рук, а как схватилась за него, все крепче держалась, доколе по муке недолгой не разрешилась от бремени.                  3 И, родивши дочь, встала от креста через великую силу, и омыла младенца водою из кладезя, и труд непомерный подъявши, и не глядячи на усталость смертельную, новорожденное дитя к Василисе донесла и на руки ей положила,                  4 сама же слегла, телом изнурена до измождения последних сил, душою воскресшая. И, светло возрадованная, говорила, плоти изнеможение перемогаючи, о младенце: «Родилась отрада моя».</p>	<p>1 Ясным утром в Егорьев день принесли на носилках Лазаря, в забытии лежащего, на криницу Егорьеву...                  3 И положили иноки Лазаря възнак под крест, и руки его по земле разопнули; и по окроплении его святою водою, вынули крест дубовый из гнезда в срубе и приложили к недужному и поверх тела держали, доколе священнослужители молебен пели.                  4 Когда же приподняли древо над головою спящего, и сей за ним приподнялся, охватив ствол руками; и когда воздвигнут был крест, и Лазарь стоял под ним на ногах прям.                  5 И глубоко вздохнув, пораскрыл спящий очи и к небу взор устремил, и просветилось лицо его светом духовным.</p>

Мысль Отрады, что божественная «казнь» на самом деле была проявлением милости, дает ключ к пониманию тех эпизодов Повести, в которых Егорий Храбрый ранит

сначала Василису, а потом Лазаря: это тоже были «казни», которые оба раза оборачивались милостью.

Описание сада в земле пресвитера Иоанна соотнесено со словами Книги Бытия, однако в Библии речь идет о подневольном труде, а в Повести — о труде «богомысленном» и «добротворном» (V,4,11).

Табл. 3. Параллель между Книгой Бытия  
и Повестью Вяч. Иванова

<i>Книга Бытия (3: 17–19)</i>	<i>Повесть (V,4,9)</i>
<p>17 Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; 18 <i>терния и волчцы произрастят она тебе</i>; и будешь питаться полевой травой; 19 <i>в поте лица</i> твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься.</p>	<p><i>Не терние</i> zde, <i>не волчцы</i> израцает земля чадам Адамовым, ин расточает благостыню; и самим преизбытком силы раждающия задушила бысть человека самостояние, аще бы <i>в поте лица</i> своего не борол ю.</p>

Переосмысление библейской цитаты должно быть понято в контексте размышлений Иванова о земле и рае. Например, в статье «Русская идея» (1930) Иванов писал: «Органическая эпоха аналогична эдемскому состоянию детского бытия в лоне Творца, — не потому, что она рай и золотой век утраченного счастья, но потому что центр сознания там — не в личности, а вне ее. Критическая эпоха — эпоха люциферского мятежа индивидуумов, пожелавших “esse sicut Deus, scientes bonum et malum”<sup>30</sup>. *В ней терния и волчцы произрастают на земле, что была человеку прежде радостнощедрой матерью, ныне же стала скупой и враждебной мачехой*, и не потому, что изменились к худшему внешние условия существования, но потому, что личность научилась

<sup>30</sup> «Быть подобно богам, ведающим добро и зло» (лат.; ср. Быт 3: 5).

дерзать и страдать и открылись неслыханные лабиринты Духа и Голгофы сердца» (Символ 2008: 118–119; пер. с нем. М. Кореневой)<sup>31</sup>.

С оглядкой на образ коварного змея, обольстившего Еву, разыгрывается в Повести тема соблазна. Ночная сцена, в которой Горислава пытается соблазнить Лазаря, вся пронизана змеиной символикой. Согласно Книге Бытия, змей был осужден ползать по земле в наказание за то, что искусил Еву: «И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей; и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятую...» (Быт 3: 14). Отголосок этих слов слышен в ряде мест Повести. Князья Горынские были прозваны «Змиевым Семенем» (I,2,4). Горислава в сцене соблазнения говорит Лазарю: «Ужалить ужалю ненароком, на то я и змея Горынская...» (I,9,11). Она же угрожает Лазарю: «Выдашь меня жениху постылому, — и его, и меня погубишь; да и сам ужо змием станешь ползучим, как резвые ноги тебя не понесут» (I,9,20). Бес, искушая Лазаря, побуждает его представить себе, как Горислава почивает на брачном ложе с молодым мужем Управдой: «И змееныша подколодного, гляди-кась, припомнит, как тот его богатырской стопой в дорожный прах мимоходом втоптал, — припомнит, да усмехнется» (I,11,6). В разговоре с Симоном Хорсом Владарь восклицает: «Змия ли древняго лестию меня обольщаешь?» (III,10,11). Имеется в виду, что змей соблазнил Еву отведать плода от райского дерева: «Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела» (Быт 3: 13; см. также: Быт 3: 1–5,13,15; 2 Кор 11: 3)<sup>32</sup>.

По наблюдениям Р. Соколова, «Горислава соответствует библейской Еве, введшей Адама в соблазн, но оставшейся

<sup>31</sup> См. соответствующее место в статье Вяч. Иванова «О русской идее» (1909): (Иванов 1994а: 367). См. также в трагедии Иванова «Прометей»: «Да не щедра и мать <Земля>. Как Зевс, она / Свое лицо таит: он — за лазурной / И радостной завесою; она ж — / За диким и печальным покрывалом / Волчцов и терний, иль за бором темным» («Прометей», 1915; Иванов 1995/2: 63).

<sup>32</sup> *Змий древний* — выражение из Апокалипсиса (Откр 20: 2).

ему верной спутницей... Горислава, вводя Лазаря в соблазн (что в конечном счете привело его к физическому увечью), впервые приоткрывает свой таинственный лик: „Коль во истину соблюсти меня хочешь, соблюди душу мою. Полюбишь меня, — из плена змиева живую меня изведешь; мне будешь за Егория, и земле Егорьем себя покажешь“ (Иванов 1971: 265). Перед нами — Ева, попавшая в плен к змию, но перед нами и Дева Светозарная — Божественная Премудрость, упрятанная за искажениями. Последнее утверждение отчетливо проявляется в сцене, когда Горислава является Владарю в черном одеянии и с белыми волосами: „И подумал Владарь: «порошею звездною власы ей запырило»; она же простерла ему рукописание и молвит: «читай свиток звездный»“ (Иванов 1971: 308). Облик Гориславы здесь подобен облику Девы в гадательной храмине звездочета» (Соколов 1999: 74).

С проекцией на Книгу Бытия в Повесть вводятся не только образы рая и Древа Жизни, но и темы грехопадения, вины и наказания.

## 2.2. ЦИТАТЫ ИЗ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА И АПОКАЛИПСИСА

**П**о количеству цитат и их значимости для Повести исключительную роль играют сочинения Иоанна Богослова: Евангелие от Иоанна, Апокалипсис и 1-е послание Иоанна<sup>33</sup>. В частности, выздоровление Лазаря/Владаря в Повести описано с отсылками к рассказу о воскрешении Лазаря в 11-й главе Евангелия от Иоанна.

По церковному преданию, Иоанн Богослов написал свое Евангелие в Эфесе в конце I в. н. э., в глубокой старости, уже

<sup>33</sup> На самом деле Евангелие от Иоанна и Апокалипсис написаны разными авторами, но в данном случае для нас важен не сам факт авторства, а то, что церковная традиция приписывает оба сочинения апостолу Иоанну. В своем издании Иванов обсуждает проблему авторства текстов, подписанных именем апостола Иоанна; при этом он приводит аргументы за то, что Апокалипсис мог быть написан Иоанном так же, как и его Евангелие, однако не настаивает на этом (Деяния 1946: 453–454)

после того как были созданы Евангелия от Матфея, Марка и Луки. Согласно одной из версий, когда Иоанну принесли книги первых трех евангелистов, он похвалил их за правдивость, но нашел, что многое в них пропущено: «При повествовании о Христе, пришедшем во плоти, необходимо говорить о Его Божестве, так как иначе люди с течением времени начнут судить и думать о Христе лишь по тому, каким он являлся в земной жизни. Евангелие от Иоанна начинается поэтому с изложения не человеческой стороны в жизни Христа, а именно божественной стороны — с указания на то, что воплотившийся Христос есть Слово изначальное, то самое, которое „в начале было у Бога“ и само „было Бог“, тот Логос, чрез который произошло все существующее» (Лопухин 1993: 514).

Как отмечает И.С. Свенцицкая, «Евангелие от Иоанна существенно отличается от первых трех Евангелий Нового Завета, имеющих общие источники. Так, согласно теологии Евангелия от Иоанна, Христос — Слово Божие (Логос) предсуществовал до Своего появления на земле. В этом Евангелии деятельность Иисуса протекала главным образом в Иерусалиме, а не в Галилее; у Иоанна отсутствует важный для первоначального учения мотив наступления Царства Божия на земле. В Евангелии от Иоанна нет описания рождения Иисуса, о Его крещении упомянуто в рассказе других лиц. Совершение чудес отсутствует в других Евангелиях, как, например, претворение воды в вино, воскрешение Лазаря. Эти чудеса носят символический характер — превращение простой воды в истинное вино веры, воскрешение как дарование посмертной жизни. Иисус не говорит притчами, а произносит длинные проповеди» (Свенцицкая 2005: 110).

К особенностям Евангелия от Иоанна и 1-го соборного послания Иоанна относятся разработка символики света и противопоставления света и тьмы, а также отрицательное отношение к миру, что выражается, например, в таких словах: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин 2: 15–16); «Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле» (1 Ин 5: 19). К этим идеям Вяч. Иванов об-

ращался и в своей эссеистике, и в Повести, и в комментариях к посланиям Иоанна Богослова в издании 1946 г.

Как известно, Иоанн уделял особое внимание проблеме любви (Ин 13: 34; 15: 12; 1 Ин, гл. 3–4), за что его «часто называют Апостолом любви» (Гондецкий 2005: 55). Такое именование апостола встречается и в Повести (V,14,12). Философия любви, разработанная Ивановым, относится к наиболее ценным аспектам его творческого наследия, и эти мысли апостола Иоанна были для него особенно важны (Цимборска-Лебода 2004).

Вяч. Иванов неоднократно цитировал Евангелие от Иоанна в своей поэзии. Например, в стихотворении «Воззревшие» обыгрывается эпизод исцеления Иисусом слепого (Ин 9: 6–7) (СС I,748–749); в стихотворении «Криница» (1908) — беседа Христа с Самарянкой у колодца (Ин 4: 7–15) (СС II,279). Стихотворение «Убеленные нивы» (1914) имеет эпиграф из Евангелия от Иоанна: «Посмотрите на нивы, как они побелели» (Ин 4: 35) (СС IV:26). Стихотворение «Порывистый, простосердечный...» представляет собой фантазию на тему фрагмента Евангелия от Иоанна 21: 7–12 («Римский дневник 1944 г.»; «Декабрь», № 6; СС III:640).

Для Иванова характерно такое личностное отношение к новозаветным текстам, о котором писал в 1907 г. М.А. Волошин: «Для искусства нет ничего более благодарного и ответственного, чем евангельские темы. Каково бы ни было отношение к Евангелию как к книге человеческой или к книге божественной, евангельский рассказ незыблемыми кристаллами лежит в душе каждого. Язык нашего морального чувства возник из Евангелия, и каждое евангельское имя, каждый евангельский эпизод, каждая евангельская притча стали гранями нашей души» (Волошин 1989: 460).

На ивановское восприятие Евангелия от Иоанна и Апокалипсиса глубокое влияние оказали идеи Р. Штайнера, с которыми он познакомился в 1907–1909 гг. через посредничество А.Р. Минцловой и других слушателей лекций немецкого антропософа. Р. Штайнер обосновал оригинальное понимание Евангелия от Иоанна как мистериального текста: «Евангелие Иоанна носит на себе ясные следы мистерий, и оно может быть понято только мистическим пониманием. Название „любимый ученик“, применяемое

к Иоанну, означало высшую степень посвящения в мистереии» (Штайнер 1997: 183; лекция, прочитанная в Париже 1 июня 1906 г.).

Апостол Иоанн Богослов  
в Белой Индии пресвитера Иоанна

Апостол Иоанн незримо присутствует в царстве пресвитера Иоанна, который удостоивается лицецерения «апостола любви» во время своего посвящения (см. ниже, с. 293). Само название «царство Иоанново» фигурирует в «Послании Пресвитера Иоанна» еще до того, как автор послания получил имя пресвитера Иоанна (V,13,2). Таким образом, это царство названо не в честь пресвитера Иоанна, а в честь апостола Иоанна. В каком-то смысле пресвитер Иоанн является воплощением Иоанна Богослова и управляет государством от его имени. И само послание написано хоть и не Иоанном Богословом, но явно при его незримом участии.

В одной из сцен послания приводится «сказание знаменательное... еже о начале и кончине царства сего велию в прообразех возвещает тайну» (V,11,1). В этом «сказании» в качестве действующих лиц фигурируют апостол Иоанн, Божья Мать и св. Георгий (V,11,3–17). Диалог между ними включает отдельные цитаты из Евангелия от Иоанна, например, апостол Иоанн говорит Божьей Матери: «Глагола нам Сын Твой, в дому Отца Моего обителей много суть» (V,11,13; ср. Ин 14: 2).

Во время своего посвящения пресвитер Иоанн был «восхищен в духе» (V,14,10) и пережил такое же экстатическое состояние, которое пережил апостол Иоанн (Откр 1: 10).

Тайну о пребывании апостола Иоанна в царстве Иоанна пресвитера автору послания открыл некий старец:

9 И мимотекшу тако довольну времени, срете мя в церкви молящася нощию, и помолився со мною и исповедав мя, рече: «Понеже в духе помалу возрастаеши, прииде час, да великую земле наша увидети тайну.

10 Царство Иоанново есть, и держит ю не правитель видимый, но с нами зде пребываяй апостол Христов Иоанн».



11 Аз же ужасья в вопросых: «Како может с нами жити во славе небесней живый, в соборе апостольстем?»

12 Отвеща старец: «Писано есть: Петр виде ученика, его же любяше Иисус, вослед идуща, иже и возлеже на вечери на перси Его. Сего видев Петр, глаголе Иисусови: Господи, сей-же что? Глагола ему Иисус: Аще хощу, да той пребывает, дондеже прииду, что к тебе? Ты по мне гряди».

13 Памятуя же, яко о себе повествует, приписа пишущий, да не мнят его бессмертна быти: «Не рече Иисус, яко не умрет, но: аще хощу тому пребывати, дондеже прииду, что к тебе?»

14 Аще убо и умрет, но жив на земли пребудет, и дано бысть исполнение слову сему. В теле бо прославленном общее всех воскресение упреди, земле же богоносныя ктому не остави, якоже и ученик оный, Кресту предстояй, по завещанию Спасителю с Материю Божию пребысть.

(V,10,9–14)

В рассказе старца имеются ссылки на Евангелие от Иоанна, причем в цитируемых фрагментах Иоанн Богослов говорит об ученике, которого любил Иисус, то есть о самом себе, в третьем лице.

Евангельский текст оставляет неясным вопрос о будущей смерти или бессмертии Иоанна. Во всяком случае слова Христа: «...Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду...» (Ин 21: 22) давали повод предполагать, что Иоанн был избавлен от смерти. Согласно некоторым версиям апокрифических Деяний (например, «Деяниям святого апостола и Евангелиста Иоанна, написанным Прохором, учеником его») тело Иоанна было похоронено, но после этого исчезло.

Легендарный сюжет о вечно живом Иоанне Богослове использовал Вл. Соловьев в своей «Краткой повести об Антихристе» (1900): «Действительным, хотя неофициальным вождем православных был старец Иоанн, весьма известный среди русского народа. <...> Про него ходили разные легенды. Некоторые уверяли, что это воскрес Федор Кузьмич, то есть император Александр Первый, родившийся около трех веков до того. Другие шли дальше и утверждали, что это настоящий старец Иоанн, т. е. апостол Иоанн Богослов, никогда не умиравший и открыто явившийся в последние

времена. Сам он ничего не говорил о своем происхождении и о своей молодости» (Соловьев 1990/2: 750). В «Краткой повести об Антихристе» старца Иоанна убивает удар молнии, но впоследствии он оживает и вместе с римским папой Петром и протестантским профессором Паули идет за небесным знаменем «жены, облеченной в солнце, под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (там же: 759; см. также: Откр 12: 1).

Далее в послании говорится о том, что Христос воскрес, «какже и ученик оный, Кресту предстояй, по завещанию Спасителю с Материю Божию пребысть» (V,10,14). Имеется в виду событие, описанное в Евангелии от Иоанна: «При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жéно! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Матерь твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Ин 19: 25–27). Эта цитата объясняет, почему в «сказании знаменательном» апостол Иоанн предстает вместе с Божьей Матерью.

Старец сообщает также об особой группе Запечатленных, которые видели апостола Иоанна в его царстве: «И суть посреде нас иже и осязати его и видети сподобишася, и сии рекутся Запечатленнии; печать бо Духа Свята рука Иоаннова на них наложи; от них же и аз есмь, слуга Господень» (V,10,15). В Апокалипсисе «запечатленными» именуются люди, на которых ангел поставил божественную печать: «И видел я иного Ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живаго. И воскликнул он громким голосом к четырем Ангелам, которым дано вредить земле и морю, говоря: не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего. И я слышал число запечатленных: запечатленных было сто сорок четыре тысячи из всех колен сынов Израилевых» (Откр 7: 2–4). В комментарии к данному месту Иванов отмечал: «Внезапно наступает затишье ветров, обычно знаменующих в книгах пророческих дыхание справедливого гнева Божия (срв. Иерем. 49,36; Дан. 7,2; Зах. 6,5), и в этот промежуток тишины напечатлевается на челе верных знак избрания, долженствующий отличать их от скопища противников Агнца» (Деяния 1946: 472).

В завершение разговора старец облобызал пресвитера Иоанна и сказал: «Дерзай, чадо! Не у явися, что будем». Старец процитировал слова апостола Иоанна: «Возлюбленни, нынѣ чада Божія есмы, и не у явися, что будемъ: вѣмы же, яко, егда явится, подобни ему будемъ, ибо узримъ его, яко же есть» (1 Ин 3: 2; рус. пер.: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что́ будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть»). В издании 1946 г. Иванов прокомментировал этот стих: «Говоря о грядущей славе чад Божиих: „еще не открылось, что будет“, Апостол знает и учит, однако, что спасенные увидят Христа, как он есть, и что *это зрение сделает их Ему подобными*» (Деяния 1946: 155).

Беседа старца с будущим пресвитером Иоанном напоминает разговор посвященного с адептом, который предполагает пройти посвящение и знакомится с ритуалом и сопутствующими ему мифами. В словах старца уже заложен сценарий посвящения, которое в будущем пройдет его собеседник, чтобы стать пресвитером Иоанном: апостол Иоанн коснется его и тем наложит на него печать Святого Духа. Кроме того, пресвитер сможет лицезреть «в духе» апостола Иоанна (V,14,12).

ЦИТАТЫ ИЗ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА  
В «ПОСЛАНИИ ИОАННА ПРЕСВИТЕРА»

В послании пресвитера Иоанна к Владарю упоминается хитон Спасителя: «Отрасль хвалимся быти царственно-го Константина града, далече процветшая прежде распри с Римом первым, о ней же изволися нам ничесоже ведети. Господа благодаряще, яко хитона Спасителява, не швена, свыше исткана цела, не предерохом ниже разделихом» (V,1,14–15).

Рассказ о ризе Христа имеется только в Евангелии от Иоанна: «Воини же, егда пропяша Иисуса, пріяша ризы его, и сотвориша четыре части, коемуждо воину часть, и хитонъ: бѣ же хитонъ нешвенъ, свыше истканъ весь. Рѣша же къ себѣ: не предеремъ его, но метнемъ жребія о немъ, кому будетъ: да сбудется писаніе, глаголющее: раздѣлиша ризы

моя себѣ и о иматисмѣ моей меташа жребія. Воици убо сія сотвориша» (Ин 19: 23–24; рус. пер.: «Воици же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; *хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху*. И так сказали друг другу: *не станем раздирать его*, а бросим о нем жребий, чей будет, — да сбудется реченное в Писании: разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий»); см. также: Пс 21: 19; Мк 15: 24.

Толковая Библия сообщает, что «воинов, которым было поручено распять Христа, было четверо, и потому верхние одежды Христа были разделены на четыре части, но как именно — неизвестно. Нижняя же одежда, хитон, как тканая не могла быть разрезана на части, потому что тогда распустилась бы вся ткань. Поэтому воици и решили бросить о хитоне жребий. Может быть, Иоанн, сообщая об этом сохранении в целости хитона Христова, хотел этим указать на необходимость единения Церкви Христовой (*Киприан Карфагенский, «О единстве кафолической Церкви», 7»*)» (ТБ 2009/6: 1205).

Согласно преданию, хитон был сшит самой Богоматерью, которая «среди других занятий успела соткать для Иисуса замечательный по работе красный полотняный хитон, без швов, который и был впоследствии постоянною Его одеждою до самой смерти Его» (Сказания 1904: 150). Существуют армянские, грузинские, сирийские предания о ризе Христа, которую иногда отождествляют с его хитоном, и обстоятельствах ее перенесения из Иерусалима в Иверию (Грузию). В 1625 г. персидский шах Аббас I прислал ризу царю Михаилу Феодоровичу, сообщив, что он, покоря Грузию, обнаружил ее в ризнице митрополита. Риза была торжественно положена в специальном ковчеге в московском Успенском соборе, и установлен 10 июля праздник Положения Ризы Господней (Дебольский 2002: 88–89).

В «Монархии» Данте «цельная риза» обозначает единую империю: «...рассекать империю императору не дозволено. Если, следовательно, отдельные права и прерогативы были (как говорят) отчуждены Константином от империи и переданы в ведение церкви, то *был бы разодран хитон несшитый*, разодрать который не осмелились даже те, кто

пронзили копьем истинного Бога, Христа» (Данте 1968: 354; пер. В.П. Зубова; см. также: Данте 1968: прим. на с. 597–698). В другом месте того же трактата Данте противопоставляет время императора Августа, когда существовала совершенная монархия, и то время, «когда цельная эта риза впервые была разодрана когтями алчности» (Данте 1968: 320; пер. В.П. Зубова).

Образ хитона Спасителя как символ религиозного единства и целостности фигурирует в статье Иванова «Наш язык» (1918) (Троицкий 2002: 204)<sup>34</sup>. Сохранился набросок Иванова под заглавием «Раздранная риза» (ВИАМИ 1999: 7–8). В 1918 г. планировалось издание серии небольших книг или брошюр под названием «Духовная Русь», причем в перечне планируемых изданий значилась книга Иванова под заглавием «Раздранная риза» (Троицкий 2002: 210). Данный образ неоднократно использовал также С.Н. Булгаков; например, в реплике Писателя из диалога «На пиру богов»: «Растерзано русское царство, но не разодран его нетканый хитон» (Булгаков 1991: 319).

В «Послании Иоанна Пресвитера» последний описывает Владарю устройство своего царства и, в частности, отстаивает идею свободы, опирающейся на заветы отцов:

4 О завете отцев, во внуцех живе, ревную, не о костях погребенных; свободу же не умалити поставлен есмь, но урядити.

5 Свободь бо есть всяк, во Христа крестивыйся, и на Христов Лик взирая, свободныма ногами, камо же хочет, шествует, якоже и речене есть о Христу вернем: «и внидет, и изыдет, и пажить обрящет».

(V,5,4–5)

В приведенном фрагменте кавычками обозначены слова Христа: «Азь есмь дверь: мною аще кто внидетъ, спасетсѧ: и внидетъ и изыдетъ, и пажить обрящеть» (Ин 10: 9; рус. пер.: «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасетсѧ, и войдет, и выйдет, и пажить найдет»). Смысл данного высказывания

<sup>34</sup> См. там же подробный комментарий к образу «раздранной ризы» (Троицкий 2002: 209–211).

можно прокомментировать таким образом: Христос есть дверь в Царство Божие, и благодаря крещению человек получает возможность войти в эту дверь. Процитированный фрагмент восходит к Книге Иезекииля: «И рече Господь ко мнѣ: сїя врата заключенна будутъ и не отверзутся, и никтоже пройдетъ ими: яко Господь Богъ Израилевъ внидетъ ими, и будутъ заключенна. Зане старѣйшина сей сядетъ въ нихъ ясти хлѣбъ предъ Господемъ: *по пути Елама {притвора} вратъ внидетъ и по пути его изыдетъ*» (Иез 44: 2–3; рус. пер.: «И сказал мне Господь: ворота сии будут затворены, не отвернутся, и никакой человек не войдет ими, ибо Господь, Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены. Что до князя, он, как князь, сядет в них, чтобы есть хлеб пред Господом; *войдет путем притвора этих ворот, и тем же путем выйдет*»). Согласно объяснению М. Скабаллановича, «эти ворота были закрыты навсегда и для всех людей; закрыты потому, что, как открыл пророку Сам Господь, через эти ворота „вошел“ (слав. «внидет» Господь Бог); это-то вхождение таинственными воротами Самого Бога делает их неприступными и священными. <...> По мысли отцов Церкви и церковных песнопений, таинственные врата, закрытые для всех людей и навсегда по прохождении ими Самого Господа, указывали на таинство воплощения Сына Божия от Приснодевы Марии. „В этом образе, — говорит бл. Феодорит, — пророк дает нам проразуметь девственную утробу, в которую никто не входит и не исходит, кроме Самого только Владыки“» (Скабалланович 2004: 68–69). Данный фрагмент Книги Иезекииля входит в состав паремийных чтений в праздник Рождества Пресвятой Богородицы.

После того как Параскева ответила согласием на предложение пресвитера Иоанна, он размышляет: «Не мню Жених быти, но друг Женихов» (V,13,7). Здесь перефразированы слова Иоанна Предтечи: «Вы сами мнѣ свидѣтствуете, яко рѣхъ: нѣсмь азъ Христось, но яко посланъ есмь предъ нимъ. *Имѣяй невѣсту женихъ есть: а другъ жениховъ*, стоя и послушая его, радостію радуется за гласъ жениховъ: сїя убо радость моя исполнися» (Ин 3: 28–29; рус. пер.: «Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: не я Христос, но я послан пред Ним. *Имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха.*

Сия-то радость моя исполнилась»). Вяч. Иванов обыгрывает эту цитату в докладе «Евангельский смысл слова „земля“» (1909): «...если Иоанну приличествовало поститься и быть в пустыне, то иной был закон не только для самого Жениха, но и для сынов чертога брачного» (Символ 2008: 73).

### ЦИТАТЫ ИЗ ОТКРОВЕНИЯ ИОАННА

Как уже отмечалось, издание «Деяний апостолов», посланий апостолов и Апокалипсиса, подготовленное и прокомментированное Ивановым, стало его последней книгой, которую ему суждено было увидеть завершенной и напечатанной. Трудно избавиться от ощущения, что работа Иванова над «Откровением», которая пришлась на годы Второй мировой войны, имела какой-то провиденциальный характер. Напомним, что примерно в эти же годы к комментарию «Откровения» обратился С.Н. Булгаков, книга которого «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)» была опубликована уже после его смерти, в 1948 г.

Особый интерес Иванова к Апокалипсису, по-видимому, восходит к рубежу XIX и XX вв., когда появились «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», включающие «Краткую повесть об Антихристе» В.С. Соловьева (1900). Как отмечает Е.В. Иванова, «Соловьев был первым, кто с особой силой ощутил реальность пророчеств Апокалипсиса о надвигающемся конце мира и последнем решительном столкновении Христа и Антихриста. Под влиянием Соловьева Апокалипсис стал, можно сказать, настольной книгой философов и поэтов» (Иванова 2011: 139)<sup>35</sup>.

В статье «Апокалипсис в русской поэзии» (1905) Андрей Белый рассказал о том потрясающем впечатлении, которое произвела на него «Краткая повесть об Антихристе», прочитанная впервые Соловьевым как публичная лекция под заглавием «Конец всемирной истории» в зале Городской

<sup>35</sup> См. также статью Н.К. Кашиной «Апокалипсические сюжеты и картины вечной жизни в русской культуре XIX — начала XX века» (Кашина 2007).

думы 26 февраля 1900 г.: «Лекция Соловьева „О конце всемирной истории“ поразила громом. <...> Но с бессмертных высот платонизма и шеллингианства Соловьев увидел розовую улыбку Мировой Души. Он понял и сладость „Песни Песней“, и знаменье „Жены, облеченной в солнце“. И вот, с философских высот, сошел в этот мир, чтоб указать людям на опасности, им грозящие, на восторги, им неведомые» (Белый 1994: 408).

В своей поэзии Иванов многократно обращается к образам Апокалипсиса<sup>36</sup>. Особенно насыщена ими поэма «Человек», например: «Вижу, вижу! Свил он твердь!» (Иванов 1939: 62); «Торопит Зверь пришествие Блудницы, / Багряными рогами роя дол...» (там же: 68); «Жена драконом огненным палима...» (там же: 70), «Их песни мед — во чреве как полынь...» (там же: 75), «Тот умер, в ком ни жара нет, ни хлада» (там же: 75,77) и др.

В замысле Иванова, насколько мы можем его реконструировать, завершение Повести должно было иметь эсхатологический характер. Об этом единодушно свидетельствуют С.К. Маковский и А.Е. Климов, которые черпали свои сведения о планах Иванова от О.А. Шор. Например, А.Е. Климов писал в своем очерке об Иванове:

В «Повести» имеется большое количество отголосков русской истории. Но главная тема выходит далеко за пределы обычных национальных и исторических понятий, и события, которые разыгрываются в «белом царстве, христианском государстве», имеют прежде всего общечеловеческий, духовный смысл. Здесь поставлена проблема Человека в конечном, эсхатологическом аспекте, и в этом отношении есть много общего с поэмой «Человек». Но в романе замысел несравненно более широкий: Иванов задумал миф о человеке (Светомире), который через преображение плоти и духа преодолевает свою греховную человеческую наследственность («змиево семя»). Путь лежит через умерщвление своего прежнего «я», следуя завету «умри и стань!»

<sup>36</sup> См., например, цикл «Година гнева» (1904–1906) из сборника «Cor Ardens» (1911) и его исследование в работах: (Доценко 1988; Корецкая 1995: 98–127), образ «бледного коня» в циклах сонетов «Спор» и «Голубой покров» (Обатнин 2000: 81) и др.



Все действие «Повести» устремлено к завершительному видению Царствия Божия на очищенной от греха земле. «Творение, с которого окончательно снято проклятие греха, образует новую тварь», — говорит Иванов в своих примечаниях к Апокалипсису. Упованием на такое возрождение человечества — во славе, «на обрадование земли» — заканчивается миф о Светомире.

(Климов 1972: 163–164)

В Повести приводятся апокалипсические образы, связанные с событиями конца света и Страшного суда: потоп от крови дракона<sup>37</sup>, адская саранча, два свидетеля, народы Гог и Магог<sup>38</sup>.

Например, для описания вражеского войска используется образ адской саранчи. «Положил Владарь ждать до третьего дня, благо на восточном краю за степью еще не чернелась саранча адова» (III,12,7). К соответствующему фрагменту Откровения Иоанна (9: 3, 7–11) Вяч. Иванов дает комментарий: «При звуке пятой трубы некий дух, упавший звездой на землю, отмыкает кладезь ада, и из него воздымается, помрачая небо, туча саранчи, но не такой, какая некогда опустошила поля Египта (Исх 10,14): этой дано не злаки губить, но язвить как бы скорпионьими укусами людей, не имеющих на челе печати Божией, и, не убивая, доводить их до пределов отчаяния. Эта саранча — демонское полчище мучителей, напоминающих по виду одновременно вооруженных воинов и баснословных гарпий, а ведет полки ангел тьмы, чье имя Бездна и Губитель. Не таково ли будет по всей земле состояние умов, окончательно отступивших от Бога и отчаявшихся» (Деяния 1946: 476)<sup>39</sup>.

Другие ситуации, образы и речевые обороты Повести также имеют параллели в Откровении Иоанна Богослова: явление на облаке Егория, прозрачная земля, образ семи церквей, звездный список, древний змей, белая одежда, белый камень и др.

<sup>37</sup> Об этом образе см. ниже, с. 386–388.

<sup>38</sup> Об этих народах см. ниже, с. 304–305.

<sup>39</sup> Ср. также в стихотворении Вл. Соловьёва «Панмонголизм» (1894): «Как саранча, неисчислимы / И ненасытны, как она, / Нездешней силою хранимы, / Идут на север племена» (Соловьёв 1974: 104).

В сновидении Василисы Егорий, являющийся на облаке (I,3,8), напоминает не только св. Георгия Победоносца христианской иконографии, но и Сына Человеческого, приближающегося, чтобы судить народы: «И взглянул я, и вот светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну Человеческому; на голове его золотой венец, и в руке его острый серп» (Откр 14: 14)<sup>40</sup>. Белый конь св. Георгия — устойчивая деталь его иконографии, однако она напоминает также изображение Слова Божия как всадника на белом коне (Откр 19: 11–15).

В сожалении Лазаря: «...мне в тот рай Богородичен не вступить...» (II,6,6) можно видеть аллюзию на слова Иоанна Богослова: «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами» (Откр 22: 14). Лазарь такого права не имеет в отличие от его будущего сына.

Пророчество Симона Хорса: «...да паки Дева в конце времен... землю прозрачну соделает, яко смарагд и сапфир и кристалл непорочный...» (III,10,9) восходит к видению Небесного Иерусалима в Апокалипсисе: «Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвертое смарагд, пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист. <...> Улица города — чистое золото, как прозрачное стекло» (Откр 21: 18–21).

В словах латников Владарю: «Сие же и силы Егорьевой исполнение, и Христова на земле царства зачало» (III,13,10) можно видеть отсылку к Апокалипсису: «И седьмой Ангел вострубил, и раздались на небе громкие голоса, говорящие: царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков» (Откр 11: 15). Эту цитату Вяч. Иванов приводит в своем докладе «Евангельский смысл слова „земля“» (1909) (Символ 2008: 76).

Сообщение о падении Константинополя: «...пронеслась весть: пал Царьград» (IV,8,1) оформлено с ориентацией на

<sup>40</sup> См. также: Мф 24: 29–30; Откр 1: 7; 10: 1.

Откровение Иоанна: «И другой Ангел следовал за ним, говоря: *пал, пал Вавилон, город великий, потому что он яростным вином блуда своего напоил все народы*» (Откр 14: 8; см. также: Откр 18: 2).

Образ звездного свитка, который Горислава подала Владарю со словами: «читай свиток звездный» (III,3,10), также восходит к Апокалипсису: «И *звезды небесные* пали на землю, как смоковница, потрясаемая сильным ветром, роняет незрелые смоквы свои. И *небо скрылось, свившись как свиток...*» (Откр 6: 13–14). Образ Апокалипсиса в свою очередь восходит к Книге пророка Исаии: «И *истлеет все небесное воинство; и небеса свернутся, как свиток книжный; и все воинство их падет, как спадает лист с виноградной лозы, и как увядший лист — со смоковницы*» (Ис 34: 4). Слово сочетание «звездные письма» встречается в сонете Вяч. Иванова из триптиха «Снега»: «Нисходит ночь. Не в *звездных письменах* / Ищи звезды. Склонися над могилой: / Сквозит полным Солнцем облик милой» (СС II: 440).

Белая одежда Светомира, которая «на век его облекла» (IV,11,15), напоминает одежду праведников: «Впрочем у тебя в Сардисе есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих, и будут ходить со Мною в *белых одеждах*, ибо они достойны. Побеждающий облечется в *белые одежды...*» (Откр 3: 4–5). В комментарии Вяч. Иванова к этому месту отмечается: «...белые одежды — знак соединения с Христом навек» (Деяния 1946: 463).

Направляя свое послание Владарю, пресвитер Иоанн запечатал его семью печатями (IV,16,18), что уподобило его известной книге за семью печатями (Откр 5: 1,5; 6: 1; 8: 1). Этот образ, наряду с другими символами Откровения, использовал Р. Штайнер в своей лекции «Апокалипсис (О тайне зла)», прочитанной в Париже 14 июня 1906 г.: «Книга с семью печатями будет раскрыта. Седьмая, великая эпоха Земли наступит. Придет седьмая, великая победительная коренная раса Земли. Таким образом, семь цивилизаций осуществят то, что было сокрыто в человеке, — книге о семи печатях, о которой говорится в Апокалипсисе» (Штайнер 1997: 254).

Перечень преступников, живущих вне Белой Индии, но желающих попасть в нее: «...и чародеи, очей обаятели, и

чаротравницы, и блудодеи...» (V,2,7) явно отсылает к Апокалипсису: «А вне — псы и чародеи, и любодеи, и убийцы, и идолослужители, и всякий любящий и делающий неправду» (Откр 22: 15; см. также: Откр 21: 8).

В Белой Индии имеется сакральный комплекс, включающий семь церквей: «Встроены во храм, на скале выспрь возведенный, семь церквей; три церкви подземные и четыре надземные; и в преисподнюю церковь, Воскресенскую, и в верховую, Успенскую, токмо Запечатленным доступ, о них же особне скажу» (V,9,18). По мнению С.Д. Титаренко (Титаренко 2006: 261–262), количество церквей может быть связано с семью церквями, о которых идет речь в Апокалипсисе: «Тайна семи звезд, которые ты видел в деснице Моей, и семи золотых светильников *есть сия*: семь звезд суть Ангелы семи церквей; а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей» (Откр 1: 20). В комментарии Вяч. Иванова к этому месту Апокалипсиса сообщалось: «В духовном истолковании (2,7; 3,6.13.22: «имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам») семь исторически и географически ограниченных христианских общин римской провинции Азии (нынешней Малой Азии, или Анатолии), знаменуют, по-видимому, своеобразие отдельных частей вселенской Церкви, отличия и особенности их призвания, судеб и опасностей в веках» (Деяния 1946: 458).

Пресвитер Иоанн во время своего посвящения пережил состояние экстаза: «...но абие сомкнув очи и на колени в молитве упав, восхищен был в духе камо не вем» (V,14,10). В такое состояние приходил Иоанн Богослов: «Я был в духе в день воскресный...» (Откр 1, 10; см. также: Откр 4: 2; 21: 10), а также апостол Павел (2 Кор 12: 2; 1 Фесс 4: 17). С отсылкой к Откровению Иоанна подобная ситуация описана в поэме Иванова «Спор» (1908): «И в духе был восхищен я вослед / Ушедшей в свет от сей юдоли скудной. / Блуждали мы в долине изумрудной — / И слышим весть внезапную: „конь блед“» (СС II,406)<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Ср. в стихотворении Н.А. Клюева (1908) с эпиграфом из «Апокалипсиса» (1: 10): «Я был в духе в день воскресный, / Осененный высотой, / Просветленно-бестелесный / И младенчески простой» (Клюев 1986: 28–29).

## Пролог Евангелия от Иоанна и символика света

Пролог Евангелия от Иоанна — один из наиболее цитируемых в Повести текстов. Как известно, Евангелие от Иоанна начинается принципиально по-другому, чем синоптические Евангелия. Матфей начинает свое повествование с родословия Иисуса Христа, возводя его происхождение к Давиду и далее к Аврааму (Мф 1: 1–17). Марк — с рассказа об Иоанне Предтече и крещении Христа (Мк 1: 1–11). Лука единственный из евангелистов описывает благовещение архангела Гавриила Елизавете и Марии и рождение Иисуса и Иоанна Предтечи (Лк 1; 2: 1–20). Иоанн же начинает с глубокомысленного повествования о премирном существовании Христа как божественного Логоса (в славянском переводе — Слова) и его воплощении в человеческом образе.

Особая роль 1-й главы Евангелия от Иоанна связана с его символической значимостью, общеизвестностью и включенностью в важнейшие для христианина литургические ситуации. Хотя в составе Библии Евангелие от Иоанна идет четвертым, после Евангелий от Матфея, Марка и Луки, Евангелия-апракос, которыми пользовались обычно при церковной службе, начинались с первой главы Евангелия от Иоанна, читавшейся в пасхальное воскресенье (стихи 1–17; так называемое *первое зачало*). В синаксарных чтениях пасхального воскресенья утверждается, что Бог сотворил мир в этот день: «Той бо есть день, вонъже Богъ въ началѣ мїръ отъ небытия приведе» (Триодь цветная 2002: 4). Таким образом, пролог Евангелия от Иоанна соотнесен с началом Книги Бытия, в котором говорится о создании мира при помощи Слова.

В первых же стихах Евангелия сформулировано важнейшее для него противопоставление света и тьмы, связанное с противопоставлением жизни и смерти. При этом свет наделяется и метафизическим, и нравственным значением. Перед людьми открывается возможность поверить в свет и войти в жизнь, но они предпочитают тьму и остаются в смерти. К этим темам Иоанн Богослов не раз вернется на протяжении своего Евангелия; например, он приводит слова Христа: «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во

имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны» (Ин 3: 18–21); «...еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет. Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света» (Ин 12: 35–36).

В своем докладе «Евангельский смысл слова „земля“» (1909) Вяч. Иванов подробно говорит о соотношении категорий земли, мира и света и приводит сводки соответствующих цитат из Евангелия от Иоанна и других книг Нового Завета. В частности он отмечает: «Мир заражен грехом, и потому тленен, но не всецело греховен: „Поле есть мир; доброе семя — сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого“ <Мф 13: 38>. Мир „лежит во зле“, как нива, одичалая от обилия сорных трав. В этом одичалом, недугующем своем состоянии мир — враждебная Свету Христову сила» (Символ 2008: 75; курсив В.И. Иванова).

Сюжет противоборства света и тьмы сформулирован в Повести в диалоге между Симоном Хорсом и Владарем в терминах гностических учений. Симон Хорс говорит Владарю:

7 «Знаменует слово, тебе доверенное, света и силы от всех иерархий и архонтов небесных стечение в единый венец славы и державы земной.

8 Низведен свет Девы Пресветлой долу и по земле рассеялся, и тьма объяла его». <...>

12 <...> «Светоносный кесарь грядет; и будет: елико кесарева Божия суть, и елико Божия, кесарева».

13 Молвил Владарь раздумчиво: «Христоротивно слово твое. Свет Христов просвещает всех. Как же у людей свет отыму, в души посеянный, дабы венец мой всем один светил? Антихрист есть, кто Христов миру дар себе помыслит хищением присвоить».

(III,10,7–8,12–13)

Если апостол Иоанн говорил, что тьма не объяла свет, то Симон Хорс, наоборот, утверждает, что тьма уже объяла свет<sup>42</sup>. Ниже Лазарь отзывается о Хорсе, используя то же противопоставление света и тьмы: «Заблуждается душе своей во вред Хорс; звездам поклоняется и с князем мира сего державство над миром делить хочет, в искупление же природы человеческой кровию Христовой и всех ко Христу привлечение не верует. Но поелику дано ему видение, что сильнее тьмы свет, Светомиру служить будет» (IV,11,16–17).

Слова «*Был Свет истинный, Который просвещает* всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1: 9) несколько раз перефразируются в Повести. О сестрах Егория сообщается, что их «во тьме неведения сидящих, брат по естеству светом Христовым просветил» (I,2,1). Владарь говорит Симону Хорсу: «Свет Христов просвещает всех» (III,10,13), цитируя формулу, которая произносится во время литургии преждеосвященных даров. «После первой паремии отверзаются царские врата и священнослужаший, обратясь к предстоящим, крестообразно благословляет их светом светильника и благоухающим кадиллом, бывшими при уготовлении преждеосвященных даров, и изображающими свойства истинной премудрости, произнося: „свет Христов просвещает всех“. <...> При свете светильника и курении фимиама, — сих знаков жизни святой и блаженной, предстоящи повергаются на землю: ибо сей свет и фимиам истекают от святых страшных таин тела и крови Христовых и представляют Самого Христа» (Дебольский 2008: 302–303).

Внутреннее просветление сопутствует символическому воскресению Лазаря: «И глубоко вздохнув, пораскрыл спящий очи и к небу взор устремил, и просветилось лицо его светом духовным» (II,20,5). Уместно напомнить комментарий Иванова к словам апостола Павла (1 Кор 15: 42–49): «...Христос, второй Адам, воскреснув, стал начатком всеобщего воскресения мертвых в теле одухотворенном и нетленном. Это новое тело будет телом, неподверженным страданию и смерти, светоносным, скороподвижным, совершенным и прославленным» (Деяния 1946: 265–266).

<sup>42</sup> См. подробнее об этом ниже, с. 199.

Описывая страну пресвитера Иоанна, Иванов отмечает, что в ней люди слышат пролог Иоаннова Евангелия во время церковной службы: «И умиляются людие за службою подземельною, поминающе Иоанново слово о Боге Слове, яко Свет есть, во тьме светящся, и тьма Его не объят» (V,7,9).

Личностное отношение Иванова к 1-й главе Иоаннова Евангелия могло быть обусловлено тем, что он в соответствии с рекомендациями Штайнера и Анны Минцловой использовал этот текст при своих медитациях. «В письме от 26 декабря 1906 г./9 января 1907 г. Минцлова сообщила Иванову, что в качестве медитации для того, кто выбрал христианский путь, можно использовать начало Евангелия от Иоанна...» (Обатнин 2000: прим. 20 на с. 183)<sup>43</sup>. Иванов отвечал Минцловой 6 февраля 1907 г.: «Оказалось, что наиболее плодотворно для меня сочетать первые упражнения в дыхании Йоги с началом Иоаннова Евангелия <...> Я сразу чувствую себя взнесенным на бесконечную высоту: едва голубеют еще темные дали. Потом все исчезает. Задержка дыхания — услада. Покой и тишина божественного лона, где сознает себя Логос, где он у Бога или к Богу и тотчас же — сам Бог. <...> ...а слова текста также <?> подтверждают, что человек — свет; а при выдыхании этот внутренний свет исторгается из глубины существа наружу и пронизывает тьму, которая его не обнимает» (Иванов 1994б: 164–165; курсив Вяч. Иванова). В контексте Повести взаимное уподобление слова и света имеет не только религиозный, но и синэстетический эффект<sup>44</sup>.

Отношения между светом и миром уже в прологе Иоаннова Евангелия описываются как парадоксальные и дра-

<sup>43</sup> «Известна утренняя „розенкрейцерская“ медитация Штайнера, которая основана на первых стихах Евангелия от Иоанна: „Im Urbeginn war das Wort / Und das Wort sei in mir; / Und das Wort war göttlich...“» (Steiner 1968: 52; в русском переводе: «В начале было Слово / И Слово да пребудет во мне; / И Слово было Божественным...») (Обатнин 2000: 183, прим. 20).

<sup>44</sup> Ср. наблюдения Е.Н. Трубецкого о зрительной передаче неизреченных звуков в иконописи: «...это — потусторонний, звучащий свет солнечной мистики, преобразившейся в мистику светящего Слова. Недаром Слово в Евангелии Иоанна именуется светом, который во тьме светит» (Трубецкой 1991: 58; курсив Е.Н. Трубецкого).



матические: Христос сотворил мир, но этот мир не принимает его: «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин 1: 10). Эти слова Владарь перефразирует, обращаясь к двум всадникам под схимами: «Вем, отцы, яко Христос с нищею братиею по миру скитається, и мир его не прият» (III,13,12).

Симон Хорс говорит Владарю: «В мир ты послан, о мирском и пещись» (III,10,18), имея в виду слова апостола Иоанна об Иоанне Предтече: «Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете» (Ин 1: 6; курсив источника). Таким образом, в Повести отношения между Владарем и Светомиром проецируются на отношения между Иоанном Предтечей и Христом.

Конфликт между светом и тьмой неоднократно обсуждался в эссеистике Иванова. Например, в статье «О русской идее» (1909) он разрабатывал концепцию, близкую той, которую в Повести приписал Симону Хорсу: «Но закон нисхождения, это творящая энергия нашей души, эта метафизическая форма-энергия, неотразимо влекущая нас к новозаветной энтелехии нашей национальной идеи, имеет еще более глубокий смысл. *Божественное ниспосылает свет свой в темное вещество, чтобы и оно было проникнуто светом. Из плана в план божественного всеединства, из одной иерархии творения в другую нисходит Логос, и свет во тьме светится, и тьма его не объемлет.* <...> Но закон самосохранения обращается, в озарении христианской идеи, в закон сохранения света, — не эмпирической личности, а ее сверхличного, божественного содержания» (Иванов 1909: 330,333)<sup>45</sup>.

В статье «Лик и личины России: к исследованию идеологии Достоевского» (1917) Иванов писал по поводу романа «Братья Карамазовы»: «...полная программа Аримана: завлечение духа в Хаос непробужденного к бытию, косного вещества приманками чувственности — с тем, чтобы „свет“ был „объят тьмою“, истлел и угас в ней, чтобы разрушился

<sup>45</sup> См. соответствующие фрагменты в работе Вяч. Иванова «Русская идея» (1930) (Символ 2008: 122–123, 125; пер. с нем. М. Кореневой).

целостный, бытийственный состав личности и ничего не осталось бы от „человекобога“, кроме „груды тлеющих костей“» (Иванов 1994а: 312)<sup>46</sup>.

Многочисленные цитаты из Пролога Иоаннова Евангелия определяют основной символический конфликт Повести, который разыгрывается между светом и тьмой, светом и миром и на уровне личных судеб ее персонажей, и на уровне государственного строительства, и на уровне метафизических и нравственных истин.

### 2.2.1. СЮЖЕТ О БОЛЕЗНИ И ИСЦЕЛЕНИИ ЛАЗАРЯ/ВЛАДАРЯ В ПОВЕСТИ И ЕВАНГЕЛЬСКИЙ РАССКАЗ О ВОСКРЕШЕНИИ ЛАЗАРЯ

Духовное воскресение и обретение новой личности, которые достигаются прохождением через смерть, — центральная тема Повести и особенно первых двух ее книг. Эта тема присутствует в повествовании о болезни Лазаря/Владаря, его видениях и ритуале, которым его исцеляют священнослужители под водительством старца Парфения.

Данную сюжетную коллизию уже рассматривал Т. Венцлова, который писал о ней в духе своего общего понимания Повести как неомифологического произведения: «Особенно плотная и многослойная сеть мифологических соответствий и комплементарных интерпретаций окружает основное событие начальных книг повести — болезнь и исцеление Владаря. Прежде всего это событие представляет — вероятно, вполне сознательную — параллель к болезни и исцелению Короля-рыбака в легенде о Граале. Этот знаменитый мотив многократно исследовался мифологами фрейзеровской и юнгианской школ. Он рассматривался, в частности, как отражение ритуалов, связанных с земледельческим циклом. Иванов несомненно имеет в виду возможность такой интерпретации. Болезнь Владаря совпадает с разрухой и запустением страны (288), а исцеление приводит к победе над врагами и процветанию.

<sup>46</sup> См. соответствующее место в книге Вяч. Иванова «Достоевский: Трагедия — миф — мистика» (1932) (СС IV, 560).

Как и в истории Короля-рыбака, „подобное излечивается подобным“: Владарь пронзен копьем Егория и исцеляется с помощью его стрелы (270, 272, 300–301). В болящем Владаре („отнялись ноги его“, 270; „сиднем сел, жив и млад телом с головы до чресл, а ниже мертв“, 270; „темен и хладен коснел Лазаря дух, как страна полунощная“, 275; „в смерти жив и в жизни мертв, долгие годы цепенел“, 277) сквозят черты временно умирающего бога плодородия, хтонического героя-медиатора» (Венцлова 1988: 34–35). При всей справедливости многих наблюдений Т. Венцловы его общая концепция, на наш взгляд, грешит излишним мифологизмом. Ближайший и очевидный источник истории болезни и выздоровления Лазаря — Евангелие от Иоанна, к которому и следует прежде всего обратиться.

Конечно, не случайно главный герой Повести носит евангельское имя Лазарь. Имя Лазаря является «говорящим», оно восходит к греческому *Λάζαρος*, а то в свою очередь происходит от евр. *el'āzār*, что означает «Бог помогает» или «Бог помог». В Новом Завете фигурируют два Лазаря. В Евангелии от Иоанна рассказывается про воскрешение Лазаря Четверодневного (Ин 11: 1–46), а в Евангелии от Луки приводится притча о нищем Лазаре, который был взят после смерти на лоно Авраамово, в то время как богач оказался на том свете в адском пламени (Лк 16: 19–31).

Оба текста исключительно важны для новозаветного предания. Воскрешение Лазаря предвещает будущее воскресение Христа и его победу над смертью. Рассказ об этом апостола Иоанна полон многозначительных подробностей и непосредственно предшествует повествованию о приходе Иисуса в Иерусалим, Тайной Вечере, суде над Иисусом и его казни.

В притче о Лазаре противопоставлены друг другу посмертная участь бедных и богатых, праведных и неправедных. Это один из немногих новозаветных текстов, в которых присутствует идея загробного воздаяния и описывается, хотя и весьма лаконично, потусторонний мир.

В Повести имеются аллюзии на обоих Лазарей. В разговоре с сыном Василиса упоминает рассказ апостола Иоанна о воскрешении Лазаря: «Веру, чадо, береги, и с нею упование. Лазаря и четверодневна во гробе к жизни Христос воздвиг,

и ты, Лазарь, оживешь» (I,16,9). Новозаветный пример дает Василисе уверенность в том, что ее сын оживет, если ему удастся сохранить свою веру.

Касаясь евангельской притчи об убогом Лазаре, Вяч. Иванов учитывает не только текст Нового Завета, но и вольное переложение притчи в русских духовных стихах (соответствующий духовный стих имеется в сборнике Е.А. Ляцкого, который был в московской библиотеке Вяч. Иванова). Слова из песенки Отрады «Лазарь ты, Лазарь / Убогий мой братец!» (II,1,12) представляют собой несколько переименованные слова из духовного стиха о двух Лазарях. В духовном стихе слова «Братец мой, братец, убогий Лазарь!» произносит богатый, который мучается в аду и обращается с просьбой о помощи к своему брату, пребывающему в раю (Ляцкий 1912: 48). Евангельская притча о богатом и Лазаре подверглась в стихе переработке в духе фольклора. Богатый и Лазарь стали братьями, что придало конфликту особенно пронзительный характер. Смерть бедного Лазаря и его богатого брата, а также райское блаженство первого и адские муки второго описаны в стихе со многими подробностями, отсутствующими в Евангелии.

#### ВОСКРЕШЕНИЕ ЛАЗАРЯ В ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ И В ТВОРЧЕСТВЕ ВЯЧ. ИВАНОВА

Вяч. Иванову как исследователю творчества Ф.М. Достоевского была хорошо известна сцена из романа «Преступление и наказание», в которой Соня Мармеладова читает Раскольникову рассказ Евангелия от Иоанна о воскрешении Лазаря. Этот эпизод представляет собой своеобразную кульминацию романа и в сжатом виде выражает одну из его основных тем: надежду на духовное воскрешение героя.

В 1906 г. в журнале «Золотое руно» был опубликован рассказ Л. Андреева «Елеазар», в котором воскресший Елеазар изображен как чудовище, от взгляда которого люди полностью теряют волю к жизни и погибают. На рассказ Л. Андреева откликнулся М. Волошин, который, в частности, напомнил «толкование гностиков, утверждавших, что Лазарь — это сам евангелист Иоанн и что смерть его — это

символическое описание его посвящения в христианские мистерии, главный акт которых состоял в трехдневном пребывании во гробе и духовном воскресении» (Волошин 1989: 453).

М.А. Волошин в данном случае опирается на идеи Р. Штайнера, который в курсе лекций, посвященном Евангелию от Иоанна (май 1908 г.), предложил свое прочтение истории Лазаря:

Таков процесс, весьма часто разыгрывавшийся в мистериях: посвящаемый человек погружался жрецом-посвящающим в сон, подобный смерти, затем его проводили через высшие миры; затем жрец-инициатор призывал его назад в физическое тело и посвященный мог отныне из собственного переживания свидетельствовать о духовных мирах.

Все это всегда совершалось в глубочайшей тайне, и внешний мир ничего не знал о происходившем в древних мистериях. Благодаря Христу Иисусу на место древнего посвящения должно было прийти новое посвящение... При этом древняя форма посвящения должна была кончиться. Однако нужна была переходная ступень от древнего времени к новому! Для этого кто-то должен был быть еще раз посвящен по древнему методу, но в христианской эзотерике. Совершить это мог только сам Христос Иисус – и Он должен был посвятить того, кто был *Лазарем*. Сказано, что «эта болезнь не к смерти» (11,4), то есть она представляет собой подобный смерти сон в течение трех с половиной дней. <...>

Посвящение индивидуальности Лазаря должно было произойти таким образом, чтобы сей Лазарь мог стать свидетелем о духовных мирах. И здесь нам сказано слово, полное значения в языке мистерий, а именно: что «Господь любил Лазаря». Что значит «любить» на языке мистерии? Это слово выражает отношение ученика к учителю. «Любимый Господом» есть интимнейший, самый посвященный ученик. Сам Господь посвятил Лазаря, и как посвященный Лазарь восстал из гроба, то есть из места своего посвящения. И это самое выражение «Которого любил Господь» позднее постоянно применяется к Иоанну, или, правильнее, к автору Евангелия от Иоанна, так как имя Иоанн не называется, это

именно он, любимый ученик, и от него исходит Евангелие от Иоанна. Это сам воскресенный Лазарь! Передавая это событие, автор Евангелия от Иоанна хотел сказать следующее: «То, что я говорю, говорю я в силу посвящения, полученного мною непосредственно от Господа!»

(Штайнер 1998: 63–64; курсив Р. Штайнера)

В статье «Ты еси» Вяч. Иванов отметил параллелизм между временной смертью Лазаря и состоянием мистической смерти участников египетских мистерий в контексте размышлений о различных экстатических состояниях. Речь идет об отношениях между Психеей и ее Женихом: «Тогда Психея узнает своего Жениха, так приближающегося к ней из глубины личного сознания в образе воскресшего я, — как проснувшийся сын Божий (Лука, 3, 38) — Адам — приближается к своей новозданной невесте. Тогда Мэнада (Гиппа неоплатоников) принимает в свою колыбель-кошницу новорожденного младенца Диониса, — что соответствует, в учении Мейстера Экгарта, мистическому моменту рождения Христа в я. Тогда, как *Лазарь, выходящий из гроба, пробуждается, посвящаемый в египетские мистерии, от смертного сна при кликах, приветствующих воскресшего „Озириса“*» (СС III, 265).

Образ Лазаря неоднократно возникает в поэзии Иванова. В качестве примера можно привести дистих «Лазаре, гряди вон!», включенный в сборник «Кормчие звезды» (1902):

Кличь себя сам, и немолчно зови, доколе, далекий  
Из заповедных глубин: «Вот я!» — пошлешь ответ.  
(СС I:641)

В самом дистихе имя Лазаря не называется, поэтому текст открыт для различных интерпретаций, в том числе и таких, которые не связаны с историей воскрешения Лазаря. Например, можно предположить, что здесь говорится о том мистическом моменте, когда в личности человека рождается Христос, или о том, как некий «внутренний человек» откликается на призыв «внешнего человека».

В сонете «Как жутко-древне и до грусти живо...» (1915) поэт уподобляет себя ожившему Лазарю:

Приемлю я с послушным удивленьем  
 Души земной и душ земные ласки;  
 И за твою — я робко благодарен.

Быть может, Лазарь, уронив повязки,  
 Был так же умилен родным селеньем...  
 Вот отчего напев мой светозарен!

(СС IV,41)

В Евангелии сцена воскрешения Лазаря во многом является прообразом будущего воскресения Христа. Оправляясь в Иудею, где жил Лазарь, Иисус готовил себя к смерти; поэтому Фома и сказал другим апостолам: «...пойдем и мы умрем с ним» (Ин 11: 16). В конце эпизода перво-священники принимают решение убить Христа.

Кроме самого Христа, его учеников и Лазаря, в евангельском повествовании важную роль играют сестры Лазаря Марфа и Мария. Сначала Христос разговаривает с учениками, потом с Марфой и Марией; далее он идет к месту, где похоронен Лазарь, и там происходят его диалоги с иудеями и Марфой; Христос обращается также к Господу, закликает Лазаря ожить, а потом велит иудеям развязать его. Диалоги Христа с учениками, а потом с Марфой и Марией имеют драматический характер, полны противоречивых чувств: недоумения, надежды, сожаления, скорби.

В сонете Вяч. Иванова «Лазарь», написанном в феврале 1918 г., в первых 12-ти стихах приводится рассказ о смерти Лазаря, приходе Христа с учениками в Вифанию и Его встрече с Марфой и Марией, причем текст обрывается словами Марфы «Уж смердит...», а само воскрешение Лазаря вообще не описывается.

### ЛАЗАРЬ

Глагола Ему сестра умершаго Марфа:  
 Господи, уже смердит, четыредневен бо есть.  
 Иоанн. XI, 39

- «Кого Ты любишь, Господи, недужен».
- «Не к смерти, к славе Божьей сей недуг...»

Но Лазарь – умер. Медлил дальний Друг,  
И поздний Врач обманутым не нужен.

«Больной уснул, но должен быть разбужен.  
Пойдем к нему!..» – Смятение, испуг  
Учеников: «Убьют нас там!..» И вдруг:  
«Мертв Лазарь...» – «В путь за Ним, кто с небом  
дружен!..»

Бежит навстречу Марфа: «Будь Ты с нами,  
Он был бы жив!..» Мария то ж твердит...  
И прослезился Иисус. И льнами

Обвитый – в гробе дрогнул... – «Уж смердит...»  
О Чуде память слезная вседневна:  
И Русь моя, и Русь – четверодневна!  
Февраль 1918 (СС IV,77)

В сонете повествование строится не в виде связного рассказа о происходящих событиях, а в виде кратких реплик неназванных в тексте апостолов и Господа. По этим репликам читатель сам должен восстановить в памяти последовательность событий. Действие заканчивается на том месте, где Христос должен произнести: «Лазарь! иди вон» (Ин 11: 43). В дополнение к евангельскому тексту Иванов рассказывает о том, что Лазарь вздрогнул после того, как Христос прослезился, то есть жизнь начала пробуждаться в нем еще до того, как Христос приказал ему встать. В последних двух стихах ситуация смерти четверодневного Лазаря оказывается метафорой состояния России в послереволюционном 1918 г. По мысли Иванова, Русь умерла так же, как Лазарь, но готова воскреснуть.

### ИСЦЕЛЕНИЕ ЛАЗАРЯ/ВЛАДАРЯ

и путь посвящения по Р. ШТАЙНЕРУ

В 1907–1909 гг., особенно после смерти Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, Иванов пережил период своеобразного учениче-



ства у А.Р. Минцловой, который сопровождался визуальными галлюцинациями и переживаниями собственной мистической смерти. Этот личный опыт в Повести объективирован и представлен как ряд событий на жизненном пути Лазаря/Владаря.

Как установил Н.А. Богомолов, А.Р. Минцлова «предлагала своим собеседникам, готовым ей поверить, три возможных пути движения к заветной цели — постижению той сверхчувственной реальности, которая стоит за происходящим в дольном мире. Первый путь — восточного эзотеризма, преимущественно индийского. Второй — путь собственно христианский и третий розенкрейцерский. В письмах к Вяч. Иванову в самом начале их знакомства она довольно подробно излагает преимущества и недостатки каждого из этих путей» (Богомолов 1999: 37; см. также: Обатнин 2000: 20). В своей жизни Иванов выбрал для себя второй, розенкрейцерский, путь (Богомолов 1999: 43), однако Лазаря/Владаря он направил по пути христианскому, сценарий которого был основан главным образом на Евангелии от Иоанна и Апокалипсисе.

В письме, отправленном между 12 и 20 января 1907 г., А.Р. Минцлова сообщала Иванову: «В христ<ианском> Посвящении есть 7 стадий, которые должны быть пройдены учеником. Ев<ангелие> от Иоанна и Apocalipsis — руководящие нити для него. Каждая стадия сопровождается яркими, чувственными ощущениями физическими — и сновидениями. Всегда одни и те же, они указывают на ту стадию, где находится ученик» (Богомолов 1999: 39). По меньшей мере три стадии из семи находят близкие параллели в Повести:

4. Распятие. Надо стать равнодушным к телу своему, относиться к нему, как к совершенно постороннему чему-то, *как к древу Креста, который мы берем на плечи и несем.* <...>

5. Мистическая смерть. Завеса храма (тела человеческого) разодрана, тьма опускается на него. Он умирает для земных ощущений. Перед ним проходит все черное и страшное, что существует в мире. Он нисходит во ад — и поднимается в Рай, говоря языком христианства.

6. Положение во гроб. Теперь тело его есть земля, весь мир есть тело ученику. Он соединяется, сливается с землей, он вступает в брак с ней. Она накрывает его краем одежды своей.

(Из письма А.Р. Минцловой Иванову, между 12 и 20 января 1907 г.; опубл. в кн.: Богомолов 1999: 40.)

А.Р. Минцлова черпала свои сведения «как из парижского курса для русских слушателей „Космогония“<sup>47</sup>, так и из занятий Эзотерического кружка Штайнера (см.: Steiner 1984), куда Минцлова была принята осенью 1905 г.» (Обатнин 2000: 20). Судя по конспекту Е.Ф. Писаревой, Р. Штайнер перечислил в своей 8-й лекции из цикла «Космогония», прочитанной 1 июня 1906 г., те же 7 ступеней древнехристианских мистерий, хотя их наименования и описания в деталях отличаются от того, что пишет А.Р. Минцлова в своем письме Вяч. Иванову.

В своей лекции Р. Штайнер сообщает, что «в древнехристианских мистериях были те же семь ступеней духовного развития, как и в древних, дохристианских мистериях. Ступени эти носили символические наименования:

1. Омовение ног.
2. Бичевание.
3. Возложение тернового венца.
4. Несение креста.
5. Мистическая смерть.
6. Погребение.
7. Воскресение» (Штайнер 1997: 184–187).

В описаниях стадий 4-й, 5-й и 6-й можно узнать некоторые детали, созвучные и письму А.Р. Минцловой, и описанию переживаний Лазаря в Повести Вяч. Иванова:

4 СТУПЕНЬ Несение креста. <...> Посвященный смотрит на свое тело только как на орудие, он несет его вне себя, как Христос нес древо креста. <...>

5 СТУПЕНЬ Мистическая смерть. Эта ступень выражается глубоким мраком, который носит название «мистическая смерть». Это переживания короткие, но невероятно могучие

<sup>47</sup> Курс лекций опубликован в кн.: (Штайнер 1997: 183–255).

по размерам страданий, соответствующим поистине тому, что верующий называет «страсти Господни». Сердце посвященного как бы сразу озаряется светом истинного понимания, свет этот пронизывает его, как молния, и он видит бесповоротно, что все земное, все доступное чувствам — не реально, что все это только иллюзия. Страшное разочарование потрясает его душу, и в ней сразу становится темно. Является чувство невыразимого одиночества, мрак сгущается, земное уже пережито, а вечное как бы еще не сошло в опустошенную душу, и среди этого ужасающего небытия в сердце происходит как бы разрыв: то пелены мрака разрываются. В Евангелии это символизируется разодранием завесы внутри храма. <...> Это тот верховный миг, когда человеку ясно, что нужно действительно утратить *все* для того, чтобы *все* обрести... что необходимо опустошить свое личное бытие для того, чтобы воспринять полноту всебытия.

6 СТУПЕНЬ Погребение. На этой ступени посвященный вступает в проникновенное единение со всей Землей, он соприкасается с жизнью всей планеты, как бы обретает полноту планетарного бытия.

(Штайнер 1997: 187–188)

Стадии 4-й «Распятие» соответствует ряд эпизодов Повести, в которых тело Лазаря отождествляется с крестом или во всяком случае сближается с ним (II,20,3–4; III,13,8; IV,1,11–12).

Многолетний сон Лазаря, во время которого он посещает мир смерти, близок описаниям 5-й стадии мистического посвящения, как эта стадия представлена в письме А.Р. Минцловой. В изложении Р. Штайнера акцент сделан на кратковременности переживаний и их ужасающем характере, что вызывает ассоциацию со сценой, в которой Владарь переживает приступ отчаяния: «И напала на него грусть-тоска в дебри зимней, промеж сугробов снежных и черных нор; и мнил видеть округ себя гробы разверстые и тьмы могильной зевы» (III,3,4).

Наконец, стадии 6-й «Положение во гроб» соответствуют слова Отрады: «Ныне водою из семи ключей омыт сей и чист весь, и достоин земле предан быти» (II,18,10). Понятно, что имеется в виду не погребение, а воссоединение с тем,

что Р. Штайнер называет «планетарным духом». Названное здесь количество ключей (источников), видимо, не случайно соответствует семи стадиям мистического посвящения по Р. Штайнеру (Богомолв 1999: 40).

Помимо А.Р. Минцловой, несколько человек из ближайшего окружения Иванова были слушателями лекций Р. Штайнера (М.А. Волошин, М.В. Сабашникова, А. Белый). Иванов продолжал интересоваться идеями Р. Штайнера и позднее. Осенью 1912 г. он посетил в Базеле А. Белого и А.А. Тургеневу. По ее воспоминаниям, Иванов «хотел вступить в Общество и просил устроить ему свидание со Штейнером, но Штейнер поручил нам отсоветовать Иванову это намерение» (Тургенева 1993: 212). Иванов просил также разрешения получить цикл лекций, которые печатались только для членов Теософского общества (Белый 2000: 657–658).

#### ПАРАЛЛЕЛИ МЕЖДУ ПОВЕСТЬЮ И ЭПИЗОДОМ ВОСКРЕШЕНИЯ ЛАЗАРЯ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

Рассказ об исцелении Лазаря/Владаря в Повести разбит на два эпизода. Сначала Лазарю снится, что его носит в своих лапах орел и он видит сверху самого себя, покрытого белой плащаницей, и одновременно умирает и просыпается. Во второй раз Лазарь поднимается на ноги, обняв крест, во время молебна, совершенного на Егорьевой кринице. Таким образом, первый раз Лазарь как бы воскресает во сне, а второй — наяву. Оба раза в тексте описывается некий ритуал: сначала его совершает в сновидении Лазаря Отрада, которая обмывает его живой водой из семи ключей, а потом — Парфений и другие представители духовенства.

В общем виде исцеление Лазаря повторяет ту же архетипическую схему смерти-возрождения, что и воскрешение евангельского Лазаря, однако в подробностях текст Иванова только отчасти следует за своим сакральным прототипом.

Для Повести чрезвычайно важна тема веры и неверия. Как уже упоминалось, после того как болезнь свалила Лазаря/Владаря, Василиса убеждает его сохранить свою веру, ссылаясь на воскрешение Лазаря: «Веру, чадо, береги, и с нею упование. Лазаря и четверодневна во гробе к жизни

Христос воздвиг, и ты, Лазарь, оживешь» (I,16,9). Тем не менее Лазарь/Владарь «возроптал на Бога в сердце своем» (I,16,2), перестал молиться (I,20,3), лишился силы и желаний (I,20,13–15). Только после появления Отрады к Лазарю/Владарю возвращается вера, а с ней душевная бодрость и желание молиться (II,4,1–2).

Тема веры и неверия является сквозной и для евангельского повествования. Божественный замысел заключается не только в том, чтобы Лазарь воскрес по слову Христа, но и в том, чтобы его воскрешение привело апостолов и всех окружающих к вере в Него. В Повести по контрасту с Евангелием присутствующие при выздоровлении Лазаря/Владаря отказываются верить своим глазам.

Иванов густо насыщает свой текст аллюзиями на евангельское повествование о смерти Лазаря. Данные параллели имеются не только в рассказе о болезни и выздоровлении Лазаря/Владаря, но и в других частях текста. Обобщим их в следующей таблице.

Табл. 4. Параллели между Повестью Вяч. Иванова и главой 11 Евангелия от Иоанна

	<i>Евангелие от Иоанна</i>	<i>«Повесть о Светомире царевиче»</i>
<i>Болезнь входит в замысел Божий</i>	Иисус, услышав <i>то</i> , сказал: эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий (Ин 11: 4).	<Слова Гориславы> Слышит сердце мое вещь, что не в кару и проклятие недуг сей на Лазаря наслан, но к силе и славе поздней (I,16,14).
<i>Свет миру</i>	Иисус отвечал: не двенадцать ли часов во дне? кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего; а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним (Ин 11: 9–10).	<О женщине, рождающей ребенка> ...и отторгается от естества ее плод ее на свет солнечный и в свете мира сего лик свой являет... (IV,12,12).

<p><i>Смерть как сон, воскресение как пробуждение ото сна</i></p>	<p>...говорит &lt;Иисус&gt; им &lt;ученикам&gt; потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет. Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном. Тогда Иисус сказал им прямо: Лазарь умер... (Ин 11: 11–14).</p>	<p>Вскоре после того почали находить на Лазаря забытые глубокое и обморепробудный; месяцами бездыханен обмерший лежал, нетленному мертвецу подобен. И так, в смерти жив и в жизни мертв, долгие годы цепенел (I,21: 10–11). И при сих словах умер во сне Лазарь, и к яви пробудился... (II,18,11).</p>
<p><i>Лазарь 4 дня в гробе</i></p>	<p>Иисус, придя, нашел, что он уже <i>четыре дня в гробе</i> (Ин 11: 17). Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! уже смердит; <i>ибо четыре дня, как он во гробе</i> (Ин 11: 39).</p>	<p>&lt;Слова Василисы Лазарю&gt; Лазаря и <i>четверодневна во гробе к жизни Христос воздвиг, и ты, Лазарь, оживешь</i> (I,16,9).</p>
<p><i>Бог исполнит все, о чем его попросят</i></p>	<p>Тогда Марфа сказала Иисусу: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. Но и теперь знаю, что <i>чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог</i> (Ин 11: 21–22).</p>	<p>Чего молил, то и вымолил (IV,14,19).</p>
<p><i>Верующий в Христа не умрет, а если умрет, то воскреснет</i></p>	<p>Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; <i>верующий в Меня, если и умрет, оживет</i>. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек. Веришь ли сему? Она говорит Ему: так, Господи!.. (Ин 11: 25–27).</p>	<p>Веру, чадо, береги, и с нею упование (I,16,9). Аще же и погребен из гроба жив восстанет... (III,2,9). Аще убо и умрет, но жив на земли пребудет... (V,10,14).</p>

<p><i>Оборот «грядущий в мир»</i></p>	<p>Она говорит Ему: так, Господи! я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир (Ин 11: 27).</p>	<p>А жене и другое наказано: дважды в муках родить человека, грядущего в мир. &lt;...&gt; после же и от душевного лона ее отлучается странник, грядущий в мир (IV,12,11–12)</p>
<p><i>Умерший покрыт плащаницей или обвит пеленами</i></p>	<p>И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком (Ин 11: 44).</p>	<p>И видит Лазарь внизу криницу Егорьеву, и себя, мужа, видит, под крестом лежащего чистого и белого, белою плащаницею покрыта, мертву подобна... (II,18,10).</p>
<p><i>Увиденное чудо и вера</i></p>	<p>Тогда многие из Иудеев, пришедших к Марии и видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него (Ин 11: 45).</p>	<p>А окрест чуда свидетели, коленопреклоненные благоговейно, в трепете и ужасе безмолвствовали и очам своим, дивучися, не верили (II,20,7).</p>

По аналогии с техникой анаграммирования, которой Иванов активно пользовался в своей поэзии, можно сказать, что весь евангельский рассказ о воскрешении Лазаря скрыто присутствует в словесной ткани Повести.

#### ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОДЕЯНИЯ ХРИСТА И ЛАЗАРЯ

В сновидении об орле Лазарь/Владарь видит себя «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“» (II,18,10). По наблюдениям С.Д. Титаренко, в этой сцене Лазарь/Владарь «видит себя мертвым, как будто с иконы „Воскрешение Лазаря“» (Титаренко 2010: 375).

Между тем, говоря о том, что Лазарь/Владарь покрыт белой плащаницей, Иванов следует за рассказом о Христе, тело которого обвинил плащаницей Иосиф Аримафейский: «Тогда Пилат приказал отдать тело; и, взяв тело, Иосиф обвинил его чистою плащаницею и положил его в новом своем гробе, который высек он в скале...» (Мф 27: 58–60; см. также: Мк 15: 46; Лк 23: 50–53; Ин 19: 38–40). Этот рассказ Евангелий соотносится с одной из важнейших реликвий христианства — так называемой «туринской плащаницей», хотя ее датировка по-прежнему вызывает сомнения.

Ситуация напоминает скульптурные и живописные изображения «Оплакивания Христа», например, знаменитую статую Микеланджело «Пьета». Как известно, Микеланджело изобразил юную Мадонну, которая не старше своего сына. Считается, что таким образом Микеланджело проиллюстрировал слова Данте из последней канцоны «Божественной комедии»: здесь приводится молитва св. Бернарда, в которой говорится: «Vergine Madre, figlia del tuo figlio» — «Дева Мать, дочь своего Сына» («Рай», XXXIII,1). Подобным образом, хотя Отрада по возрасту годится в дочери Лазарю, она станет его женой, а в каком-то смысле заменит ему его мать. Соответственно Лазарь соединяет в себе «мужа» Отрады, ее отца и ее сына. Аналогичным образом в стихотворении «Целящая» женщина, которая «миром омывала / И льнами облекала / Коснеющие члены», именуется женой и матерью героя (СС II, 372–373).

«Обычай покрывать умершего белыми, новыми и чистыми одеждами восходит ко временам Самого Иисуса Христа, которого тело обвито было чистом полотном или плащаницею (Лук. XXIII,53)<sup>48</sup>. По словам Дионисия Ареопагита, белые погребальные одежды были льняные. По словам св. Златоуста, они изображают одеяние бессмертия» (Дебольский 2008: 516). Белое покрывало указывает «на одежды крещальные, в кои омытый таинством св. крещения от грехов облекается», и знаменует собой, что «умерший сохранил сии одежды чистыми во время своей земной жиз-

<sup>48</sup> См. также в пасхальном каноне (икос): «...и принесемъ мира яко дары, не в пеленахъ, но въ плащаницѣ обвитому...» (Триодь цветная 2002: 4).



ни, и что тленные тела, предаваемые гробам, восстанут во второе пришествие Христова» (Дебольский 2008: 516).

В Евангелии от Иоанна подробно рассказывается о том, как Петр и другой ученик Христа (по-видимому, сам Иоанн) пришли к гробнице Христа и обнаружили там оставленные воскресшим Христом плащаницу и платок. Вид этих вещей был настолько убедительным, что Иоанн поверил в воскресение Христа: «Тотчас вышел Петр и другой ученик, и пошли ко гробу. Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра, и пришел ко гробу первый. И, наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел во гроб. Вслед за ним приходит Симон Петр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие, и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте. Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал» (Ин 20: 3–8; см. также: Лк 24: 12).

Если воскресший Христос сам прошел сквозь плащаницу, не нуждаясь при этом ни в чьей помощи, то воскресший Лазарь вынужден был дожидаться, пока его развяжут: «Сказав это, Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет» (Ин 11: 43–44). В иконографии воскресший Лазарь изображается укутанным в белые пелены и напоминает спеленутого грудного младенца.

Отличие воскресения Христа от воскрешения Лазаря в Евангелии от Иоанна «подчеркнуто одной подробностью: Лазарь обвязан пеленами: он узник и нуждается в освобождении, чтобы быть в состоянии „идти“. При воскресении Христа Его прославленное тело пройдет сквозь все пелены и оставит их нетронутыми, лежащими, свитыми (20,7). Именно этот знак высшей свободы позволит Иоанну уверовать» (Дюмулен 2006: 119).

Об одеянии умершего Лазаря Иванов писал в процитированных выше сонетах «Лазарь» (1918) и «Как жутко-древне и до грусти живо...» (1915): «И льнами / Обвитый — в гробе дрогнул...» (СС IV,77); «Быть может, Лазарь, уронив повязки, / Был так же умилен родным селеньем...» (СС IV,41).

Мотив «белого льна», по-видимому, как-то лично задевал Иванова, и он возвращался к нему неоднократно и в других поэтических текстах, например:

Я забывший, я, забвенный,  
Встану некогда из гроба,  
Встречу свет твой, в белом льне...  
(«Солнце-двойник», 1905; СС II,236)

К венцу собирала невесту в песнях безгрешных,  
Ее, что заснула под могилкой зеленой...  
И людям смеялась и пела о снах утешных, –  
Как *воскресший Жених одевается в лен убеленный.*  
(«Под березой»; СС II,318)

На камне гладком я лежу, остывший труп;  
она ж <Адрастея> мне тело, *тонким льном пелен*  
*обвив,*  
поверх связала тесными повязками...  
(«Тантал», 1904; СС 1974/2: 30).

#### НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Итак, описание болезни Лазаря/Владаря и его выздоровления ориентировано на 11-ю главу Евангелия от Иоанна, посвященную смерти и воскрешению Лазаря. Это очевидно из многочисленных цитат и совпадения ряда деталей. В то же время Иванов описывает историю Лазаря/Владаря как своеобразный посвятительный обряд, в ходе которого человек впадает в сон или в транс и отправляется в потусторонний мир. Подобную схему посвятительного обряда Иванов усматривает и в евангельском рассказе о смерти и воскрешении Лазаря. Такой взгляд на историю Лазаря стал популярным в начале XX в. благодаря лекциям Р. Штайнера.

Опубликованное Н.А. Богомоловым письмо А.Р. Минцловой к Иванову свидетельствует о том, что он был знаком с концепцией посвятительного пути, разработанной Р. Штайнером. «Подсказки» А.Р. Минцловой помогли

Иванову обрести свой собственный мистический опыт, который получил отражение в Повести. В связи с этим неудивительно, что видения и переживания Лазаря/Владаря находят аналогии и в лекциях Р. Штайнера о Евангелии от Иоанна, и в письме А.Р.Минцловой с описанием посвятительного пути, и в личных переживаниях Иванова эпохи его мистического прохождения по розенкрейцерскому пути.

За вымышленными персонажами, ситуациями и переживаниями героев Повести стоят определенные реальные люди, ситуации и переживания самого Иванова, что придает тексту при всей условности его исторического фона характер исповеди или психологического романа.

### 2.3. ЦИТАТЫ ИЗ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ

Многие цитаты, включенные в текст Повести, воцерковленный христианин узнаёт не из книг, а из богослужebной практики, то есть воспринимает их первоначально не визуально, а со слуха. Поэтому для православного человека, читающего Повесть, ее текст начинает звучать как текст литургический<sup>49</sup>. Интересно в этой связи наблюдение Е.М. Верещагина, что текст Повести может быть прочитан «погласицей» (Верещагин 2007). Действительно многие фрагменты Повести ритмически напоминают тексты, предназначенные для произнесения во время церковной службы.

Учет литургического контекста важен для понимания библейских цитат. Сошлемся на мнение М. Гардзанини: «Речь может идти об эксплицитной цитате с указанием источника (евангелисты, Павел, Давид, Соломон и т. д.), о частично измененной цитате или слившейся с другими, либо о парафразе, актуализирующем текст. Может идти речь об имплицитной цитате, об аллюзии или отсылке, с помощью которых автор сознательно указывает на те или иные библейские реалии или особые фрагменты текста, иногда на относящиеся к ним святоотеческие

<sup>49</sup> На это мне любезно указал В.В. Полонский.

толкования. В других же случаях, не прибегая к непосредственному цитированию каких-либо текстов, используются выражения, имеющие библейское происхождение, но благодаря литургии ставшие общераспространенными, войдя в тот коллективный язык, который характеризует значительную часть средневековой литературы и для элементов которого зачастую невозможно отыскать посреднические инстанции (патристика, гимнография и пр.)» (Гардзанини 2000: 43).

Церковные обряды неоднократно описываются на страницах Повести, так что богослужбная поэзия становится не только источником цитирования и предметом стилизации, но и темой изображения. Молебны служатся, когда торжественно возлагают на Владаря бармы византийского императора: «И доспех тот, по оглашении хирографа кесарского, возложили в палате попы приезжие на плечи Владарю, при пении гласов молебных и воскурении фимьяна» (III,8,5). После победы Владаря над северными соседями «молебны пелись благодарственные о победе на Севере новой и славной» (IV,8,1). Будущий пресвитер Иоанн предается молебным бдениям по ночам: «И возьмь с собою в срединную землю, предаде мя ексарх под начало старцу подвижнику молчаливу, иже наказа ми плоть измождати постом и молитвою, и поклоны, и в нощи бдением молебным...» (V,10,6).

Старец Парфений совершает у Егорьевой криницы специальный молебен, призванный исцелить Лазаря. Действо происходит в день св. Егория и начинается со службы святому (II,17,14–15; 201–4). После этого Лазаря положили под крестом таким образом, чтобы он раскинул руки в виде креста, покропили его святой водой, вынули дубовый крест из гнезда в срубе и положили его поверх недужного; крест подняли, причем больной обнял крест и поднялся вместе с ним. Интересно, что все это время Лазарь, по-видимому, находился во сне; во всяком случае по окончании действия он проснулся (II,20,2–5).

Причисление пресвитера Иоанна к Запечатленным и присвоение ему сана и нового имени тоже имеют характер ритуала: «И изведоша мя братия за праг до преддверия, и лобызаша мя глаголюше: „Днесь имя тебе Иоанн: запечатлен еси Духа Свята печатию, и священник стал Бога

Живого, и поставлен правити землю нашу державно. Достоин, достоин, достоин“» (V,14,11).

Данный ритуал сочетает в себе черты хиротонии (рукоположения) и венчания на царство. Общее лобызание характерно, например, для обряда посвящения в епископы, когда новорукоположенный творит «священное целование общения и единения» с другими епископами (Дебольский 2008: 366). Троекратное возглашение «Достоин, достоин, достоин» также относится к хиротонии. Имеется в виду «аксиос» (греч. ἄξιος — «достоин») — «торжественное восклицание... произносимое до или после возложения рук на рукополагаемого... часть чинопоследований диаконской, пресвитерской, епископской хиротоний. Древнейшее упоминание об этом встречается в сирийском памятнике III—V вв. „Завещание Господа нашего Иисуса Христа“ (I,21), где А.<ксиос> трижды произносится народом после хиротонии епископа» (ПЭ 2000/1: 411–412)<sup>50</sup>.

Слова «запечатлете еси Духа Свята печатию», вероятно, относятся к ритуалу миропомазания государя и государыни перед царскими воротами, при котором произносились слова: «Печать дара Духа Святаго» (Дебольский 2008: 318). Эпизод содержит также аллюзию на сцену Апокалипсиса: «И видел я иного Ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живаго. И воскликнул он громким голосом к четырем Ангелам, которым дано вредить земле и морю, говоря: не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего» (Откр 7: 2–3).

Владарь с Отрадой и детьми Светомиром и Зареславой присутствуют на воскресной литургии, причем подробно описывается, как воспринимает происходящее Светомир, который во время службы был вознесен в духе: «Пошли все в церковь, а в церкви за службою, как отворились царские врата, нашел на Светомира столбняк. Наставить хотел сына Владарь, когда на колени становиться положено; но окоснелым его увидел и безчувственным; омертвел лик его, будто восковым стал, и очи, широко раскрытые, остеклели» (III,17,5).

<sup>50</sup> См. также троекратное повторение «достоин» в Апокалипсисе (Откр 5: 2,9,11–12).

При описании царства пресвитера Иоанна особое внимание уделяется подземным храмам и пасхальному богослужению. По-видимому, паломники рассчитывают время своего прибытия в срединную землю так, чтобы присутствовать на пасхальной службе:

8 Зане любы народу нашему клиров гласы, к Солнцу Правды возносимые из глубины каменные, и свещ запретольных мерцание под толщею гор издолбленных.

9 И умиляются людие за службу подземельною, поминающе Иоанново слово о Боге Слове, яко Свет есть, во тьме светящся, и тьма Его не объят.

(V,7,8–9)

Данные стихи насыщены литургическими формулами. Пролог Иоаннова Евангелия читается в церкви в Пасхальное воскресенье. Словосочетание «Солнце Правды» восходит к книге пророка Малахии: «А для вас, благоговеющие пред именем Моим, взойдет *Солнце правды* и исцеление в лучах Его...» (Мал 4: 2). Во многих литургических песнопениях, в том числе пасхальных, «Солнцем Правды» именуется Христос: «...и паки из гроба красное, *правды* нам возсия *Солнце*» (пасхальный канон, песнь 4); «...и Христа узрим *правды Солнце*...» (пасхальный канон, песнь 5, ирмос); «Тебе кланяются *Солнцу Правды* и Тебе ведети с высоты востока...» (тропарь Рождеству Христову); «Рождество Твое, Богородице Дево, радость возвести всей вселенней; из Тебе бо возсия *Солнце правды* Христос Бог наш...» (Тропарь праздника Рождества Пресвятой Богородицы).

Иногда в Повести не только приводится богослужбная формула, но и описывается характер ее музыкального звучания. Например, явившись Владарю во сне, Горислава подает ему «звездный список»: «И читает Владарь рукописание слово за слово, и звучат словеса в душе его на распев похоронный: Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим. Учися, рабе, оправданиям Господним, земле судити и правдовати право» (III,3,11–13). Горислава приводит слова 118-го псалма «Благословенъ еси, Господи: научи мя оправданиемъ твоимъ» (Пс 118: 12; рус. пер.: «Благо-

словен Ты, Господи! научи меня уставам Твоим»), которые многократно звучат в качестве запева в последовании панихиды. «Псалом СХVIII, называемый „непорочный“, особенно приличен для возношения при погребении умерших. Этот псалом прославляет и умиляет Господа, ясно изображая блаженство умерших, ходивших „в законе Господни“. По пропетии псалма, Церковь со стихами, избранными из него: „благословен еси, Господи, научи мя оправданием твоим“, произносит стихиры Иоанна Дамаскина...» (Дебольский 2008: 521).

Первый стих 5-й книги Повести («Послание Иоанна Пресвитера»): «Богу во святой, единосущной, светоначальной и животворящей Троице слава» (V,1,1) — отсылает к начальному возгласу Всенощного бдения: «Слава Святѣй, Единосущнѣй, Животворящей и Нераздельнѣй Троицѣ». В ранних вариантах текст Иванова был еще ближе к источнику: «Богу во святѣй, единосущнѣй, и нераздельнѣй, и свѣтоначальнѣй, и животворящей Троицѣ слава» (Фетисенко 2008: 305).

Рассказывая о рождении Светомира, автор приводит фрагмент какого-то богослужебного песнопения:

1 Родился Светомир на староселье Горынском в обедни  
Рождества Пресвятыя Богородицы, по тридневном окрай  
земли великом побоище, в утро победы пресветлой,

2 ее же и ныне люди помнят, и в оное время, со слезами  
благодарения взывая ко Господу, тако славили: «Днесь  
сокрушил еси злобы агарянской столп, и свет Лица Твоего  
знаменовася на нас».

(III,2,1)

Первая часть закавыченного фрагмента напоминает тропарь в честь какого-то праздника. Например, словосочетание *столп злобы* встречается в Акафисте Рождеству Христову: «Стена и *столп злобы* богопротивныя и род преебеззаконный показася, жизнь всем подающаго убити богоборец тщашеся...» (икос 10), а восклицание, начинающееся с наречия *днесь*, имеется в тропаре на перенесение мощей Димитрия Угличского: «*Днесь* вельми хвалится царствующий град Москва...» (глас 8).

Вторая часть: «...свет Лица Твоего знаменовася на нас» отсылает к молитве последования часов, которая читается священником перед Царскими вратами в заключение первого часа: «Христе, Свете истинный, / просвещай и освящай всякаго человека, грядущаго в мир, / да знаменуется на нас свет Лица Твоего, / да в нем узрим Свет Непроступный, / и исправи стопы наша к деланию заповедей Твоих / молитвами Пречистыя Твоей Матере и всех Твоих святых, аминь». Вероятно, Иванов сам сочинил текст, напоминающий богослужбное песнопение.

В послании пресвитера Иоанна Владарю привлекает внимание слово «ущедрена», связанное с глаголом *ущедрять*, *ущедрить* (кого) 'щедро наделять, богато одарить' (Даль 2002/4: 529): «Ущедрена есть свыше земля, юже срединную именуем, пред всеми частями царства» (V,6,1). Глагол *ущедрять* употребляется в Псалтири, в частности, в словах 66 псалма, которые употребляются и как отдельная молитва: «Боже, ущедрни ны и благослови ны, просвѣти лице твое на ны и помилуй ны...» (Пс 66: 2; рус. пер.: «Боже! будь милостив к нам и благослови нас, освети нас лицом Твоим...»); см. также: (Пс 4: 2; 102: 13). По наблюдениям А. Грек, «центральная часть царства Иоаннова именуется „срединною землею“. Ее наиглавнейший признак — ущедренность свыше — отсылает к целому корпусу богослужбных текстов, включая псалмы, молитвы, каноны, акафисты и др. См. соответствующий ряд примеров: „да будет *ущедрай* сироты его“, „Ты воскрес *ущедриши* Сиона, яко время *ущедрити* его <...> и персть его *ущедрят*“, „спаси, *ущедри*, о Иисусе Благодетелю“, „Иисусе, Творче мой, *ущедри* мя“, „поюща мя *ущедри*“» (Грек 2004: 110).

В описании перехода через реку Фисон встречается странное словосочетание «веселыми ногами»: «И прости сердцем... веселыми ногами на он пол пребродят» (V,6,11). Оно восходит к пасхальному канону: «...к свету идяху Христе, *веселыми ногами*, Пасху хваляще вечную» (песнь 5).

Пресвитер Иоанн видит Параскеву в образе Марии, стоящей у креста, которая в свою очередь уподобляется царице из 44 псалма: «Возведе на мя представша очи своя



царевна, и мняшеся ми зрети синь прозрачну и множество светов в ней, и множество ликов, некогда знаемых, и ее самое узрех в духе, стоящу у подножия креста Христова» (V,13,1)<sup>51</sup>. Согласно христианской традиции, в 44 псалме под Царицей следует понимать Богородицу: «...предста царица одесную тебе, въ ризахъ позлащенныхъ одѣяна преиспещрена» (Пс 44: 10; рус. пер.: «Дочери царей между почетными у Тебя; стала царица одесную Тебя в Офирском золоте»). В песнопении из службы памяти великомученицы Параскевы, «нареченныя Пятницы», на вечерни 28 октября (слава, глас 6-й) Параскева уподобляется царице из «Песни Песней»: «Одесную Спаса, якоже поет Давид, предста царица, / и твоя душа, яко ряснами испещрена златыми, / и жертву себе представила еси Господу твоему, яко кадило благовонно, / принесла еси кровь плоти твоя, мученице прехвальная Параскево, / молися о нас Владыце Христу Богу, да спасет души наша» (Миняя. Октябрь 2002: 715).

Таким образом, текст напоминает палимпсест, подобный тому, который Иванов создал в своей поэме «Младенчество» (1913) и в ряде других произведений (Чумаков 1991; Шатин 1997; Аверин 2003: 147–175; Титаренко 2010а).

#### Лексика и образы богослужения

Как бы случайно в тексте Повести появляется название христианского песнопения «Свете тихий»: «Приводила ее <Отраду> тогда Василиса насильно к Лазарю: как он взглянет на нее пристально, она и притихнет; а улыбнется ласково, — и она вся *тихим светом* засветится» (II,7,6); «Выбежал Светомиров молочный брат, месяцами не больше как четырьмя его постарше, зато и ростом повыше и телом крепче, *тихим очей светом* приятный и ликом миловидный» (III,16,15). Сюда же относятся слова из колыбельной Отрады: «Светомире мой, дитячко светлое, / *свете мирный, тихо дремли!*» (III,4,2).

<sup>51</sup> По мнению С.Д. Титаренко, в данной сцене Параскева «олицетворяет собой Церковь, светящийся Град Божий» (Титаренко 2010: 359).

Гимн «Свете тихий» поётся на вечерне во время входа духовенства; он выражает благодарность за возможность видеть Солнце правды в то время, когда мир погружается во тьму, и указывает на то, что к верующим незримо вошёл сам Христос. Иванов особенно любил это песнопение (Дешарт 1971: 207–209) и неоднократно его цитировал, например в статье «Лик и личины России» (1917): «Русское чувство Христу, как и всякий внутренний опыт, в глубинах своих, конечно, неизъяснимо. Это — одна из тех душевных тайн, которые целомудренно нуждаются в священной ограде безмолвия, прерываемого лишь звуками церковной молитвы; но последняя не нарушает молчания души, а лишь запечатлевает тишину воцаряющегося в ней „тихого Света святых славы“, как передали древние наши истолкователи слова греческого вечернего гимна „Свету радостному (ἰλαρόν)“» (Иванов 1917: 148).

Свой поэтический сборник, который был опубликован в Оксфорде уже после смерти Иванова в 1962 г., он назвал словами «Свет вечерний», восходящими к тому же гимну. Песнопение цитируется также в стихотворении «Рубка леса»: «Пел „Свете тихий“, — длясь, — в парчах осенних день» (Иванов 1995/2: 108, № 446), и в стихотворении «Акилле и Прискилле» (1928), написанном по мотивам посланий апостола Павла (1 Кор 16: 19; Рим 16: 3–4):

С их церковью домашнюю,  
Где *Тихий светит Свет*,  
Испытанным в горниле, —  
С любовью всегдашнюю  
Скитальческий привет.

(СС IV,95)<sup>52</sup>

В Повести образы, связанные с Богородицей, только частично ориентированы на Новый Завет (сцена Благовещения в Евангелии от Луки, совместное предстояние Богородицы и апостола Иоанна перед распятием). Чаще же про-

<sup>52</sup> Ср. в стихотворении Вл. Соловьева «Пусть тучи темные грозящего толпою...» (1891): «Пусть тьма житейских зол опять нас разлучила, / И снова счастья нет, — / Сквозь тьму издалика таинственная сила / Мне шлет свой *тихий свет*» (Соловьев 1974: 82).

исхождение мариологических образов связано с иконописью или с литургическими текстами. Это и понятно, если вспомнить, как мало внимания уделено Марии в Новом Завете и какую исключительную роль она играет в иконографии и в богослужебной жизни Церкви.

В песне Отрады схимница, которая живет в хижине отшельника, именуется «Девой невестной» (II,18,16). Этот эпитет восходит к Акафисту Пресвятой Богородице, в котором многократно повторяется: «Радуйся, Невесто Невестная». «По учению Св. Церкви, Богоматерь есть „Дева Богоневеста“, „Невеста Божия“, „невеста невестная“ и неискусобрачная. *Невестою* Она называется по отношению к Св. Духу, а *невестною* обозначается Она по отношению к людям, как несочетанная браком, небрачная» (Сказания 1904: 11; курсив источника). Соответствующая цитата из Акафиста Богородице включена Ивановым в стихотворение «Виноградарь» (1916): «„Радуйся“, — поет Гора / Звонком чиста серебра. — / „Невестная невесто!“» (СС IV,49)<sup>53</sup>.

В словах Владаря: «Уповаю... на Пресвятую Богородицу, яко *стену нерушимую...*» (III,11,8) приводится еще одно именование Богородицы, восходящее к литургическим текстам, например: «...Радуйся, Царствия *нерушимая стена*» (Акафист Пресвятой Богородице, икос 12); «Пристанище и предстательство к Тебе прибегающих буди, Дево и *стена нерушимая*, прибежище же и покров и веселие» (Канон молебный к Богородице, песнь 9). Название «Нерушимая стена» могло присваиваться изображениям Богоматери Оранты; в частности, в киевском Софийском соборе над горним местом главного алтаря имеется мозаичное изображение «Нерушимой стены»: Богоматерь стоит в полный рост с поднятыми руками на золотом четырёхугольном камне<sup>54</sup>.

К Акафисту Пресвятой Богородице восходит и впечатляющий образ небесной реки из «Послания Иоанна Пресвитера». После того как Иоанн пресвитер сделал пред-

<sup>53</sup> См. такое же именование Богородицы в стихотворении Вяч. Иванова «Аттика и Галилея» (1905) (СС II,270).

<sup>54</sup> См. подробнее: (Доценко 1996: 102–104; Игошева 2010: 86).

ложение Параскеве, его посетило видение: «И внезапно увидех, яко тоя благостыня в сердце лиющияся рекою небесною николи не избуду» (V,13,8)<sup>55</sup>. Можно видеть здесь аллюзию на Акафист Пресвятой Богородице: «...радуйся, яко *многотекущую источаеши реку*» (икос 11). Образ имеет параллель в Книге пророка Исаии: «Ибо так говорит Господь: вот, Я направляю к нему *мир как реку, и богатство народов — как разливающийся поток* для наслаждения вашего...» (Ис 66: 12)<sup>56</sup>.

Умершая Горислава, явившись в сновидении Лазарю, говорит ему о том, что будет водить его по тому свету и не отпустит оттуда до тех пор, пока «цвет обрадования моего на земле прозябнет» (I,21,5). В словах Гориславы используются лексика и образность церковной службы Рождеству Пресвятой Богородицы: «...протонареченная от родов древних Мати и Дева и приятелище Божие от неплодове родитесь происходит, *цвет* от Иессея и от корене его жезл *прозябе*» (рус. пер.: «...предназначенная от древних родов (быть) Матерью, Девой и обителью Божества появляется для рождения от неплодной. Вырос цвет от Иессея и стебель от корня его» (Стихиры на литии; Самогласны, глас I; цит. по: Скабалланович 2004: 72–73). Образы литургического песнопения восходят к пророчеству Исаии: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его...» (Ис 11: 1). «Это пророчество Исаии говорит о рождении Мессии из рода Давидова в то время, когда этот род лишится своего прежнего величия и от него останется только корень, не видный из-под земли и не позволяющий ожидать ростка. Это пророчество с особенной точностью исполнилось благодаря тому обстоятельству, что Мать Мессии родилась от неплодных. Потому-то в службе Рождества Богородицы так часто упоминается это пророчество» (Скабалланович 2004: 72, прим. 52).

<sup>55</sup> См. также слова отшельника Гориславе: «...и благословенно будет дитя твое: *мир оно в душу твою и многих прольет*, отрадою тебе будет и прощением» (I,18,14).

<sup>56</sup> Ср. также в стихотворении Вл. Соловьева «На том же месте» (1898): «...С небес лился поток ликующих лучей...» (Соловьев 1974: 124).

Отрада говорит Владарю и Василисе: «...но из этой скорби *радость процвести* должна такая же, какая матери радость есть на дитя рожное» (II,5,8). Оборот «радость должна процвести» восходит к литургическим песнопениям службы Рождеству Пресвятой Богородицы: «Ктому жены в печалех не родят чад: *радость бо процвете*, и живот всем человеком в мире жительствоует» (рус. пер.: «Уже не будут жены в печали рожать детей, ибо *радость процвела* и жизнь людей обитает в мире») (Стихиры на стиховне; Скабалланович 2004: 78).

#### 2.4. АНТРОПОНИМИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ПОВЕСТИ И БИБЛИЯ

**В**яч. Иванов уделял огромное внимание именам и, в частности, именам литературных персонажей. В разговоре с М.С. Альтманом от 27.08.1921 он утверждал: «...имена имеют огромное определяющее значение для всего характера и судьбы человека» (Альтман 1995: 76). Именослову Повести посвящены специальные статьи Н.К. Гея и В.В. Кораблева (Гей 1996; Кораблев 1998; Гей 2003) и отдельные замечания Т. Венцловы, М. Стойнич, В.П. Троицкого, С.Д. Титаренко и др. исследователей (Венцлова 1988: 30; Стойнич 1988: 159,161; Троицкий 2002: 86, прим. 9; Титаренко 2010: 375–376). Не предполагая рассматривать проблему в полном объеме, остановимся на том, каким образом имена персонажей Повести соотносятся с именами библейских персонажей.

Антропонимическое пространство Повести включает имена разного происхождения: одни герои Повести носят древнееврейские библейские имена (Давид, Лазарь), другие — христианские греческие имена (Василиса, Василий, Епифаний и др.), третьи — славянские дохристианские имена (Горислава, Зареслава и др.).

У некоторых светских персонажей Повести известно только одно имя, например: Лазарь, Горислава, Василиса, Глеб и др. При этом персонаж может иметь не только имя, но и прозвище: Васька Жихорь. Отчеством наделены только персонажи из княжеского рода, что соответствует

древнерусской практике: Давыд Лазаревич (он же Давыд Горынский), Василиса Никитишна, Симеон Игоревич Управда<sup>57</sup>, Радивой Боривоевич Горынский.

Персонажи-священнослужители имеют одно христианское имя, которое они получили при посвящении в сан: священномонах, родом грек, Мелетий, инок, впоследствии митрополит, Епифаний, митрополит Софроний, архимандрит Варсонофий, старец Парфений.

Характерной чертой Повести является двуименность ряда персонажей. При крещении княжеским детям дается греческое имя, а в быту они носят славянское имя, которое по своему значению частично соответствует греческому. В целом это совпадает с реальной древнерусской практикой, о которой Иванов, несомненно, знал. В структуре же Повести здесь важен момент греко-славянского синтеза (см., например, параллельные наименования: кремль, Вышеград и Акрополь). Как отмечает Т. Венцлова, «особенно свободно синтезируется и перекодировается друг в друга греческий и славянский материал... На поверхностном уровне взаимообратимость славянского и греческого (а также славянского и иудейского) выражается переводом имен: Евфросиния („благое расположение“) — Отрада, Серафим („огненный, пламенеющий“) — Светомир, Фотиния („светлая“) — Зареслава и др....» (Венцлова 1988: 30).

При этом славянское имя в Повести присваивается ребенку родителями, другими старшими родственниками или священнослужителем в зависимости от ситуации его рождения либо по каким-то другим соображениям. В Повести подобные рассказы об имянаречении приводятся четыре раза: речь идет о Евфросинии / Отраде, Серафиме / Светомире, Фотинии / Зареславе, Варваре / Радославе:

<sup>57</sup> По наблюдениям С.Д. Титаренко, в случае с Симеоном Управдой Иванов «использует имена как напоминание об образах икон и святых»: «Симеон — христианский воин, мученик и правдолюбец. Его два имени — ипостаси его духовной сущности. Симеон Управда носит имя Симеона Богоприимца, который провидит крестные муки Христа и скорбь Богоматери. Он представлен в „Повести“ как воин-страстотерпец, пригвожденный ко кресту страданий...» (Титаренко 2010: 375–376).

И, светло возрадованная, говорила <Горислава>, плоти изнеможение перемогаючи, о младенце: «Родилась *отрада* моя». И нарекли дочь Симеона и Гориславы во святом крещении *Евфросинией*, что значит: *отрада*; прозывать же обыкли навсегда *Отрадою*.

(I,19,4–5)

А через год родился в супружестве счастливейшем у родителей благочестивых сын, нареченный во святом крещении *Серафимом*; в миру же благословил старец Парфений именовать царевича *Светомиром*.

(II,25,16)

И длилась жизнь ее <Отрады> счастливая, доколе на третий год не родилась у них дочь в повечерье воскресного дня, при радугах ясных по грозе великой, и нарекли ее родители по грецким святцам *Фотинией*, а по нашему говору *Зареславою*.

(III,6,17)

Умерла царевна молодая в родах, дитя женска пола Радивою оставила. <...> *Радославой* зовут ее в отчем дому, а греки *Варварой*.

(III,7,17)

Двойное имя Зоя / Елена имеет также вдова византийского императора, однако в данном случае второе имя присвоено ей в зрелые годы, а не при рождении; в этом смысле оно сопоставимо с именем Владаря, хотя Владарь, получив новое имя, утратил свое прежнее имя, а Зоя / Елена его сохранила: «Ныне же василевс в бездетном браке живет с царицею *Зоей*, родною своею племянницей, — *Еленой прекрасной* прозвали царицу, молодую бабку Радославину...» (III,7,18).

В случае с Отрадой и Зареславой имянаречение связано особенностями рождения ребенка: мать испытала радость при рождении дочери, отчего та получила имя Отрада; при рождении дочери самой Отрады на небе была радуга, поэтому ее назвали Зареславой. Однако эти обстоятельства не являются случайными, они оказываются знаками провидения. В Библии имя также может «указывать на обстоятельства рождения или на будущность, предчувствуемую родителями» (Леон-Дюфур и др. 1990: 448).

Впрочем, в Повести встречаются и другие способы имянаречения. Так, например, Лазаря называли в честь его деда (I,4,7). Здесь представлена такая модель, когда имена переходят от старших родственников к младшим через поколение.

Еще одна модель имеет словообразовательный характер: сын получает двуосновное имя, в котором одна из основ имеется в имени его отца; так, например, сына Боровоя зовут Радивой.

В семействе Горынских из поколения в поколение переходят форманты *рад-* и *слава-*. Корень *рад-* встречается в именах Отрады, Радивоя, его дочери Радославы. Формант *слава-* — в именах Гориславы, ее племянницы Радославы, дочери Владаря и Отрады Зареславы. В имени Радославы сочетаются формант *рад-*, который связывает ее с Радивоем, и формант *слава-*, который имеется в имени ее тетки Гориславы.

Случаи перемены имени связаны с такими героями Повести, как Лазарь / Владарь, Светомир / Серафим и пресвитер Иоанн. Как известно, Лазарь получает имя Владарь после того, как становится великим государем: «И выбрал собор Лазаря великим государем, и молил его величаться Владарем; народ же его Володарём прозвал» (II,23,8). Противопоставление имен Лазарь и Владарь было намечено ранее в словах Лазаря Василисе: «Думала, сын твой Владарь; а он, как наречен Лазарем, таков и вышел: сиречь не Владарь, а убогий Лазарь» (I,16,6). При этом и после переименования Лазарь продолжает незримо для окружающих существовать под оболочкой Владаря. Например, во сне Владаря Отрада по-прежнему называет его Лазарем и он радостно откликается на ее призыв: «И будто позвал Владаря голос Отрадин издалеча: „Лазарю, Лазарю!“ И возрадовался Владарь, как отрок малый, в лесу заблудший, оклик слышав родимый» (III,3,23); см. также: «Умолк Радивой; и воздохнул из уст Владаревых Лазарь Отрадин: „Аминь“» (IV,12,16).

Светомиру дают имя не родители, а старец Парфений, причем Владарь хотел наречь своего сына Егорием в честь св. Георгия Победоносца и был рассержен, когда Отрада его послушалась: «Осерчал было Владарь: „мниху де подобает



Серафиму именоваться, сыну же моему по мне царевать указано, а не грехи мои замаливать“. Но тут же и умирился: „ин воля Божия о нем да исполнится“» (III,2,6). Эта ситуация напоминает рассказ евангелиста Луки об имянаречении Иоанна Предтечи, которого сначала хотели назвать Захарией в честь его отца (Лк 1: 57–64).

В конце своего послания к Владарю пресвитер Иоанн описывает, как он проходил посвящение в обители Иоанновой и получил новое имя (V,14,11). Имя, которое пресвитер носил до этого, в Повести вообще не названо. Здесь напрашивается параллель с переименованием Лазаря/Владаря: в обоих случаях обретение нового имени становится результатом посвячительного обряда.

Таким образом, в Повести сочетаются две идеи: с одной стороны, имя человека предопределяет его судьбу («как наречешь, так и обречёшь»), с другой — человек обладает свободной волей и может сам выбирать свою судьбу, что закономерно связывается с переменной имени.

В данном случае Иванов также ориентировался на Библию, в которой перемена имени человека указывает на то служение, которое предназначено ему Богом, и новую личность, которую Он сотворил в человеке; так, например, Иаков получает имя Израиль, а Симон — имя Петр (камень) (Леон-Дюфур и др. 1990: 453). Близкая параллель в Библии — наречение Аврама Авраамом, которое сопровождается обещанием покровительства его потомкам: «...вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов, и не будешь ты больше называться Аврамом, но будет тебе имя: Авраам...» (Быт 17: 4–5).

Учитывая особое значение для Повести книги Вл. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь», приведем рассуждение Вл. Соловьева, которое позволяет уловить смысловые переключки между переименованиями персонажей Библии и Повести Иванов:

Три раза только во всей священной истории (обоих Заветов) Господь Сам давал новое имя человеку. Когда Аврам в беспредельной вере предался живому Богу, Бог, изменив его имя, объявил его отцом всех верующих («отцом множества»). Когда Иаков в таинственной борьбе противо-

поставил живому Богу всю энергию человеческого духа, Бог дал ему новое имя, знаменовавшее его, как непосредственного отца этого необычайного и единственного народа, боровшегося и до сих пор еще борющегося со своим Богом. Когда потомок Авраама и Иакова, Симон бар-Иона, соединив в себе мужественную инициативу человеческого духа с непогрешимой помощью Отца Небесного, возвестил богочеловеческую истину, Богочеловек дал ему новое имя и поставил его во главе новых верующих и нового Израиля. Авраам, тип первоначальной теократии, представляет человечество, предающееся и вверяющееся Богу; Иаков, тип еврейской национальной теократии, представляет человечество, начинающее противиться Богу; наконец, Симон Петр, тип окончательной вселенской теократии, представляет человечество, идущее навстречу своему Богу, свободно утверждающее Его и связывающее себя с Ним взаимными и нерасторжимыми узами. Безграничная вера в Бога, сделавшая из Авраама отца всех верующих, соединилась в Петре с деятельным утверждением человеческой силы, отличавшим Иакова-Израиля; князь апостолов отразил в земном зеркале своего духа эту гармонию божеского и человеческого, безусловное совершенство которой он видел в своем учителе; и тем самым он стал первородным и наследником по преимуществу Богочеловека, духовным отцом нового поколения христианского, краеугольным камнем Вселенской Церкви, которая есть исполнение и завершение религии Авраама и теократии Израиля.

(Соловьев 1911: 194–195)

Владарь, Светомир и пресвитер Иоанн не соотнесены непосредственно с библейскими Авраамом, Иаковом и Петром, однако сам принцип троичности выдержан в Повести, что можно поставить в связь с приведенным рассуждением Соловьева.

Таким образом, антропонимическое пространство Повести организовано определенными системными отношениями и имплицитно идеи судьбы и свободной воли. При этом система имен и эпизоды наречения имени и переименования персонажей во многом ориентированы на Библию.

Имя Отрады занимает в Повести особое положение<sup>58</sup>. Это единственное имя, которое совпадает с нарицательным существительным, отличаясь от него только написанием с заглавной буквы.

Греческое имя Отрады Евфросиния обозначает радость, веселье. Рус. *отрада* близко по значению сущ. *радость*, однако не является его синонимом; например, в словаре В.И. Даля дается такое определение: *отрада* — «утеха, услада, утешенье, успокоенье, наслажденье; на чем или чем душу отводят, что покоит, услаждает, облегчает бремя, скорбь» (Даль 1880/2: 749). Таким образом, отрада предполагает состояние удовлетворения или даже блаженства, но исключает бурные проявления чувства. По-русски, например, можно сказать: *бурная радость*, но нельзя сказать *\*бурная отрада*.

Имя Отрада имеет близкую параллель в имени Беатриче, что, несомненно, осознавал Вяч. Иванов, который перевел на русский язык канцоны «Новой жизни» и ее 3-ю главу. При первом упоминании о Беатриче Данте пишет, что ее «многие, — не зная, как ее зовут, — именовали Беатриче» (Данте 1968: 8; пер. И.Н. Голенищева-Кутузова). Согласно комментарию И.Н. Голенищева-Кутузова: «Беатриче означает — дарующая блаженство. Смысл: люди, еще до того как узнавали ее имя, при первом же взгляде на нее говорили: „Это беатриче“, т. е. вот дарующая блаженство» (там же: 475). Аналогичным образом Горислава после рождения девочки говорит: «Родилась отрада моя» (I,19,4).

### Имя «СВЕТОМИР»

Имя Светомир имеет для Повести особое значение. В этом смысле неслучайно и то, что само имянаречение Светомира описывается трижды. Сначала Парфений (еще до того как Отрада вышла замуж за Владаря) говорит ей:

<sup>58</sup> С.Д. Титаренко обратила внимание на то, что имя Отрады соотносится с названием прославленной чудотворной иконы Божьей Матери Утешения или Отрады, хранящейся в Ватопедском монастыре на Афоне (Титаренко 2010: 379; см. также: Кондаков 1911: 165).

«И непорочен будет союз ваш пред Лицом Господним, и ангел Его меж вами стоять будет всечасно; почему и сын ваш наречется Серафимом» (II,25,9). Как уже отмечалось, эта ситуация содержит в себе аллюзию на Благовещение архангела Гавриила Марии (см. выше, с. 128–134). Далее сообщается о том, что Отрада вышла за Владаря и у них родился сын: «А через год родился в супружестве счастливейшем у родителей благочестивых сын, нареченный во святом крещении Серафимом; в миру же благословил старец Парфений именовать царевича Светомиром» (II,25,16). Наконец, Отрада пишет Владарю о том, как был крещен Светомир: «Не вмени, господине мой, в послушание, яко прежде нежели гонцу от тебя приспешити, нарек старец Парфений младенцу во святом крещении над купелию водною из криницы Егорьевой имя райское Серафим, в миру же Светомиру зватися благословил...» (III,2,4).

Имя Светомира уже не раз обсуждалось в литературе (Троицкий 2002: 86, прим. 9; Гей 2003: 238–243). По весьма вероятному предположению Т.М. Кошемчук, оно могло иметь литературный источник (Кошемчук 2006: 631). Светомир появляется в «Бове» А.С. Пушкина, правда как название города, а не имя человека:

Не запомню, сколько лет спустя  
 После рожества Спасителя,  
 Царь Дадон со славой царствовал  
 В Светомире, сильном городе.

(Пушкин 1949/1: 61)

Позволим себе остановиться только на том, как имя Светомир соотносится с евангельским употреблением слов *свет* и *мир*. Как известно, современное слово *мир* соединяет в себе два разных слова, которые различались в старой орфографии: *миръ* — «отсутствие ссоры, вражды, несогласия, войны; лад, согласие, единодушие, приязнь, дружба, доброжелательство; тишина, покой, спокойствие» (Даль 1880/2: 328) и *миръ* — «вселенная; вещество в пространстве и сила во времени (Хомяков). || Одна из земель вселенной; особ. || наша земля, земной шар, свет; || все люди, весь свет, род человеческий; || община, общество

крестьян; || сходка» (Даль 1880/2: 330). В Повести Иванова, написанной в старой орфографии, имя *Свѣтомиръ* дается через «и», а не через «і».

В книге Иванова «Достоевский: Трагедия — миф — мистика» (1932) описывается, как свет (то есть Христос) рождает мир (покой) в душе человека: «Что с самого детства благодатно отмечает Алешу и как бы вводит его в святое святых его народа, это дар все превосходящей, трепетно горящей любви ко Христу. <...> Вот свет, который освещает его путь через адскую тьму, и рождает в душе его столь глубокий внутренний мир, что он идет вперед полон отваги и силы, даже жизнерадостности и счастья» (СС, IV, 575). По-видимому, эти наблюдения Иванова и дают ключ к тому смыслу, который он вкладывал в имя своего героя.

Евангельское понятие 'мир' привлекало особое внимание Иванова. 21 апреля 1902 г. поэт записал в своем дневнике: «„Мир“ в Новом Завете — в Евангелиях — имеет особое таинственное и конкретное значение, и это должно и филологически исследовать» (СС II, 771). С.С. Аверинцев замечает по поводу этой записи: «Действительно, это слово соответствует евр. *šālôm*... и араб. *šālāmā*'..., семантика которых была исключительно богатой: это и „целость“, „неущербленность“, „полнота“, и „благополучие“, „благоденствие“, и „мир“ во всей полноте патриархального понимания, с обертонами, вносимыми, скажем, практикой гостеприимства, и „спокойствие“, „невозмутимость“, „отсутствие тревоги“» (Аверинцев 2008б: 789–790).

В тексте Повести неоднократно фигурирует слово *миръ* в значении 'покой, счастье, благополучие', например в различных предсказаниях о рождении Светомира: «...благословенно будет дитя твое: *мир* оно в душу твою и многих прольет...» (I, 18, 14), «...*мир* Господень с тобою пребудет до его рождения» (II, 19, 4). Несколько раз на протяжении Повести звучит пожелание «иди с миром». Например, «проходящая старица» советует Василисе: «Испей, по молитве, воды от источника и ступай до грозы домой *с миром*» (I, 4, 4). Старец Парфений говорит Отраде: «Иди в дом твой *с миром*» (II, 17, 7). Старец наставляет пресвитера Иоанна: «Изыди *с миром* и в тишине на ложе твоём опочи» (V, 10, 17).

При всей обыденности такого пожелания нужно учитывать, что оно восходит к Новому Завету и наделялось особой силой в устах Христа: «Пожелание мира на земле становится в устах Царя Мира вестью о спасении; как благочестивый иудей Иисус говорит: „Иди с миром“, и именно этими словами Он исцеляет кровоточивую женщину (Лк 8.48), отпускает грехи кающейся грешнице (Лк 7.50) и тем самым свидетельствует о Своей победе над властью болезни и греха» (Леон-Дюфур и др. 1990: 579).

Для человека, пользующегося современной орфографией, в которой слова *миръ* и *міръ* не различаются, естественно желание видеть в имени Светомир результат стяжения высказываний Христа типа «...азъ есмь свѣтъ міру...» (Ин 8: 12). По-видимому, такое сближение является вторичным. Тем не менее имя *Светомир* в ряде контекстов Повести сопрягается не только с лексемой *миръ*, но и с лексемой *міръ*, обозначающей вселенную или мирян как противоположность служителям церкви: «Сей родитися имать на духовное некое *міру* откровение и целение; Лазарю бо *мірская* держава уготована, ему же *духовная*» (II,25,10)<sup>59</sup>; «...в *міру* же благословил старец Парфений именовать царевича Светомиром» (II,25,16). В речи старца Парфения встречается словосочетание *в свете міра*: «И первее из лона своего темного, земле подобно, плод изводит, и отторгается от естества ее плод ее на свет солнечный и *в свете міра* сего лик свой являет...» (IV,12,12).

Дьявол в Повести именуется «князем міра сего» (V,12,5) в соответствии с тем, как он назван в Евангелии от Иоанна (Ин 12: 31; 14: 30; 16: 11; см. также: Еф 2: 2). Мир ненавидит последователей Христа, потому что они «не от міра» (Ин 15: 19; 17: 14). Это с полным основанием можно отнести к ребенку Светомиру, который также «не от міра сего».

В 1-м послании Иоанн Богослов осуждает мир и призывает отречься от него: «*Не любите міра, ни того, что в міре*: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в міре: похоть плоти, *похоть очей* и гордость житейская, не есть от Отца, но от міра сего» (1 Ин 2: 15–16). Слова Иоанна Богос-

<sup>59</sup> В данном фрагменте нашей книги мы сохраняем написание слова «мир» через *i*.

лова дважды перефразируются в Повести. Сначала Симон Хорс говорит Владарю: «Мірского не вожделею, и мір не ищет души моей» (IV,2,9). Потом эти же слова приводит Радивой: «Не вожделею более міра, ни того, что в міре» (IV,4,5). Иванов обсуждает данную цитату в статье «Идея неприятия міра» (1906) (СС III,82; см. выше, с. 98).

В докладе «Евангельский смысл слова „земля“» (1909) Иванов осмыслил те цитаты из Евангелия от Иоанна и других новозаветных текстов, которые дают ключ к пониманию имени Светомира и концепции Повести в целом. В частности, Иванов пишет: «Христос в міре — Свет во тьме, „и тьма Его не объят“. „Кто ходит днем, не спотыкается, ибо видит свет міра сего“ (Ио. 11, 9). Но этот свет тьма духовная: „Смотрите, чтобы свет, который в вас, не был тьма“ — т. е. только свет природного сознания. „Видящий Меня видит Отца Моего. Я свет пришел в мір <...>, чтобы всяк<ий> верующий в Меня не оставался во тьме“ (Ио. 12, 46). „Не так, как мір дает, Я даю вам“ (Ио. 14, 27). Подобно тому как учитель „свет пришел в мір“, и последователи его „свет міра“ (Мф. 5, 14). Свет — солнце, имеющее воссиять в полночь, Жених грядущий во полунощи. Ибо свет символизирует жениха. Еще язычники молились Диони<су>: „Гряди, Жених, гряди, Свете Новый“» (Символ 2008: 77; курсив источника).

В статье «Лик и личины России: К исследованию идеологии Достоевского» (1916) Иванов развивает свои наблюдения о конфликте между светом и миром: «Во всех писаниях Нового Завета словам „Земля“ и „мір“ усвоено особое против обычного значение: светлое — первому из них, темное — второму. „Мір“ ненавидит Слово, ставшее Плотию, и приявшие Слово ненавидят „мір“: „Земля“ как бы покрыта и окутана „міром“, сама же не „мір“. Она подобна жене-самарянке, шестой муж которой — не муж ей: так и „князь міра сего“ не истинный муж Земли, а лишь владыка ее; его владычество над нею и зовется „міром“. „Мір“ есть данное состояние Земли, внешне и видимо обладаемой Люцифером: ee modus, — не substantia» (Иванов 1917: 134)<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> См. соответствующее место в книге Вяч. Иванова «Достоевский: Трагедия — миф — мистика» (1932) (СС IV,566–567).

Как отмечает С. Гондецкий, слово «мир» в Евангелии от Иоанна имеет три основных значения: «Во-первых, это мир, созданный одновременно с землей, созданный Логосом, в который явился Логос (1,10). Далее „мир“ значит также людей, способных познать Бога и принявших на себя моральную ответственность (8,12). Наконец, „мир“ — нравственное зло, удаление от Бога, противники Божии, мир, не познавший Логос (1,10), не познавший Отца (17,25), отвергшийся Духа Истины (14,17). Следствием принадлежности к этому миру является невозможность участия во славе Отчей, в новой жизни и смерти во грехах своих. <...> Мир в этом значении тождествен злу, а не земле, тому, что тварно, месту, в котором живут ученики...» (Гондецкий 2005: 60).

Таким образом, понятия света и мира в Повести находятся в драматическом конфликте, который восходит к тексту Евангелия от Иоанна. Мир погружен во тьму и не желает принимать свет. Возможно такое развитие сюжета, когда Светомир принесет свет миру, а мир отвергнет Светомира и возненавидит свет. Возможно, однако, и гармоническое развитие событий, при котором Светомир просветит мир и свет победит тьму неведения.



ЧАСТЬ 3  
ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ  
И СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
ЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
И ПОВЕСТЬ Вяч. ИВАНОВА

3.1. РЕЦЕПЦИЯ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Статья Вяч. ИВАНОВА о «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

**В** эпоху модернизма многократно возрос интерес писателей к «Слову о полку Игореве» (далее — «Слово»), которое все больше рассматривалось не как памятник отдаленной эпохи, а как языковой эксперимент и кладезь мифопоэтических символов. Образы «Слова» встречаются в поэзии таких близких Иванову авторов, как К.Д. Бальмонт, А. Белый, А.А. Блок, В.Я. Брюсов, М.А. Волошин, С.М. Городецкий, М.А. Кузмин, Вл. С. Соловьев, В.В. Хлебников (Смирнов 1981: 176–210, Сазонова 2012: 19–65)<sup>1</sup>.

В стихотворении Вл.С. Соловьева «Ответ на „Плач Ярославны“» (1898) появляется столь важная для Повести Вяч. Иванова тема вневременности и даже исторической актуальности событий, описанных автором «Слова»:

Пускай Пергам давно во прахе,  
Пусть мирно дремлет тихий Дон:  
Всё тот же ропот Андромахи,  
И над Путивлем тот же стон.

(Соловьев 1974: 124)

О постоянном интересе Вяч. Иванова к «Слову» свидетельствуют данные о библиотеках, которые он подбирал

<sup>1</sup> См. статьи «Бальмонт К.Д.», «Блок А.А.», «Брюсов В.Я.», «Волошин М.А.» в «Энциклопедии „Слова о полку Игореве“» (ЭСПИ 1995/1: 81–82, 123–125, 159, 227–229).

для себя в разные годы. В московской библиотеке Вяч. Иванова имелось издание «Слова», подготовленное Ф.Е. Коршем (Обатнин 2002: 301, № 817). В «Русской хрестоматии» Ф.И. Буслаева, которая также хранилась Ивановым (Обатнин 2002: 276, № 155), напечатан текст «Слова» с подробными комментариями (Буслаев 1917: 84–103).

В римской библиотеке Вяч. Иванова есть издание «Слова» 1920 г., в котором воспроизведено первое издание «Слова» 1800 г.<sup>2</sup> В 1946 г. Вяч. Иванов получил в подарок книгу: «Слово о полку Игореве. Под ред. Л. Пачини Савой. Неаполь. „Изд. Р. Пиронти“. 1946. С посвящением: „Многоуважаемому Ивану Ивановичу Иванову Неаполь 7. ноября 1946 Л. Пачини Савой“»<sup>3</sup>.

На «Слово» как один из возможных источников Повести уже указывали исследователи (Стойнич 1988: 157; Bird 2006: 119–121), однако детального сопоставления Повести со «Словом» до сих пор, кажется, не проводилось. Мы уже отмечали, что само жанровое обозначение «повесть» и начало произведения Иванова находят параллели в «Слове» (см. выше, с. 80).

К «Слову» восходит также противостояние двух эпох: старых мифических времен и нового времени, о котором ведется повествование, условно говоря, эпохи Бояна и эпохи автора «Слова»<sup>4</sup>. К давним временам в Повести Вяч. Иванова относятся мифы о поединке Егория с драконом и создании борозды вокруг земли пресвитера Иоанна, о сестрах Егория и появлении рода Горынских.

<sup>2</sup> Электронный код доступа к описанию римской библиотеки Вяч. Иванова: <http://www.v-ivanov.it/literatura/biblioteca-vyach-ivanova/knigi-i-zhurnaly-na-russkom-yazyke>.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Как отмечал Ф.И. Буслаев, «все мифические намеки в „Слове о полку Игореве“, без всякого сомнения, относятся к древнейшим народным преданиям, к *старым словесам*, представителем которых для нашего автора был Боян с своими замыслениями. Автор „Слова“ не мог выдумать мифологических представлений, потому что такие вещи не выдумываются отдельным лицом; к тому же, как христианин, он не мог бы с полным сознанием сложить эти представления в свою собственную фразу. Нет, эти мифические намеки, очевидно, отдельные выражения, потерявшие уже свой полный смысл, мифологические архаизмы, заимствованные автором из старых словес, из замысления Боянова» (Буслаев 1861/1: 382; курсив Ф.И. Буслаева).

Общая политическая тенденция «Слова» находит параллель в размышлениях Лазаря: «Коль не принудят нас гости незванные за ум взяться, — помните слово мое, — ни каково нам несдобровать: сами себя разладом да неурядицею погубим» (II,9,5). В соответствии с этим Иванов писал о задачах автора «Слова»: «Нужно было должным образом указать князьям на гибельные последствия их враждебных сепаратистских настроений и на неотложную необходимость создать прочный союз под началом Киева против азиатских кочевых племен, живших у южного морского побережья» (Ivanov 1937: 665)<sup>5</sup>.

В Повести встречается образ «кровавого рассвета»: «Бодрствовал город, кровавого рассвета дожидаячи...» (II,21,5). В «Слове» этому соответствует образ «кровавых зорь»: «Другаго дни велми рано кровавыя зори свѣтъ повѣдаютъ...» (Историческая песнь 1800: 12). В «Сказании о Мамаевом побоище» тот же образ выступает в описании битвы: «На том бо поле силнии плъци съступишася, из них ж выступали кровавыя зари, а в них трепеталися силнии мльνια от облистаниа мечнаго» (Шамбинаго 1906: 65 (2-я паг.)). Образ древнерусских воинских повестей отозвался в цикле А.А. Блока «На поле Куликовом» (1908): «Закат в крови! Из сердца кровь струится!» (Блок 1997/3: 502; см. там же комм. А.В. Лаврова на с. 920).

Сравнение вражеского войска с грозовой тучей: «Гонец за гонцом прилетали с вестями недобрыми: *подымалася туча грозовая...*» (I,15,1) также отсылает к «Слову»: «...чръныя туча съ моря идуть, хотятъ прикрыти 4 солнца...» (Историческая песнь 1800: 12) Оно встречается также в «Задонщине» и в других воинских повестях. Образ использовал А.А. Блок в цикле «На поле Куликовом» (1908 г.): «С полуночи тучей возносилась / Княжеская рать...» (Блок 1997/3: 171).

В Повести встречается и сравнение битвы с пиром:

13 А там и на престольный град двинулся <Владарь>, засаду вражью и приставов изрубил, измену из града вымел и стал в поле поджидать хмельных гостей с чужого пира веселого.

<sup>5</sup> Здесь и далее статья Иванова о «Слове о полку Игореве» (Ivanov 1937) цитируется в переводе А.А. Мазуровой с немецкого языка.

14 А те с похмелья не такой встречи ждали: хлеба-соли,  
пива да браги, а не строя копейного.

(III,15,13–14)

Данное сравнение фигурирует и в «Слове»: «...ту кроваваго вина не доста, ту пирь докончаша храбрїи русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю Рускую» (Историческая песнь 1800: 18). В «Сказании о Мамаевом побоище» князю Дмитрию Ивановичу, наблюдающему ход битвы, приписываются слова: «Се уже гости наши приблизилися и ведут промеж собою поведеную, преднии уже испиша и весели быша и уснуша» (Шамбинаго 1906: 65 (2-я паг.)).

Некоторые словосочетания Повести имеют параллели в «Слове»: «честь и слава» (II,9,9), «ворон граял» (I,10,12), «каленные стрелы» (I,6,12) и др. Языческий теоним Хорс, встречающийся в «Слове» (Историческая песнь 1800: 36) и в других древнерусских источниках, вошел в состав имени Симона Хорса (вместо новозаветного: Симон Волхв или Симон Маг)<sup>6</sup>.

Согласно Лаврентьевской летописи (запись под 1128 г. о событиях 980 г.), полоцкая княжна Рогнеда получила прозвище Горислава после того, как князь Владимир Святославич взял штурмом Полоцк, изнасиловал Рогнеду и убил ее родителей (ПВЛ 1996: 448). В «Слове о полку Игореве» князь Олег Святославич один раз поименован Гориславличем (Историческая песнь 1800: 16). «Один из первых комментаторов памятника — Н.Ф. Грамматин, указав на семантическое сходство отчества Гориславлич в Слове и прозвища полоцкой княжны Рогнеды — „Горислава“..., предложил два возможных толкования этого прозвища: неудачи „предприятий“ самого Олега или «бедствия», причиненные им Руси. В дальнейшем, на основании сходства Гориславлича и „Гориславы“, А.Ф. Вельтман, а за ним и А. Н. Майков предположили, что прозвище в Слове содержит указание на полоцких князей, потомков Рогнеды-Гориславы. <...> Согласно мнению, высказанному В.Н. Перетцем, А.С. Орловым, Д.С. Лихачевым, Б.А. Рыбаковым,

<sup>6</sup> На эту и некоторые другие параллели между Повестью и «Словом» обратил внимание Р. Бёрд (Bird 2006: 119).

прозвище Гориславлич указывает на горе, которое причинил Руси своими усобицами Олег, и осуждает его как инициатора княжеских „крамол“. Анализируя внутреннюю форму прозвища Гориславлич, Орлов отметил, что прозвище Рогнеды-Гориславы может толковаться как „горящая, блистающая славой“, и предположил, что в отчестве Гориславлич заложена игра смысла — блистающий горькой славой...» (ЭСПИ 1995/2: 47–48)<sup>7</sup>.

В контексте Повести имя Горислава имеет двойственные коннотации. С одной стороны, оно как бы содержит в себе пожелание, чтобы «горела (ширилась) слава» о носительнице этого имени, с другой — ассоциируется со словом *горе* и печальной участью Гориславы. Паронимические отношения связывают имя Горислава также со словами *гордый*, *грозный*, *Горынский*.

Среди сочинений Вяч. Иванова, опубликованных в 1930-е гг., особое место занимает его статья, посвященная «Слову о полку Игоре́ве». Поводом к написанию статьи стала публикация перевода Р.-М. Рильке, однако на деле Вяч. Иванов уделил основное внимание самому «Слову», а не его переводу на немецкий язык. Похвалив вначале перевод, Иванов далее рассматривает такие проблемы, как жанровая природа «Слова», политические идеи автора и его отношение к язычеству и христианству. Таким образом, Вяч. Иванов воспользовался появлением перевода Р.-М. Рильке как предлогом для того, чтобы высказать свои мысли о «Слове» и его месте в древнерусской и мировой культуре.

К сожалению, эта статья, опубликованная на немецком языке в журнале «Согора», до сих пор не привлекала внимания исследователей «Слова», хотя она содержит ряд ценных наблюдений. Статья представляет также интерес как единственный текст Иванова, посвященный древнерусской литературе. Она дает ценный материал для понимания «Повести о Светомире царевиче», так как некоторые из обсуждаемых в ней проблем получили в Повести художественную разработку.

<sup>7</sup> Здесь и далее в цитатах из «Энциклопедии „Слова о полку Игоре́ве“» раскрываются сокращения, принятые в данной энциклопедии.

Иванов рассматривает «Слово» в свете исторической поэтики и в широком контексте истории христианства. При этом Вяч. Иванов не касается ни летописных повествований о походе Игоря, ни других древнерусских памятников, в которых имеются те или иные параллели к «Слову». Изолированное от ближайшего литературного контекста, «Слово» в то же время предстает как памятник всемирно-исторического значения.

Общая тенденция статьи связана с тем, что Иванов приближает «Слово» к восприятию западного читателя, поясняя, например, что создание «Слова» относится к той же культурной эпохе, что и создание «Беовульфа». Сравнивая «Слово» с былинами, Иванов приводит античную параллель: «Звучная мягкость южного наречия, а также задушевная, почти женская грациозность в выражении чувств в сочетании со свежей, в высокой степени живописной образностью также резко выделяются на фоне по-мужски суровых тональностей и звуков северных былин, как ионическое поэтическое искусство отличалось от дорического» (Ivanov 1937: 665). В связи с ситуацией противостояния между христианской Русью и языческими племенами-захватчиками, описанной в «Слове», Иванов напоминает читателям «о борьбе против мавров, о которой повествует испанская эпическая лирика, или даже о персидских войнах, которые Эсхил и Геродот описывали как эпизод длящейся с незапамятных времен войны между Европой и Азией» (Ivanov 1937: 665–666).

Иванов не рассматривает специально проблему подлинности «Слова», однако в первой же фразе говорит об этом произведении как «героическом эпосе конца двенадцатого века», тем самым недвусмысленно формулируя свою позицию. Одновременно он акцентирует значение «Слова» для становления новой русской поэзии, изящно сравнивая его с колыбельной песней, под звуки которой пробуждаются воспоминания о прошлом: «Это произведение — колыбельная песня русского нового поэтического искусства. Её мелодичное волшебство, словно сквозь сон, воскресило в этом искусстве память о предшествовавшей эпохе. Важно, что открытие этого дошедшего до нас из далёкой древности осколка совсем забытого творчества пришлось

на короткий промежуток между рождением Жуковского и Пушкина» (Ivanov 1937: 661–662). Таким образом, место «Слова» в русской культуре видится Вяч. Иванову парадоксально двойственным: с одной стороны, это памятник XII в., а с другой — отправная точка новой русской поэзии. Соответственно автор «Слова» одновременно и современник князя Игоря Глебовича, и современник Пушкина и Жуковского. Впрочем, в сознании Иванова явно был и более современный претендент на роль чудом дожившего до наших дней автора «Слова». Таким, по-видимому, представлялся Иванову Хлебников, судя по недатированному отзыву Вяч. Иванова, приведенному Н.Л. Степановым: «Велимир — безусловно гениален. Он подобен автору „Слова о полку Игореве“, чудом дожившему до нашего времени» (Степанов 1928: 33, прим. 1)<sup>8</sup>.

Жанровая система «Слова», по наблюдениям Вяч. Иванова, несет на себе черты переходной эпохи: от героического эпоса к повествовательной прозе и «от лирических элементов в пользу исторических фактов». Автор «Слова» занимает промежуточное положение между традицией барда-певца Бояна и традицией церковного красноречия, что проявляется и в языке «Слова», и в его риторической структуре:

«Характерная новизна «Слова», на которую указывает и сам её автор, в сущности, заключалась в отказе от лирических элементов в пользу исторических фактов, в исключении слишком смелых лирических отклонений, однако, самое главное, в стремлении подражать в языке и в выстраивании фраз классическому примеру старославянского библейского языка. <...> Таким образом, он изобретательно занимает позицию посредника между поэтическим искусством и искусством красноречия, отводя первому большое пространство в рамках повествования, намеренно написанного прозой. <...> Он всё же недостаточно образован, чтобы справиться с учёным стилем. Автору не удастся

<sup>8</sup> По-видимому, Иванову не была чужда и мысль В. Хлебникова о том, что новое «Слово» будет создано, когда для этого придет время: «И когда земной шар, выгорев, / Станет строже и спросит: кто же я? / Мы создадим Слово о Полку Игореве / Или что-нибудь на него похожее» (Хлебников 1930: 244).

даже организовать текст с должной ясностью, планомерно, как того требует „Слово“. Его беспомощность в этой сфере вовремя компенсируется присущей ему восторженностью, выражающейся в форме дифирамба» (Ivanov 1937: 663–664). Таким образом, по мысли Иванова, недостатки риторической подготовки автора «Слова» парадоксальным образом приводят его к прорыву в область высокой поэзии.

Как мы уже видели, жанр «Повести о Светомире царевиче» до сих пор вызывает неоднозначные мнения исследователей. Форма Повести становится яснее при учете суждений Иванова о жанровой природе и языке «Слова». Идея Иванова, по-видимому, заключалась в том, что «Слово» не относится к какому-то определенному жанру древнерусской словесности и не представляет собой статичное сочетание разножанровых фрагментов, но фиксирует некое переходное состояние от одной жанровой системы к другой и от одного типа авторского сознания к другому, а также воплощает собой некоторое единство более высокого порядка. По наблюдениям Иванова, в «Слове» сочетаются черты ораторского «слова», повести и песни. При этом в произведении фиксируется момент перехода от песенной «славы» к историческому повествованию.

Форма Повести, конечно, сильно отличается от формы «Слова», однако идея переходности и сочетания разных жанров при сохранении общей целостности может оказаться полезной для понимания жанровой природы Повести и тех категорий, в которых эту проблему осмыслял Иванов.

Столь же неоднозначный характер, по мысли Иванова, имеет и соотношение в «Слове» стихий поэзии и прозы. Иванов отмечает, что ритмический рисунок «Слова» во многих местах нарушает прозаическую норму, однако «напрасны все попытки уложить причудливые ритмы в одну, пусть даже самую гибкую, схему» (Ivanov 1937: 662). В то же время признаки строфики и метрической структуры «всё же проблёскивают в некоторых местах текста» (Ivanov 1937: 663).

Пятая главка статьи посвящена вопросу о соотношении язычества и христианства. Наблюдения Иванова



представляют интерес как попытка решить одну из проблем, имеющих фундаментальное значение для понимания «Слова».

Иванов отмечает противоречие между тем, что автор «Слова», по-видимому, был набожным христианином, и тем, что в его произведении фигурируют имена языческих богов, олицетворяются явления природы, персонажи превращаются в волков, орлов и горностаев. При этом Иванов пытается не снять противоречие между языческими и христианскими мотивами «Слова», а объяснить их сосуществование в одном произведении.

Автор «Слова», по мнению Иванова, конечно, не поклонялся языческим богам, однако, несмотря на это, он не только признавал их присутствие в природе, но и непосредственно наблюдал «их жизнь и движение» (Ivanov 1937: 667). Языческое одушевление природы на уровне личной психологии продолжало существовать долго после того, как дохристианские культы отошли в прошлое.

Сочетание языческих и христианских верований объясняется Вяч. Ивановым исторически: «Слово» несет на себе отпечаток такой переходной эпохи, «которая начинается с культурного обращения варварских народов и длится ещё сотни лет после разрушения их культов» (Ivanov 1937: 667). Такой религиозный синкретизм связан с определенным разделением функций между язычеством и христианством: высший мир подчиняется христианскому Богу, в то время как природа по-прежнему подвластна своим языческим покровителям (Ivanov 1937: 667).

Вяч. Иванов обращает внимание на то, что в «Слове» Боян именуется внуком языческого бога Велеса, усматривая в этом проявление эвгемеризма, то есть учения о том, что вера в богов возникла в результате обожествления предков. Вяч. Иванов полагает, что «старая религия была главным образом основана на родовых культах, которые сохранились посреди обломков того, что осталось от служения богам в форме веры в передающуюся внутри некоторых героических родов по наследству магическую силу. Неудивительно, что Всеслав днём вершит суд в Киеве, правит государством, распределяет земли, а ночью, обернувшись волком, бежит в самые отдалённые уголки своих

владений, или что Игорь, которому „Бог путь кажет... из земли Половецкой в землю русскую“, при необходимости вмиг обращается то горностаем, то белым гоголем, то соколом. Здесь не обходятся без богов-предков, которые оставили своим потомкам в наследство магические силы» (Ivanov 1937: 668).

В воззрениях русичей на природу Иванов отмечает центральную роль матери-земли, включая в это понятие не только саму землю, но и весь космос и живые существа. В заключение Иванов касается вопроса о соотношении мифологии и поэтического восприятия мира, утверждая, что поэтическое «произрастает из древнего мифологического мировосприятия» (Ivanov 1937: 669).

Наблюдения Вяч. Иванова о «Слове» позволяют прояснить некоторые важные аспекты содержания Повести.

Ее герои являются воцерковленными христианами: они ходят к исповеди, причащаются, участвуют в молебнах и церковных службах, молятся перед иконами, венчаются в церкви и т. д. Сознание персонажей Повести занято мыслями о Христе и Богородице, земном рае и св. Георгии Победоносце.

В то же время главные герои Повести — Горислава, Лазарь и Отрада — в определенных отношениях близки языческому мировосприятию. Так, например, о Гориславе сообщается, что она любила «песни петь неизвестные, наговорные, и слыла в народе знахаркою и ведуньей, что в землю на семь пядей видит» (I,7,9). Впоследствии Горислава пытается соблазнить Лазаря и побудить его нарушить клятву, данную на кресте. При этом она поет «жуткую песню, игрищную» (I,9,3).

В душе Лазаря и Гориславы, а отчасти и в душе Отрады, сосуществуют разные религиозные стихии. Поэтому Горислава предстает перед читателем то как язычница-колдунья, то как богомольная странница, а Лазарь — то как свирепый воин, повелевающий волками и сражающийся с ними в одном ряду, то как совестливый пастырь своего народа и набожный муж и родитель. Общая тенденция в развитии действия заключается в том, что негативный полюс в какой-то момент неожиданно заменяется позитивным по формуле Радивоя: «тогда голубицею

обернется змея» (IV,4,7). Однако это происходит не в результате естественного развития характеров, а как бы в результате некой трансмутации или перерождения того или иного персонажа.

Языческая стихия в сознании персонажей Повести связана с родовыми культами и представляет собой такое «наследье роковое», которое идет из туманной глубины веков, но не становится от этого менее реальным. Для того чтобы объяснить психологические противоречия своих персонажей, Иванов вводит в повествование своеобразный генеалогический миф. Этот миф представлен в Повести в нескольких вариантах, не сводимых друг к другу, и допускает разные толкования, однако общий его знаменатель сводится к тому, что все Горынские (в том числе Горислава, Лазарь и Отрада) восходят одновременно и к Егорию, и к дракону, которого Егорий убил своей стрелой. Поэтому в их душах борются друг с другом наследие Егория с наследием дракона.

На протяжении Повести Лазарь неоднократно соотносится с тремя животными: со змеей, волком и орлом. Конечно, не случайно речь идет о триаде, причем такой триаде, которая в разных мифологиях маркирует три сферы мироздания: подземный мир, землю и небо. Орел, волк и змея соотносятся также с тремя уровнями Мирового Древа: вершиной, стволом и корнями. Таким образом, мифы о князе-оборотне и о Мировом Древе связаны друг с другом в рамках общей трехуровневой пространственной структуры Повести, соотнесенной с подобной структурой древнерусского «Слова о полку Игоре».

Можно предположить, что Иванов попытался воссоздать в своей Повести трехчастную структуру мифопоэтического пространства «Слова», которая задается образом Мирового Древа. При этом вершине, стволу и корням Мирового Древа соответствуют разные виды животных, соотнесенных с тремя сферами мироздания: небом, воздухом и землей. В Повести этим трем частям мирового древа и трем сферам мироздания соответствуют образы орла, волка и змеи, которые фигурируют во множестве эпизодов.

Если образы волка и орла имеются и в Повести Вяч. Иванова, и в «Слове», то Иванов дополняет анималистический

мир своей Повести образом змеи, который в «Слове» отсутствует. Само Мировое Древо и в «Слове», и в Повести присутствует и в виде поэтического образа, и в виде структуры, задающей определенное членение мифопоэтического пространства по вертикали.

### 3.1.1. ОБРАЗЫ ВОЛКОВ И ВОЛКОВ-ОБОРОТНЕЙ

#### ОБРАЗЫ ВОЛКОВ В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Как известно, в «Слове» поведение русских и половецких воинов неоднократно сравнивается с поведением волков. По меньшей мере три персонажа «Слова» могут считаться волками-оборотнями или по крайней мере уподобляются волкам. Это Боян, Всеслав Полоцкий и князь Игорь (Гаспаров 2000: 266–278).

О Бояне автор «Слова» сообщает: «Боянъ бо вѣщій, аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашется мыслію по древу, *сѣрымъ вѣлкомъ по земли*, шизымъ орломъ подѣ облакы...» (Историческая песнь 1800: 2–3).

Рассказ «Слова» о Всеславе Полоцком некоторые исследователи считают частью эпической песни об этом князе: «Скочи отъ нихъ лютымъ звѣремъ въ плъночи изъ Бѣла-града, обѣсися синѣ мѣглѣ, утрѣ же воззни стрикусы, отвори врата Нову-граду, разшибе славу Ярославу, *скочи вѣлкомъ* до Немиги съ Дудутокъ. <...> Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, *а самъ въ ночь вѣлкомъ рыскаше*: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хрѣсови *вѣлкомъ путь прерыскаше*» (Историческая песнь 1800: 35–36).

Магические способности князя Игоря проявились во время его побега от половцев: «А Игорь князь *поскочи горнастаемъ* къ тростію и *бѣлымъ гоголемъ* на воду, вѣврѣжесе на брѣзъ комонь и *скочи съ него босымъ вѣлкомъ*, и потече къ лугу Донца, и *полетѣ соколомъ подѣ мѣглами*, избивая гуси и лебеди завтроку, и обѣду, и ужинѣ. Коли *Игорь соколомъ полетѣ*, тогда *Влурѣ вѣлкомъ потече*, труся собою студеную росу: претръгоста бо своя брѣзая комоня» (Историческая песнь 1800: 40–41).

Мифологический образ князя-оборотня известен и в русских былинах. В наиболее полном и архаическом виде он представлен в былине «Волх (В)сеславьевич» из Сборника Кириши Данилова. Обучение Волха описано здесь таким образом:

А и будет Вол(ь)х десяти годов,  
 Втапоры поучился Вольх ко премудростям:  
 А и первой мудрости учился —  
 Обвертоваться ясным соколом,  
 Ко другой-та мудрости учился он, Вольх, —  
 Обвертоваться серым волком,  
 Ко третей-та мудрости учился Вольх —  
 Обвертоваться гнедым туром-золотыя рога.

(Кирша 1977: 33)

Сюжетный пласт Повести, связанный с волками, отчетливо спроецирован на «Слово» и особенно на миф о князе-оборотне Всеславе. В «Слове» говорится: «Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь влькомъ рыскаше...» (Историческая песнь 1800: 36). Аналогичным образом Лазарь из Повести «суды судил и расправу чинил недолгое время с кротостью» (III,3,1), а потом сражался вместе с волками и называл себя волком Егорьева стада (III,13,19). О неоднозначности образа Всеслава хорошо писал Д.С. Леонардов: «Личность полоцкого чародея — любопытна также и в другом отношении: подобно многим из великих людей, князь этот оставил по себе двойственный свет, двоякое впечатление. Был князь Всеслав, как герой реального факта и точной истории, и был Всеслав, как герой поэтической сказки и народной фантастики. Летопись рисует нам человека, рождающегося с темною помощью злой силы волхования. Но та же летопись знает и другого человека, который, будучи заключен в мрачный киевский поруб — молится в день праздника Воздвижения Животворящему Кресту Господню: „О Крест честный! так как я в тебя веровал, избавь меня от рва сего!“ Был князь немилостивый на кровопролитие, засеявший кровавые берега Немиги костями русских сынов. Но был и другой князь, которого к подобным кровопролитиям вынуждала

печальная необходимость оборонять своих подданных от жестокого разгрома со стороны свирепых ратей южнорусских князей» (Леонардов 1912: 128). Подобная двойственность характерна и для ивановского Лазаря.

Лазарь в Повести неоднократно сравнивается с волком: он сражается как волк среди своры псов, бежит как волк от собак и т. д. Горислава называет себя «бешеной волчицей», описывая свое состояние в тот момент, когда она решила убить своего мужа Управду: «Не подымалась рука на неповинного, а сердце в груди, как зверь ярый в клетке, прядало. Всю руку я себе в те ночи зубами искусала, волчица бешеная» (I,18,7). Вероятно, она в самом деле чувствовала себя волчицей или ощущала в своем теле волчицу, которая может вырваться наружу.

Лазарь и Горислава происходят из рода Горынских, предки которых были выкормлены волчицами. В письме Иоанна пресвитера к Владарю говорится, что Богородица сказала св. Георгию, посылая его в северную страну: «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» (V,11,15–16). Это краткое сообщение скорее всего обозначает, что сестры Егория оборачивались волчицами и кормили в таком образе своих детей, хотя не исключено и то, что они отдавали своих детей волчицам, чтобы те их покормили.

Слова о младенцах, питающихся волчьим молоком, ассоциируются прежде всего с историей Ромула и Рема — легендарных основателей Рима, выкормленных капитолийской волчицей. Миф о римской волчице имеет параллели во многих мифологиях Северо-Западной и Центральной Евразии, для которых характерен сюжет о воспитании родоначальника племени, а иногда и его близнеца волчицей; можно вспомнить «древнеиранскую легенду о волчице, вскормившей Кира, рассказ китайской хроники 7 в. о предках тюрок, истреблённых врагами, кроме одного мальчика, которого выкормила волчица, ставшая позднее его женой и родившая ему десять сыновей; аналогичное предание о волке-прародителе существовало также и у монголов» (МНМ 1980/1: 242). Ассоциация с римской вол-

чицей основана не только на явном сходстве ситуаций, но и на том, что государство Владаря имеет претензию быть Третьим Римом и в этом смысле наследует не только историческую миссию первого Рима, но отчасти и его мифологию.

Некоторые сцены Повести, связанные с волками, даются как бы парами, что вызывает эффект своеобразной семантической рифмы. Так, например, волки дважды предлагают Лазарю растерзать другого человека, а Лазарь вместо этого их прогоняет; дважды описывается сновидение Лазаря о том, как Егорий Храбрый пасет стада волков; дважды Светомир ездит на плечах у Лазаря, как Иван-царевич верхом на Сером волке; дважды упоминается белый волк — «лжам судия».

В двух эпизодах Повести Лазарь ведет себя как волк перед стаей гончих псов, причем в одном случае мужественно сражается с ними, а в другом пускается в бегство.

Табл. 5. Эпизоды с мотивом «Лазарь ведет себя как волк перед стаей гончих псов»

<i>«Повесть о Светомире царевиче» (I,8,5)</i>	<i>«Повесть о Светомире царевиче» (I,13,9)</i>
Как волк в стае гончих дрался Лазарь, и шишак на голове его был рассечен; а сам уцелел.	И бросился <Лазарь> бежать прочь, как волк, перед сворой псов выпустивший из пасти добычу.

Можно видеть здесь противопоставление двух символических ипостасей образа волка: с одной стороны, волк как героический хищник, расправляющийся с врагами, а с другой — волк как изгой-одиночка, гонимый и преследуемый.

В первом случае используется обычное для древнерусской воинской повести сравнение воина с волком, например, в «Слове о полку Игореве»: «Скачют, акы серьи вльци», «Гзак бежит серым вльком» и т. д. (Историческая песнь 1800: 8,11). Сравнение Лазаря с волком здесь имеет сугубо позитивный смысл и призвано подчеркнуть его

храбрость и боевые навыки. В «Сказании о Мамаевом побище» воины запасного полка сравниваются с волками, а их враги — с овцами: «Бяху бо, аки Давидови отроци, иже сердца имуща, аки лвовы, аки лютии вльци на овчии стада приидоша. И начаша поганых татар сеци немилостивно» (Шамбинаго 1906: 67 (2-я паг.)).

Сражаясь с врагами подобно волку со стаей псов, Лазарь ведет себя как скандинавские воины-берсерки; например, в саге об Инглингах говорится: «Один мог сделать так, что... его воины бросались в бой без кольчуги, ярились как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты, и были сильными, как медведи или быки» (Снорри Стурлусон 1980: 13; пер. М.И. Стеблина-Каменского).

В двух следующих сценах Лазарь демонстрирует свою чудесную власть над волками.

Табл. 6. Эпизоды с мотивом: «волчица / волк предлагает Лазарю растерзать человека»

«Повесть о Светомире царевиче» (I,5,9–10)	«Повесть о Светомире царевиче» (I,13,1–2)
<p>9 ...внезапно заглушил его &lt;Жихоря&gt; клики вой волчий, и оробели ребята, и ужаснулись. Ринулся Лазарь, ног под собою не чуя, к месту, где Васька лежал, и видит:</p> <p>10 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, взывши, в чашу ушла.</p>	<p>1 И видит &lt;Лазарь&gt;, из-за дерев выглядяючи: все спит Симеон, а над ним стоит матерый волк голодный, а за этим из-за густой чащи других волков глаза горят.</p> <p>2 И слышит за собою Лазарь Гориславин тихий смех. И разъярился гневом внезапным на Гориславу, лютым, и ринулся с оружием на зверя.</p>

В обеих сценах волк (волчица) стоит над беззащитным человеком (связанным или спящим) и как бы предлагает Лазарю расправиться с ним; при этом речь идет о таком человеке, который чем-то провинился перед Лазарем (Васька Жихорь оскорблял Лазаря, а Симеон Управда является его



соперником). В обоих случаях Лазарь с яростью бросается на волка и прогоняет его, как бы отвергая сделанное ему предложение и проявляя свое мужество и бесстрашие перед лицом хищного зверя.

Эпизод с волчицей имеет параллели в «Саге о Вёльсунгах» и в «Божественной комедии» Данте. В 5-й главе «Саги о Вёльсунгах» рассказывается о том, что конунг Сиггейр, взяв в плен девять братьев своей жены, приказал набить им на ноги колоду и оставить их в лесу: «А как сидели они в колоде той о полуночи, вот выходит к ним из лесу старая волчиха; была она и велика и собой безобразна. Удалось ей загрызть одного из них насмерть; затем съела она его без остатка и пошла прочь. <...> Коротко сказать, девять ночей кряду приходила эта самая волчиха в полночь и заедала одного из них до смерти, пока все погибли и Сигмунд один остался. <...> И сказывают иные так, будто эта самая волчиха была матерью Сиггейра-конунга, а приняла она такое обличье через свое волшебство и чародейство» (Сага о вольсунгах 1934: 107–108; пер. Б.И. Ярхо)<sup>9</sup>. Данная параллель наводит на мысль о том, что волчица, угрожавшая Ваське Жихорю, могла быть оборотнем или воплощением дубравного беса.

Кроме того, ситуация вызывает в памяти эпизод «Божественной комедии», в котором в преддверии ада Данте встречает трех зверей: барса, льва и волчицу:

И с ним <со львом> волчица, чье худое тело,  
Казалось, все алчбы в себе несет;  
Немало душ из-за нее скорбело.

Меня сковал такой тяжелый гнет  
Перед ее стремящим ужас взглядом,  
Что я утратил чаянье высот.

(«Ад», 1,49–60; пер. М.Лозинского)

<sup>9</sup> В московской библиотеке Вяч. Иванова имелась книга: *Петерсон О., Балобанова Е.* Западно-европейский эпос и средневековый роман в пересказах и сокращенных переводах с подлинных текстов. СПб., 1896. Т. 2. В ней приведен русский перевод «Саги о Вёльсунгах». Цитируемый эпизод помещен в книге на с. 77–78.

У Данте волчица олицетворяет собой такие грехи, как алчность, корыстолюбие и эгоизм, а в плане историко-политическом — «алчную Римскую Церковь, погрязшую в мздоимстве и лицемерии» (Данте 2009: 705; прим. Т. Шеховцовой). В Повести встреча с волчицей предстает как первое испытание на жизненном пути Лазаря.

О способности Лазаря повелевать волками говорит дубравный бес:

9 Тогда принял перед ним бес обличье Гориславы, будто невдалеке сидящей в заросли папоротниковой, и услышал Лазарь из уст ее сладких:

10 «Ты только на гибель его меня ради согласишься; ведь *единой мысли твоей и волки хищные повинуются*». И озрелся Лазарь на Симеона.

(I,12,9–10)

Чудесная власть Лазаря над волками выдает его близость волчьему пастырю Егорию. В то же время она напоминает о способностях Дракулы из романа Брэма Стокера (1897); например: «Он <Дракула> протянул свои длинные руки, как бы отстраняя неосязаемое препятствие, и волки начали медленно отступать...» (Стокер 2007: 20; пер. с англ. Н. Сандровой); «...что же означает его способность усмирять волков одним движением руки...» (Стокер 2007: 34). Однако Лазарь использует свою силу для того, чтобы удерживать волков от нападения на людей, в то время как Дракула приказывает волкам растерзать несчастную женщину, у которой до этого был похищен ее ребенок.

По мысли Иванова, управлять животными в древности умели не только колдуны, но и музыканты и поэты. Например, Иванов писал о композиторе А.Н. Скрябине:

Он был из тех певцов (таков же был Новалис),  
 Что видят в снах себя наследниками лир,  
 Которым на заре веков повиновались  
 Дух, камень, древо, зверь, вода, огонь, эфир.  
 («Памяти Скрябина», 1915; СС III, 565)

В духе психоанализа можно интерпретировать сцены с волками в таком смысле, что волки появляются в ответ на невольный призыв самого Лазаря, в соответствии с теми тайными движениями его души, которыми он сам не вполне может управлять. В этом случае противостояние Лазаря и волков можно понять как борьбу между двумя разными ипостасями самого Лазаря.

Уместно также вспомнить идеи Р. Штайнера о том, что страсти человека порождают астральных зверей, которые существуют в мире вполне объективно: «Преобразуясь постепенно из человекозверя в человека, мы выталкиваем из себя на этом пути звериные начала, которые и воплощаются в зверином царстве Земли. Таким образом, все наши звериные страсти живут в окружающем нас животном царстве. Но и в нас самих все еще живут остатки их в виде гнева, злобы, ревности, зависти, хитрости, жестокости, чувственности и т. д. И каждый раз, как мы отдаемся дурным страстям, мы выпускаем в астральный мир целую толпу диких зверей — тигров, гиен, змей» (Штайнер 1997: 251; лекция из курса «Космогония», прочитанная в Париже 14 июня 1906 г.).

#### Мотив «преступник / изгой подобен волку»

В стране пресвитера Иоанна изгоев отправляют к Железным воротам, за которыми живут народы Гога и Магога; если преступник не раскаялся, то он пристает 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 пристает, огрызаяся, к рыскучей новых свояков стае и с нею звериным обычаем живет, сырым мясом питаюсь, ино и людоедствуя» (V,3,4–5).

Данное описание имеет двусмысленный характер: можно подумать, что изгой уподобляется волку или что он на самом деле превращается в волка. Непосредственным источником для Иванова скорее всего послужил текст Павсания: «...рассказывают, что со времени Ликаона при жертвоприношении в честь Зевса Ликейского всегда кто-нибудь

из человека превращался в волка, но не на всю жизнь: если, став волком, он воздерживается от человеческого мяса, то спустя девять лет, говорят, он снова обращался в человека; если же он отведал человеческого мяса, он навсегда остается зверем» (Павсаний VIII,2; пер. С.П. Кондратьева).

Древнегреческие мифологические тексты о ликантропии Иванов рассмотрел в своей книге «Дионис и прадионисийство» (Иванов 1994: 24–25). Эти же материалы еще ранее суммарно изложил В. Клиндер: «Сказание о ликантропах Аркадии дошло до нас в двух версиях. По одной, восходящей через некоего Эванфа к местной аркадской традиции и сохраненной Плинием, избранный по жребию... член рода Анфа отводился в определенное время к одному озеру; здесь он, сложив на дуб свою одежду, переплывал на другую сторону и уходил в пустыню, становился волком и жил среди зверей; по прошествии 9 лет он вновь переправлялся через озеро и, если только он не ел, будучи волком, человеческого мяса, принимал прежний вид, лишь постарев на 9 лет. По другой версии, восходящей по словам блаж. Августина к Варрону, по словам же Плиния к некоему Агриопу, превращение имеет место, если лицо, избранное по жребию... в празднество Ликейского Зевса вкусит от приносимой тогда (человеческой) жертвы: так, некий Демэнет, отведав мяса закланного мальчика, обернулся волком, однако на 10-й год стал вновь человеком и одержал победу на Олимпийских играх» (Клиндер 1911: 218–219).

В. Клиндер справедливо отметил значимость для этой темы мотива каннибализма: от того, занимался ли волкооборотень каннибализмом, зависело, сможет ли он в будущем вернуть себе человеческий образ. Эта тема в Повести намечена, но не развернута.

#### Мотив «волки участвуют в сражении»

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

13 ...пошла по всей земле молва, что с Владарем Свят Егорий стоит и великие чудеса являет, и воспрянуло земли упование.

14 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.

15 И прослыло то поле после битвы оной, в коей волки с христианами срастничали, Волчьим Полем.

(III,14,14–15)

Степень достоверности этого сообщения остается под вопросом, так как не вполне ясно, является ли рассказ о волках изложением события, которое условный автор повествования считает реальным, или это только слухи, которые повествователь не считает достоверными. Кроме того, Вяч. Иванов как бы подсказывает читателю, что этот рассказ мог возникнуть как этиологическое предание, призванное объяснить название местности Волчье Поле.

Действия волков допускают двоякое толкование: либо волки сами вступились за Владаря, который с детства имел над ними сверхъестественную власть, либо они действовали по указанию своего хозяина Егория, который решил заступиться за Владаря как его небесный покровитель.

Данный эпизод выделяется на общем фоне повествования о боевых действиях, стилизованного в духе древнерусских воинских повестей. Для последних характерно описание помощи небесных сил: Господа, ангелов или святых воинов (Орлов 1902: 37–49). Эпизоды же, когда воинам помогают дикие звери, имеют параллели в фольклоре, а не в древнерусской литературе. В частности, в прозаическом предании о Егории, опубликованном А.Н. Афанасьевым, рассказывается: «Вскочил Егорий на коня, приуправился и поехал в лес; повстречал здесь много волков и напустил их на Брагима хана грозного» (Афанасьев 1914: 77)<sup>10</sup>. В стихотворном тексте, опубликованном в том же сборнике Афанасьева, Егорий говорит волкам: «Соберитесь вы, волки! /

<sup>10</sup> Данный текст не вошел в берлинское издание 1922 г., которое имелось в римской библиотеке Вяч. Иванова.

Будьте вы мои собаки, / Готовьтесь для страшных драки» (Афанасьев 1922/2: 499); после этого Егорий напускает волков на змия.

В Библии звери могут выступать «в качестве орудия Божьего гнева» (Пчелов 2011: 168). Например, две медведицы растерзали 42 ребенка за то, что дети насмеялись над пророком Елисеем (4 Цар 2: 24). В Апокалипсисе за всадником по имени «Смерть» следует «ад», которому дана «власть над четвертою частью земли — умерщвлять мечом и голодом, и мором и зверями земными» (Откр 6: 8).

В разных мифологиях волки сопровождают воинов и участвуют в битвах. Например, по египетскому сказанию, сохраненному Диодором, «когда Изиды вместе с сыном Гором готовилась к бою с Пифоном, на помощь супруге и сыну явился из преисподней Озирис в образе волка» (Клинггер 1911: 218). В «Старшей Эдде» Один едет в сопровождении двух волков Гери и Фреки, что означает «жадный» и «прожорливый» («Речи Гримнира», 19).

Топоним *Волчье Поле* имеет параллель в топониме *Волчья долина* из легенды «Гордый богач», помещенной в том же сборнике А.Н. Афанасьева. В ней рассказывается о том, как разбойники поймали пана, раздели и избили его; после этого атаман разбойников приказал: «...отведите его в *Волчью долину* и привяжите там к дереву; нам он больше не нужен, а *волкам пригодится*: лакомой будет кусок на завтрак» (Афанасьев 1922/2: 548).

Образы волков являются также органической частью картины военной разрухи, предшествовавшей битве на Волчьем Поле: «И потоптаны лежали поля; и где жилья были, дымились пожарища смрадные, да тел груды тлели; и валялась по придорожью волчья съть. Повыходили волки из дальних дебрей и промеж развалин зарыскали стаями, и на самих налетчиков коновязи и становища ночные наскакивали — таково осмелели» (III,14,4–5). Описание неубранных трупов, достающихся птицам и зверям, — характерный топос древнерусской воинской повести (Орлов 1902: 5); например, в «Повести о разорении Рязани Батыем»: «Лежаша на земли пуге, на траве ковыле, снегом и ледом померзоша, ни ким брегома. От зверей телеса их снедаема, и от множества птиц разътерзаемо» (БЛДР 1997/5: 150).

Древнерусские авторы видели в этой ситуации сбывшееся «пророческое слово»: «И будут трупы твои пищею всем птицам небесным и зверям, и не будет отгоняющего их» (Втор 28: 26).

#### Волк в овечьей шкуре и пастыри-волки

Особый пласт анималистических образов Повести связан с мотивами библейского происхождения. Ветхозаветные сравнения царя и его подданных с пастухом и стадом овец, новозаветные притчи о Пастыре Добром, речения Христа о волках в овечьей шкуре широко использовались древнерусскими авторами. Поэтому трудно сказать, опирается ли в подобных случаях Иванов на саму Библию или на средневековую традицию цитирования библейских текстов.

В словах дубравного беса в Повести появляется мотив «волк в овечьей шкуре». После того как Лазарь сообщил Симеону, что он отдает ему Гориславу, Лазарь «бросился бежать прочь, как волк, перед сворою псов выпустивший из пасти добычу. А бес ему вослед глумится: „А и лих ты, Лазарь-пролаза! Хитро домекнул, как и волчью утробу насытить, и овечьей шкуры с хребта не спустить“» (I,13,9–10). Таким образом, бес иронически переосмысляет образ, восходящий к евангельскому речению: «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные» (Мф 7: 15), и намекает на то, что Лазарь как «пролаза» и «лазун» лживо прикинулся овцой, чтобы набить свою волчью утробу: он все равно получит Гориславу и царский венец, но в результате его действий Горислава убьет своего будущего мужа и погубит свою душу.

В словах Симона Хорса, сказанных Лазарю: «Пастыре же духовные твоего стада пастухи да будут» (III,10,18), использовано широко представленное в Библии соотношение пастырей с пастухами и верующих (паствы) со стадом овец. Место самого Лазаря в высказывании Симона Хорса никак не обозначено, но судя по тому, что подданные именуется его стадом, он также является пастырем,

хотя это не духовный пастырь, а «пастырь народов» в духе античного понимания образа царя (Илиада, II,100; XI, 187 и др.). Слова «пастухи» и «пастыри» Вяч. Иванов позднее соотнесет в комментарии к 77-му псалму: «Давид, из пастуха овец, стал пастырем народа» (Псалтирь 1950: 253, прим. к ст. 71).

В разговоре Лазаря со странниками появляется колоритный образ пастырей-волков: «И отпускал их <странников> Лазарь с досадою в сердце и на их юродство, и на царства (как про себя думал) разорителей, пастырей-волков хищных» (II,8,14). В данном случае под «пастырями» Лазарь подразумевает не священников, а «князей да бояр» (II,9,8), которые препятствуют возникновению сильного государства.

Сетования на злых пастырей, которые не пекутся о вверенном им стаде, неоднократно встречаются в Библии. Апостол Павел дополняет картину рассеяния брошенного пастырями стада образом лютого волка: «Ибо я знаю, что, по отшествии моем, войдут к вам лютые волки, не щадящие стада...» (Деян 20: 29). В памятниках древнерусской литературы происходит объединение образов пастырей и волков. Так, в «Слове св. отца нашего Василия, архиепископа Кесарийского, о судиях и властелех» говорится: «Сего ради поставил есть вас пастухы и стражи людем своим, да соблюдете стадо его от волк невредно и от татий не крадено. *Вы же, в пастух место, волци бысте* и стадо Христово погубисте, яко распудисте и разгнали есте стадо Христово, и вдали есте татем и разбойником на разграбление, и заклаша, и кровь их испиша, и мяса их изъедоша и овчинами их одеяшася сами. Сие же вам глаголю, цари и князи, не от себе, но от Бога приим разум, *да не будете волкы в пастух место стаду Христову...*» (ПДЦУЛ 1897/3: 116). Образ волков-пастырей имеет также параллели у Данте, например:

В одежде пастырей — волков грызливых  
 На всех лугах мы видим средь ягнят.  
 О божий суд, восстань на нечестивых!  
 («Рай», XXVII, 55–57; пер. М. Лозинского;  
 см. также: «Рай», IX,130–132)



## ИВАН-ЦАРЕВИЧ НА СЕРОМ ВОЛКЕ

В двух эпизодах Повести Лазарь со Светомиром играют в серого волка и Ивана-царевича. В первом случае просто описывается их игра, а во втором действие происходит в сновидении Лазаря: Светомир едет верхом на волке, волк лижет ему руки и разговаривает с ним. В конце эпизода Лазарь просит Светомира: «Ныне же волка отпусти, да ко мне садись на плечи. Я тебе за серого волка буду» (IV,15,17).

Источник этих эпизодов — сказка об Иване-царевиче и сером волке (СУС 550) — русская версия всемирно известного сюжета «Птица, лошадь и принцесса» (ATU 550). Иванов скорее всего был знаком и с аутентичными текстами сказки на русском и немецком языках, и со стихотворными обработками этого сюжета В.А. Жуковским («Сказка о Иване-царевиче и сером волке», 1845) и Н.М. Языковым (драматическая сказка «Жар-птица», 1857). Визуальный образ чудесного волка хорошо известен по картине В.М. Васнецова «Иван-царевич на Сером Волке» (1889).

Вяч. Иванов, вероятно, пользовался «Сказкой об Иване-царевиче, жар-птице и о сером волке» из сборника Афанасьева (Афанасьев 1984/1: 331–349, № 168)<sup>11</sup>. Текст перепечатан Афанасьевым из книги «Дедушкины прогулки, содержащие в себе 10 русских сказок» (1-е изд. — СПб., 1786, с. 3–27, № 3). В этом варианте эпизод езды Ивана-царевича на волке повторяется неоднократно; например, серый волк говорит Ивану-царевичу: «Жаль мне тебя, Иван-царевич, что ты пеш изнурился... Добро! Садись на меня, на серого волка, и скажи, куда тебя везти и зачем?» (Афанасьев 1922/1: 394–395); «Иван-царевич сел серому волку на спину; а волк побежал так скоро, аки стрела...» (Афанасьев 1922/1: 396). В сказке, как и в Повести, волк сам предлагает сесть на него; Иван-царевич едет на волке в сказочное царство.

Еще А.Н. Афанасьев отмечал широкую известность этого сказочного сюжета: «Почти у всех индоевропейских народов известна сказка о сером волке, который с

<sup>11</sup> В берлинском издании: (Афанасьев 1922/1: 391–405, № 102).

быстрою ветра носит царевича в отдаленные страны и помогает ему добыть жар-птицу, золотогривого коня и красавицу-невесту...» (Афанасьев 1865/1: 738). Об образе сказочного Ивана-царевича Иванов писал в книге «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1932): «...*Иван-Царевич* — простодушный дурачок среди людей, бес- сознательно знающий и чующий, ведун и чудотворец, друг зверей, читающий в душе природы как в открытой книге» (СС, IV,540).

В русских сказках этого сюжетного типа волк играет роль волшебного помощника героя: сначала волк разры- вает коня Ивана-царевича, но потом вызывается помогать ему, отвозит его на себе в тридцатое царство, дает сове- ты, как лучше овладеть жар-птицей, златогривым конем, а наконец и Еленой Прекрасной. Волк наделен неограни- ченными способностями к метаморфозам: при необходи- мости он превращается то в жар-птицу, то в златогривого коня, то в Елену Прекрасную. Когда братья убивают Ивана- царевича, волку удается, проявив сообразительность, до- быть живой и мертвой воды и оживить его.

К этой же сказке может восходить эпизод, в котором волк преграждает путь Лазарю и разговаривает с ним:

16 И воспрянул Владарь от света внезапного и озрелся;  
но по той молонье сумрак омглил дубраву.

17 И воротился, шатаючись, на тропу свою; но вышел из  
мрака волк и преградил ему путь.

18 И поднял на него государь жезл свой, зверь же не убо-  
ялся.

19 И сказал зверь человеческим голосом: «Сын твой болий  
тебя, его и послушаюсь».

(III,3,16–19)

В «Сказке об Иване-царевиче, жар-птице и о сером вол- ке» из сборника А.Н. Афанасьева волк также выходит на- встречу Ивану-царевичу и обращается к нему человеческим голосом: «Он <Иван-царевич> ехал, день, другой и тре- тий — вдруг вышел ему навстречу пребольшой серой волк и сказал: „Ох ты гой еси, младой юноша, Иван-царевич!“» (Афанасьев 1922/1: 394).

## ФОРМУЛА САМООТЖЕСТВЛЕНИЯ С ВОЛКОМ

Афористический характер имеют слова Владаря: «Не горазд властодержец послушествовати, ниже волк выти аллилуию; аз же Егорьева стада волк есмь, и со мною вождь волчий» (III,13,19).

Данная формула имеет параллель в опере Вагнера «Валькирия». Зигфрид отвечает на расспросы Хундинга: «Ein Wölfling kündet dir das, / den als “Wölfling” mancher wohl kennt» («Волчонка видишь ты здесь, / а Волчонка знают враги!»; «Валькирия», акт 1, сцена 2; пер. В.П. Коломийцева).

Вагнер в свою очередь использовал «Сагу о Вёльсунгах» и «Речи Фафнира» из «Старшей Эдды». В «Саге о Вёльсунгах» сын Сигмунда Сигурд в ответ на вопрос смертельно раненного им дракона Фафни о том, кто он и какого он рода, отвечает: «Bregðr þú mér... En þótt ek væra hernuminn, þá var ek þó eigiheptr, ok þat fanntu, at ek var lauss» (Völsunga saga 1906–1908: 42; пер.: «Род мой никому неведом... зовут меня *дерзким зверем*, нет у меня ни отца, ни матери, и пришел я сюда один» (Петерсон, Балобанова 1898: 94))<sup>12</sup>.

Сходный ответ на тот же вопрос приводится в песне «Старшей Эдды» «Речи Фафнира» (строфа 2):

*Göfukt dýr ek heiti,  
en ek gengit hefk  
inn móðurlausi mögr,  
föður ek ákka  
sem fira synir;  
geng ek æ einn saman.*

(Edda 1936: 176)

*Я зверь благородный<sup>13</sup>,  
был я всю жизнь  
сыном без матери;*

<sup>12</sup> Приведем также перевод Б.И. Ярхо: «Род мой неведом, и имя мне — *Статный Зверь*, и нет у меня ни отца, ни матери, и один совершил я путь» (Сага о волсунгах 1934: 151).

<sup>13</sup> О подобных формулах в сагах см. статью Ф.Б. Успенского (Успенский 2004: 100–101).

нет и отца,  
как у людей,  
всегда одинок я.

(Старшая Эдда 2000: 229; пер. А.И. Корсуна)

Интересно, что весьма близкие формулировки встречаются в русских заговорах: «...были б оне тма темная, был бы у них воловей язык, тетерин бы ус и ум, сера заеца переполох, бегали б от меня, аки серые заецы и овцы, а яз бы гонялся за ними, аки серый волк, и угрыз бы их за заднюю ногу» (Срезневский 1913: 501, № 87)<sup>14</sup>.

Слова «и со мною вождь волчий» (III,13,19) представляют собой автоцитату из „Зимних сонетов“ Вяч. Иванова (1920):

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

(Иванов 1995/2: 136).

Не исключено, что здесь Иванову припомнилось изложение поверий о св. Георгии (Егории, Юрии) у А.Н. Афанасьева: «Предания о мифических, облачных волках, сопутствующих бога-громовника во время его грозного шествия по небу, заставили *признать св. Юрия вождем и владыкою волков...*» (Афанасьев 1865/1: 709).

#### Фольклорный образ Егория — волчьего пастыря

В одном из сновидений Лазаря Егорий предстает в образе волчьего пастыря<sup>15</sup>:

2 И проходит мимо серых волков многое множество, и гонит их копьём Свет-Егорий.

<sup>14</sup> О формулах самоотожествления с волком в русских заговорах см.: (Топорков 2005: 85–94).

<sup>15</sup> Это сновидение будет исследовано ниже (с. 393–416). Пока ограничимся обсуждением одного из его мотивов.

3 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.

(1,14, 2–3)

Вяч. Иванов использовал здесь мотив «Егорий повелевает волками и назначает им в пищу овец», который известен в русском фольклоре (легенды, поверья, пословицы, духовные стихи) и неоднократно описан в научной литературе.

Соответствующий эпизод имеется в «большом» духовном стихе о Егории Храбром:

Святой Егорий проезжаючи,  
 Святую веру утверждаючи,  
 Наезжал Егорий на стадо звериное,  
 На серых волков, на рыскучиих,  
 И пастят стадо три пастыря,  
 Три пастыря, да три девицы,  
 Егорьевы родныя сестрицы; <...>  
 Ни пройтить Егорью, ни проехать.  
 Егорий святой проглаголывал:  
 «Вы волки, волки рыскучие,  
 Разойдитесь, разбредитесь,  
 По два, по три, по единому,  
 По глухим степям, по темным лесам;  
 А ходите вы повременно,  
 Пейте вы, ешьте повеленное,  
 От свята Егория благословления!  
 По Божьему все повелению,  
 По Егориеву молению,  
 Разбегалися звери по всей земле,  
 По всей земле светло-русской:  
 Они пьют, едят повеленное,  
 Повеленное, благословенное  
 От Егория Храброго<sup>16</sup>.

(Сиповский 1908: 222)

<sup>16</sup> Цитируем духовный стих о Егории Храбром по антологии В.В. Сиповского, которая имелась в римской библиотеке Вяч. Иванова. Данный текст, впервые опубликованный П.В. Киреевским еще

В одном из примечаний Афанасьева, помещенном в его сборнике легенд, сообщается: «Георгий Храбрый между простолюдинами почитается покровителем стад и начальником волков, которым раздает приказания: где и чем кормиться. Народные поговорки говорят... „Что у волка в зубах, то Егорий дал“. Существует поверье, что волк ни одной твари не задавит без Божьего дозволения» (Афанасьев 1914: 195)<sup>17</sup>. В том же сборнике приводится легенда о пастухе и св. Егории:

«Пасли два пастуха овечье стадо; захотелось одному водички 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 1914: 196; об этом тексте см. также: Афанасьев 1865/1: 450–451).

И в рассказе о сновидении Лазаря, и в легенде из сборника А.Н. Афанасьева действующие лица св. Егорий и пастух. За Егорием в обоих текстах бежит «многое множество» волков. Пастух наблюдает сверху (с камня в Повести и с дуба в легенде) за тем, как Егорий назначает овец в пищу волкам, а потом из наблюдателя сам превращается в жертву. В остальном же эти тексты отличаются друг от друга.

---

в 1848 г., впоследствии был включен в издание П.А. Бессонова (Бессонов 1861/1/2: 440–456), откуда его, по-видимому, и заимствовал В.В. Сиповский. Текст имеет сводный характер и составлен П.В. Киреевским на основе 4-х аутентичных текстов, которые также были опубликованы П.А. Бессоновым (Бессонов 1861/1/2: 408–439, № 101–104).

<sup>17</sup> Подробнее о том же Афанасьев пишет в своей книге «Поэтические воззрения славян на природу» (Афанасьев 1865/1: 709).

В частности, Лазаря в его сновидении наказывает сам Егорий, а пастуха в легенде разрывает волк. Если Вяч. Иванов действительно воспользовался легендой А.Н. Афанасьева, то под его пером бесхитростный текст легенды превратился в глубокое символическое произведение и грандиозную фреску, вызывающую библейские ассоциации.

Наряду с такими фольклорными текстами, в которых Егорий наказывает пастуха и отдает его на растерзание волкам, известны и тексты со счастливым концом, в которых странник остается в живых, а Егорий объясняет ему, почему волки его не тронули. Например, П.П. Чубинский привел украинскую легенду из Винницкого уезда: «Полисун или святой Юрий управляет волками. Это видел один путник, ехавший накануне Юрьева дня. Застигла его ночь под лесом. Видит он, — мерцает в лесу огонек. Он подумал, что там ночуют люди, и в обществе их ему безопаснее будет провести ночь. Подъезжает — и что же? видит он: сидит человек, убеленный сединами, перед ним горит свеча, а вокруг его волков — видимо-невидимо! Старик тот был св. Юрий. Человек испугался, но Юрий, ободрив его, сказал: „Не бойся, волки тебе не сделают вреда, но знай, что они собрались сюда с жалобой на тебя, что ты всегда отбиваешь у них добычу. Берегись же впредь делать это, чтобы и тебе не сделаться жертвою их кровожадности. Вот ты теперь кажешься их глазам облитым кровью; и если бы не я, они растерзали бы тебя на месте. Знай же, что сам Бог назначает волкам, что им есть, и их жертва всегда кажется им облитая кровью“» (Чубинский 1872: 171–172; приведено также в: Кирпичников 1879: 144–145; Фаминцын 1884: 321–322; Малицкий 1915: 162).

По материалам А.В. Гуры, св. Георгий считается покровителем волков не только у восточных, но и у южных славян: у болгар, сербов, хорватов, словенцев, а в Северо-Восточной Боснии волков называют собаками св. Георгия. «В Сербии, Герцеговине, Косове и Метохии волки — псы св. Саввы, который собирает их и указывает им их добычу...» (Гура 1997: 131). В роли повелителей волков у южных славян могут также выступать пророк Даниил, святые Мартин и Мина, архангелы Михаил и Гавриил. По польским поверьям, св. Николай в свой день (6.XII) «собирает волков и определяет каждому его добычу» (Гура 1997: 132).

А.Н. Афанасьев пересказал словенские («хорутанские») поверья о волчьем пастыре, который ездит верхом на волке или шествует перед стаей волков. «Он то показывается в виде старого деда, то сам превращается в волка, рыщет по лесам хищным зверем и нападает на деревенские стада <...> ...этот оборотень... превращается из зверя в старца, собирает вокруг себя волков, кормит их и каждому определяет его добычу: одному волку приказывает резать корову, другому заесть овцу, свинью или жеребенка, третьему растерзать человека и так далее» (Афанасьев 1869/3: 529–530; разрядка А.Н. Афанасьева).

А.И. Кирпичников обратил внимание на то, что св. Егорий сочетает в себе защитника домашней скотины от волков и волчьего пастыря: «Покровительство стадам ведет Егорья прямо к начальству над волками и другими дикими зверями; но его заботливость о них даже в ущерб интересам человека имеет, по-видимому, несколько иную причину: представление диких зверей домашними животными мифической фигуры владыки лесов и представление именно волков собаками божественного воеводы — обычное представление; переход специального врага волков в их покровителя и хозяина не заключает в себе ничего странного; эту ассоциацией по противоположности, в связи с естественным стремлением окружать всякую божественную фигуру необычными аксессуарами, можно объяснить повсеместную связь световых божеств с волками...» (Кирпичников 1879: 144–145).

А.С. Фаминцын привел в оригинале и в русском переводе текст болгарского заговора, который начинается с того, что св. Георгий созывает волков и других зверей: «Вышел св. Георгий на высокую гору и заиграл в медную трубу, и собрал волка с волчатами, медведицу с медвежатами, лисицу с лисятами, зайца с зайчатами и всякую живую дичину...» (Фаминцын 1884: 320). А.С. Фаминцын сообщает, что при приближении волка к стаду овец «роковая» овца не только не уходит от него, но сама к нему бежит; «обреченная св. Георгием на съедение волка скотина, несмотря на всякие хитрости ее владельца, все-таки не избегает своей судьбы» (там же: 321).

Сводку восточнославянских сказок и легенд о Егории — повелителе волков дал Г.Л. Малицкий в своей статье



«Св. Георгий в облике старца в русской народной легенде и сказке» (1915 г.)<sup>18</sup>. Г.Л. Малицкий отмечал, что в той же роли волчьего пастыря могут выступать не только св. Георгий, но и св. Николай или просто некий «сивый старичок» (Малицкий 1915: 163–164). Хотя у нас нет сведений о том, что Иванов был знаком со статьей Г.Л. Малицкого, это весьма вероятно, особенно если учесть интерес Иванова к теме статьи и тот факт, что в 1915 г. Иванов жил в Москве, где выступал со своим докладом, а потом опубликовал свою статью Г.Л. Малицкий.

В сборнике легенд А.Н. Афанасьева встречаются также тексты, в которых животное жертвует волку не Егорий, а Христос. Так, например, в легенде «Бедная вдова», записанной в Бобровском уезде Воронежской губернии, рассказывается о том, как Христос с апостолами ночуют у вдовы: «Поели они, попросились с бедною вдовою и пошли себе в путь. Идут эдак по дороге, а в стороне от них сидит на пригорке серый волк; поклонился он Христу и стал просить себе еды: „Господи, — завыл, — я есть хочу! Господи, я есть хочу!“ — „Пойди, — сказал ему Спаситель, — к бедной вдове, съешь у нее корову с теленком“. Апостолы усумнились и сказали: „Господи, за что же велел ты зарезать у бедной вдовы корову? Она так ласково приняла и накормила нас; она так радовалась, ожидая от своей коровы теленочка: было бы у ней молочко — пропитание на всю семью.“ — „Так тому быть должно!“ — отвечал Спаситель, и пошли они дальше. Волк побежал и зарезал у бедной вдовы корову; как узнала о том старушка, она со смиренным промолвила: „Бог дал, Бог и взял; его святая воля!“» (Афанасьев 1922/2: 463).

Этому сюжету в указателе восточнославянской сказки присвоено условное название «Чудесные странники» (СУС 750 В\*\*\*\*). В СУС указаны русский и украинский тексты из сборника легенд А.Н. Афанасьева и украинские варианты из сборников П.П. Чубинского, М. Драгоманова и др. (СУСВК 1979: 186).

<sup>18</sup> В 1927 г. Иржи Поливка обобщил славянский материал о волчьем пастыре и привел кавказские, немецкие и французские параллели (Polívka 1927). Из более поздних работ см. монографию М. Менцей (Mencej 2001; с литературой вопроса).

Текст из сборника легенд Афанасьева «Волк» (№ 32) начинается со сходного эпизода: «Дело было в старину, когда еще Христос ходил по земле вместе с апостолами. Раз идут они дорогою, идут широкою; попадаетея навстречу волк и говорит: „Господи! мне есть хочется!“ — „Поди, — сказал ему Христос, — съешь кобылу“» (Афанасьев 1922/2: 575).

Данный сюжетный тип, известный под названием «Волк-дурень» (СУС 122А), а в международном указателе сказочных сюжетов «The Wolf (Fox) Seeks Breakfast» (ATU 122А), широко представлен в разных сказочных традициях, в том числе у восточных славян (СУСВК 1979: 71; Афанасьев 1984/1: 450–451, прим. к № 55–56; Uther 2004/1: 88–89).

Таким образом, в перечисленных легендах из сборника А.Н. Афанасьева имеется мотив «чудесный персонаж (Христос, св. Егорий) назначает домашнее животное в пищу волкам», причем это решение сакрального покровителя волков имеет слабо мотивированный характер, а в легенде о бедной вдове даже поражает читателя своей несправедливостью. Данный сюжетный ход, по-видимому, вызвал особый интерес у Вяч. Иванова.

Для человека, не знакомого с фольклорными представлениями о Егории и волках, сновидение Лазаря может показаться странным и даже кошунственным. Мало того, что в противостоянии между волками и овцами св. Егорий оказывается на стороне волков, так к тому же среди животных, обреченных в жертву волкам, фигурирует агнец, который в христианской традиции символизирует собой Иисуса Христа.

**ОБРАЗ ЕГОРИЯ — ВОЛЧЬЕГО ПАСТЫРЯ  
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.**

В 1908 г. А.Н. Толстой опубликовал в журнале «Образование» стихотворение «Егорий (Волчий пастырь)»:

В поле голодном  
Страшно и скучно.  
Ветер холодный  
Свищет докучно.

Крадется ночью  
Стая бирючья,  
Серые клочья,  
Лапы – что крючья.

Сядут в бурьяне,  
Хмуро завоют;  
Землю в кургане  
Лапами роют.

Пастырь Егорий  
Спит под землю.  
Горькое горе,  
Время ночное!

Глянул из ямы,  
Бурый, лохматый;  
Двинул плечами  
Ржавые латы.

Прянул на волка;  
В степь поскакали.  
С воем, в потемках  
Мясо искали.

Месяц из тучи  
Глянул рогами,  
Пастырь бирючий  
Лязгнул зубами.

Горькое горе  
В поле томится.  
Ищет Егорий,  
Чем поживиться...

Крестится странник,  
Став на кургане,  
Носится всадник  
В черном бурьяне.

(Толстой А.Н. 1908: 41)

Стихотворение А.Н. Толстого не включалось ни в его сборники «За синими реками» (1911) и «Приворот» (1923), ни в дореволюционные собрания сочинений. Оно было напечатано только в собрании сочинений А.Н. Толстого 1929 г., а позднее — в первом томе полного собрания сочинений в 1951 г. В этих и последующих изданиях стихотворение печаталось под заглавием «Егорий — волчий пастырь», автор снял последнюю строфу и подверг текст стилистической правке (Толстой А.Н. 1951: 126–127, 625–626).

А.Н. Толстой вновь обратился к образу волчьего пастыря в 1912 г., написав на ту же тему прозаический текст. Впервые он был опубликован в газете «Речь» (1912, № 80, 22 марта) под заглавием «Егорий — волчий пастырь (Легенда)». Позднее текст перепечатан под тем же заглавием, но без подзаголовка «Легенда» в 3-м томе собрания сочинений А.Н. Толстого (1913 г.; 2-е изд. — 1917 г.).

В кульминационной сцене рассказа волчица кормит Егория своим молоком: «Волчица оценила двух волчат, перегрызла им пуповины и лапами подбила слепых детей к сосцам, чтобы сосали молоко. Живо зачмокали волчата, и теплое молоко полилось на каменный пол. Егорий долго смотрел на волчат, потом подошел, прилег и губами осторожно взял волчью грудь. Волчица и Егория подбила лапой и, разинув рот, высунула влажный язык» (Толстой А.Н. 1958: 27).

В 1914 г. С.А. Есенин пишет стихотворение «Егорий», которое начинается словами<sup>19</sup>:

В синих далях плоскогорий,  
В лентах облаков  
Собирал святой Егорий  
Белых волков.

(Есенин 1996: 68)

В конце стихотворения Егорий возглавляет волков и скачет перед ними со своей пикой:

Громовень подняли волки:  
«Мы ль тросовики!

<sup>19</sup> О фольклорных источниках стихотворения см.: (Ломан 1975).

Когти остры, зубы колки –  
Разорвем в клоки!»

<...>

Как почуяли облаву,  
Вышли на бугор.  
«Ты веди нас на расправу,  
Храбрый наш Егор!»

«Ладно, – молвил им Егорий, –  
Я вас поведу  
Меж далеких плоскогорий,  
Укрочу беду».

Скачет всадник с длинной пикой,  
Распугал всех сов.  
И дрожит земля от крика  
Волчьих голосов.

(там же: 69–70)

В стихотворении М. Волошина «Дикое поле» (1920) говорится:

Лишь Никола-Угодник, Егорий –  
Волчий пастырь – строитель земли –  
Знают были пустынь и поморий,  
Где казацкие кости легли.

(Волошин 2003: 284)

В январе-марте 1921 г., январе 1923 г. и в феврале-марте 1928 г. М.И. Цветаева работает над поэмой «Егорушка», герой которой тесно связан с волками: в младенчестве он сосет волчиху вместе с шестью волчонятами, в три годика спит вместе с волчонком, потом вместе с волком идет на разбойничий промысел. Наконец, Егорушка нанимается пастухом и пасет скот вместе со своим другом-волком; он избран царем в лесу и т. д. (Цветаева 1988/1: 538–607; Цветаева 1994/3: 688–743)<sup>20</sup>.

В январе-марте 1921 г. М. Цветаева написала 3 главы поэмы: «Младенчество», «Пастушество», «Купечество» –

<sup>20</sup> О поэме М. Цветаевой «Егорушка» см.: (Коркина 1995; Малова 1995; Смирнов 1999; Сендерович 2002: 244–248).

и начало четвертой. В январе 1923 г. она снова вернулась к своей поэме и, в частности, зафиксировала ее план, согласно которому поэма должна была включать 9 глав; в дополнение к уже законченным трем главам М. Цветаева предполагала написать еще 6 глав: «Серафим-Град», «Река», «Елисавета», «Престол-Гора», «Орел Златоперый» и «Три плача» (Коркина 1995: 41). Сохранился еще один набросок содержания ненаписанных глав поэмы под заглавием «Дальнейшая мечта об Егории». Он включает главы: «Серафим-Град», «Ограда», «Древо», «Река», «Престол-город», «Орел златоперый», «Престол-гора» (Цветаева 1994/3: 734–735).

«Серафим-Град», по замыслу М. Цветаевой, располагается на небесах и в его слободках Егор повстречает убиенных праведников. Судя по наброскам содержания ненаписанной части поэмы, в главе «Серафим-град» М. Цветаева предполагала описать три слободки: Соколиную, Лебединую и Голубиную и переправу из одной слободки в другую: из Соколиной слободки в Лебединую через Лазорь-реку, а из Лебединой в Голубиную — через Хрусталь-реку (Цветаева 1994/3: 734–735).

М. Цветаева написала начерно «Соколиную слободку» и фрагменты «Лазорь-реки» и «Лебединой слободки», однако в целом произведение осталось незаконченным (Коркина 1995). Отрывки из «Егорушки» впервые были опубликованы в 1971 г., а в полном объеме поэма увидела свет только в 1988 г. (Цветаева 1988/1: 538–607). И в написанных М. Цветаевой главах, и в набросанных ею планах продолжения поэмы имеется большое количество параллелей к Повести Иванова, но эта тема требует специального рассмотрения<sup>21</sup>.

#### Герман Гессе, Эмиль Метнер (Вольфинг) и К. Г. Юнг

Можно предположить, что тема волков в Повести является своеобразным ответом на знаменитый роман Германа Гессе «Степной волк». «Работу над рукописью „Степного волка“

<sup>21</sup> См. нашу статью: «Сюжет о Егории Храбром — волчьем пастыре в славянском фольклоре и в русской литературе первой трети XX в.» (в печати).

Гессе заканчивает в январе 1927 г. Пять месяцев спустя, к пятидесятилетию писателя, роман выходит в издательстве Фишера» (Гессе 1994/2: 404; комм. Р. Карашвили). Иванов начинает свою работу над повестью в сентябре 1928 г. (см. выше, с. 38). Прямых указаний на то, что Иванов читал «Степного волка», у нас нет, но и заведомо отказываться от такой гипотезы мы не можем. При сравнении Повести со «Степным волком» можно отметить как сходства, так и различия между ними: наиболее очевидные различия относятся к общей обстановке действия (сказочное средневековье у Иванова и современный город у Гессе), а сходства — к психологической проработке образа человека-волка, в которой у обоих писателей сказывается тщательное изучение романов Ф.М. Достоевского. В Повести Иванова образы волков соотнесены с разнообразными мифологическими и фольклорными традициями (древнегреческой, римской, германской, славянской). В романе Гессе образ человека-волка имеет главным образом психологическую мотивацию и соотнесен с архетипом «тени» по К.Г. Юнгу; фольклорно-мифологические аспекты темы оборотничества для «Степного волка» гораздо менее значимы, чем для Повести.

Стоит отметить, что у Гессе и Иванова был общий знакомый, судьба которого была связана с образом волка. Эмилий Карлович Метнер (1872 — 1936) — известный русский философ, литератор и музыкальный критик, ближайший сотрудник Иванова по издательству «Муссагет» и журналу «Труды и дни», пользовался псевдонимом Вольфинг, то есть волчонок. Этот псевдоним Э.К. Метнеру придумал А. Белый, который при этом исходил из антропонимов Вагнера: «...и Вольфы, и Вельфы, и гвельфы, и гиббелины — сливались в одно в мифе Медтнера» (Белый 1990: 94)

В 1914 г. Э.К. Метнер познакомился в Цюрихе с К. Г. Юнгом и, видимо, тогда же начал проходить у него курс психоанализа. В 1916 г. Метнер начал готовить издание русских переводов сочинений Юнга. В 1928 г. в Цюрихе был опубликован русский перевод «Психологических типов» Юнга. Вяч. Иванов встречался с Э.К. Метнером летом 1929 г. в Давосе, читал ему первые книги «Повести о Светомире царевиче» и вел с ним заинтересованные разговоры о трудах К.Г. Юнга.

В 1931 г., прочитав стихотворение Иванова «Собаки» («Нивор во двор не лезет, ни гостя у ворот...»), Метнер писал Иванову, что оно его «задело за живое: вольфинговское, ставшее уже сознательным индивидуально-мифологическое...» (Письмо к Вяч. Иванову от 7 января 1931 г.; хранится в Римском архиве Вяч. Иванова; цит. по: Шишкин 2001: 31).

После трагического события в жизни Метнера (самоубийство его возлюбленной Хетти Хейман) 19 марта 1932 г. Вяч. Иванов послал Метнеру стихотворение «Вольфингу» (т. е. «волку»):

Мой брат, Одина волк!<sup>22</sup> Не только мне сказало  
Твое признание, что вновь разлуки жало  
В больную грудь твою вонзил ревнивый рок,  
Чтоб — дух скитальческий — вновь был ты одинок...  
(Иванов — Метнер 1994/3: 314)

По мнению А.Б. Шишкина, «имя „Вольфинг“ („волченок“, нем.) в отношении к своему носителю могло представляться двояко. Во-первых, это боевое, сильное имя. В германском мифе два волка — Geri è Freki — сопровождали бога войны Одина в качестве его „псов“. „Вольфингом“ в вагнеровской „Валькирии“ назвал себя Зигмунт, отвечая на вопрос Зиглинды, кто он такой: „den Wölfinng mancher wohl kennt“ (акт I, сцена 2). Иными словами, „Вольфинг“ мог оказаться героем-покровителем, защитной маской, alter ego носителя имени. Так и воспринимал свой псевдоним сам Метнер, утверждая, что маска Вольфинга, с которым он себя отождествлял, давала ему силу и храбрость в сражениях. Но одновременно — продолжим наше рассуждение в духе Флоренского — действие этого имени могло быть пагубным <...>. Истоком этого действия здесь мог быть как сам вагнеровский миф (трагический и безнадежный вызов року, богооставленность, гибель героя), так и общая коннотация „волка“ (гонимость, одиночество)» (Шишкин 2001: 31).

<sup>22</sup> Ср. обращение св. Франциска Ассизского к губбийскому волку: «Поди сюда, брат волк; повелеваю тебе, во имя Христа, не делать зла ни мне, ни кому-либо другому» (Цветочки 1913: 67; пер. А.П. Печковского).



По предположению А.Б. Шишкина, «имя-судьба Медтнера/Вольфинга, кажется, отразилось в творчестве его другого известного современника — Германа Гессе. Медтнер был знаком с Гессе по цюрихскому психологическому клубу. При желании какую-то аллюзию на медтнеровскую судьбу можно найти в романе Гессе „Степной волк“ (1927), само название которого может напомнить нам псевдоним музыкального критика Медтнера/Вольфинга» (Шишкин 2001: 35).

В августе 1929 г. Вяч. Иванов читал Повесть в Давосе Э.К. Метнеру, который был от нее в восторге (Иванов — Шор 2001/3: 382).

Даже если Иванов не был знаком со «Степным волком» Г. Гессе, почти синхронное обращение русского и немецкого писателей к одной и той же теме кажется весьма симптоматичным и заслуживает внимания.

#### Источники «волчьей» темы в Повести

Тема волков имеет для Повести лейтмотивный характер и разрабатывается с большой настойчивостью и личной заинтересованностью автора. Свой индивидуальный миф, связанный с волками и Егорием Храбрым, Иванов вписывает в широкий круг мифологических верований о волках, волках-оборотнях и волчьем пастыре.

Славянская земля Лазаря густо заселена волками и змеями, и в этом можно видеть осознанное художественное решение Иванова. Общеизвестен рассказ Геродота о племени невров, которые жили севернее Скифии и раз в год превращались в волков, а потом опять принимали человеческий образ: *«У невров обычаи скифские. За одно поколение до похода Дария им пришлось покинуть всю свою страну из-за змей. Ибо не только их собственная земля произвела множество змей, но еще большие напало их из пустыни внутри страны.* Поэтому-то невры были вынуждены покинуть свою землю и поселиться среди будинов. Эти люди, по-видимому, колдуны. Скифы и живущие среди них эллины, по крайней мере, утверждают, что *каждый невр ежегодно на несколько дней обращается в волка, а затем снова принимает человеческий облик.* Меня эти рассказы, конечно, не могут убедить; тем

не менее, так говорят и даже клятвенно утверждают это» (Геродот IV,105; пер. Г.А. Стратановского).

Данное сообщение Геродота еще в середине XIX в. привлекло внимание Ф.И. Буслаева, который вслед за П.Й. Шафариком считал, что невры Геродота могли быть предками славян и соответственно миф о волках-оборотнях относится к древнейшему пласту славянской мифологии (Буслаев 1851). Ф.И. Буслаев полагал также, что средневековые племенные названия полабских славян «велеты», «вильцы» и «лютичи» произведены от слов, обозначающих волков или других хищных зверей, а «название славянского племени Лютичами и Волками стоит в тесной связи с верованием в упиров и волкодлаков» (Буслаев 1851: 12).

До последнего времени Россия ассоциируется для европейцев с волками и медведями, хотя вряд ли можно винить в этом одного Геродота. В этом смысле обращение Иванова к образу волка было столь же закономерным, как и его обращение к образу св. Георгия Победоносца.

При выстраивании волчьей темы Вяч. Иванов использует довольно разнородные источники: памятники древнерусской литературы (главным образом, «Слово о полку Игореве», «Задонщина» и «Сказание о Мамаевом побоище»), фольклорные материалы (духовные стихи и легенды о Егории Храбром, сказка об Иване-царевиче и сером волке, былина о Волхе), сведения о ликантропии и культуре волков античных авторов (Геродот, Плиний, Павсаний), сочинения о жизни Франциска Ассизского и даже произведения новой европейской литературы («Дракула» Бр. Стокера).

Иванов безусловно учитывал также образы волков-оборотней германского, исландского и скандинавского эпосов («Сага о Вёльсунгах», «Старшая Эдда», «Беовульф», «Песнь о Нибелунгах») и последующую переработку этих текстов в тетралогии Р. Вагнера «Кольцо нибелунга».

Данные античной мифологии о волках еще в 1910-х гг. были обобщены в книгах В. Клингера «Животное в античном и современном суеверии» (1911) и Е.Г. Кагарова «Культе фетишей, растений и животных в Древней Греции» (1913)<sup>25</sup>. Вяч. Иванов использует эти материалы в своей книге «Дио-

<sup>25</sup> В обеих книгах приведена обширная литература вопроса.

нис и прадионисийство» (1924) (Иванов 1994: 23–25, 48, 55, 77, 88, 97, 141).

Тему волков-оборотней рассматривали также исследователи славянской мифологии и «Слова о полку Игореве» (Буслаев 1851; Буслаев 1861/1: 142–143, 342–349; Афанасьев 1865/1: 709–711, 735–767; 1869/3: 525–556).

Имеется в Повести и автобиографический «волчий» слой, который представлен автоцитатами из поэмы «Младенчество» и цикла «Зимние сонеты».

Среди возможных иконографических источников Повести Вяч. Иванова можно назвать картину В.М. Васнецова «Иван-царевич и серый волк», а также фреску Джотто с изображением Франциска Ассизского, проповедующего перед волком из Губбио.

Из всего этого разнородного материала автор выстраивает картину, которая захватывает своей нетривиальностью. Образ волка — один из самых антиномичных в Повести. Если на одном полюсе находится образ волка, в которого превратился дубравный бес, то на другом — образ Белого Волка, который живет в царстве пресвитера Иоанна, стережет Белую Лавру и наказывает лжецов. Волки фигурируют в Повести в разнообразных ситуациях: в одних сценах они вызывают у людей ужас, а в других демонстрируют свое дружелюбие к ним. Некоторые образы Повести имеют сказочно-мифологический характер; например, Егорий пасет стада волков, Светомир едет верхом на волке, волк разговаривает с Лазарем, волки участвуют в битве с иноверцами на стороне христиан и т. д.

Тематический ключ к образу волков в Повести дают слова Богородицы, которая, посылая св. Георгия в его страну, дала ему наказ: «Иди и просвети их, и с ними всю землю ту и все в ней живущие, и дубравы те окрести. *Естество не премени, но и волков Слову Божию научи*» (V,11,16). Напрашивается сопоставление с известной сценой из «Цветочков Франциска Ассизского». Святой Франциск проповедовал лютому волку из Губбио и изменил его естество: волк стал вести себя как собака и питаться тем, что ему давали горожане (Цветочки 1913: 67–71). Иванов же рисует совсем другую ситуацию: волки принимают Слово Божие, но при этом остаются бойцами и хищниками. Поэтому они готовы сражаться на стороне христиан и расправляться с их врагами.

ОБРАЗЫ ВОЛКОВ В ПОВЕСТИ И СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Образу Всеслава Полоцкого в «Слове» позднее были посвящены специальные работы Р.О. Якобсона, написанные совместно с М. Шефтелем и Г. Ружичичем и опубликованные впервые в 1949 и 1950 гг. (Jakobson, Szeftel 1949; Jakobson, Ružičić 1950; то же в собр. соч. Р.О. Якобсона: Jakobson 1966).

Сопоставив друг с другом фрагменты легендарной истории Всеслава, вошедшие в «Слово о полку Игореве», в «Повесть временных лет» и в былинку о Волхе Всеславьевиче, Р.О. Якобсон и его соавторы «попытались восстановить лежащий в их основе устный эпос о полоцком князе XI века и далее вскрыть его первоначальное мифологическое ядро... За полоцким эпосом и параллельным сербским циклом песен о Змее Огненном Волке, деспоте XV в., вырисовывается сказание о герое сверхъестественного происхождения, наделенном волшебной силой: поочередно и нераздельно князь и волк, победитель и беглец, чудотворный неудачник и страдалец» (Якобсон 1958: 109).

В пересказе Б.В. Сапунова древний общеславянский миф об оборотне сводится в общих чертах к следующему: «У княгини... от змея-дракона родился необыкновенный сын. <...> Ребенок быстро растет. Он обладает даром ясновидения, он вездесущ и могуч, по желанию он может превращаться в ясного сокола, в лютого зверя-волка и других животных. <...> Счастье сопровождает героя. <...> Но слава и страдания все время чередуются в его жизни. Из охотника он превращается в животное, из преследователя в жертву и наоборот. Позднее эта традиционная тема общеславянского устного народного творчества была прикреплена к конкретным историческим лицам. В Сербии этот миф был связан с именем одного из последних представителей династии Бранковичей — Вуком Гругровичем, деспотом, и князем Расчинским, который был наиболее выдающимся борцом с турками в период от падения Сербии в 1459 г. до своей смерти, последовавшей в 1485 г. В России древний миф об оборотне сросся с полоцким князем Всеславом Брячиславичем» (Сапунов 1961: 78–79)

Можно заметить, что образ Лазаря имеет общие черты с реконструированным мифом об оборотне: род Лазаря

также восходит к змею-дракону; Лазарь и его родственники хотя и не оборачиваются животными, все же ощущают свою близость змеям, волкам и орлам. Таким образом, можно считать, что Иванов в своей Повести проделал своеобразный опыт художественной реконструкции одного из образов славянской мифологии. Тот факт, что опыт аналогичной научной реконструкции был произведен вполне независимо от Иванова, а хронологически — уже после написания соответствующих книг Повести, наводит на размышления о параллельных путях научного и художественного познания.

Реконструкция Р.О. Якобсона и его коллег была впоследствии принята рядом исследователей, однако другие подвергли ее более или менее обоснованной критике. Образ князя-оборотня, стоящий в центре Повести, с течением времени приобрел новую привлекательность и для исследователей фольклора и древнерусской литературы, и для читающей публики (Югов 1955; Сапунов 1961; Путилов 1971: 70–78; Иванов, Топоров 1974: 123–125, 192–193; Никитин, Филипповский 1978; Робинсон 1978: 28–38; Колосова 1980; Павлик 1986; Косоруков 1992; Творогов 1995а; Гаспаров 2000: 267–286; Соколова 2003; Бобров 2005).

### 3.1.2. Миф о Мировом Древе

#### ОБРАЗ МИРОВОГО ДРЕВА В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» И В ПОЭЗИИ Вяч. ИВАНОВА

**В** «Слове» лексема «древо» фигурирует 7 раз, причем в двух случаях в контекстах, которые дают основания для мифологических интерпретаций. Один раз говорится о древе, по которому «растекался мыслию» Боян: «Боянь бо вѣщій, аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашеться мыслию по древу, сѣрымъ вѣлкомъ по земли, шизымъ орломъ подь облакы, помняшеть бо речь пѣрвыхъ временъ усобицѣ» (Историческая песнь 1800: 2–3). Во втором случае речь идет о некоем «мысленном древе»: «О Бояне, соловію стараго времени! Абы ты сіа плѣкы ущекоталь, скача,

славію, по мыслену древу, летая умомъ подъ облакы, свивая славы оба полы сего времени, рища въ тропу Трояню чресь поля на горы!» (там же: 6). Два приведенных фрагмента явно соотносятся друг с другом, хотя остается под вопросом, имеется ли в обоих случаях одно и то же «мысленное древо», или речь идет о каких-то разных деревьях. Интерпретация данных контекстов породила ряд гипотез, в которые мы не будем углубляться<sup>24</sup>.

В 1916 г. Иванов написал стихотворение «Замышленье Баяна», в котором предложил собственную интерпретацию первого из приведенных фрагментов<sup>25</sup>:

### ЗАМЫШЛЕНЬЕ БАЯНА

*С.М. Городецкому*

Растекаешься мыслию  
(мысию? – векшею) по древу.  
*Слово о полку Игореве*

Вы держите ль, внуки,  
Родовые поруки  
Лебединого сана?  
Прославлено предком  
Юнейшего племени  
По былинам старинного времени  
Песнопенье Баяна.  
Не забыли ль вы дивной науки?  
Сберегли ль обаянье напева?  
Как векша, по веткам  
Вселенского Древа  
Играет, прядает  
От корня до темени  
И пугает и радует  
Замышленье Баяна.  
Мнишь – он там; смотришь – здесь!  
Кто за вещим угонится?

<sup>24</sup> См. обзор разных точек зрения и литературу до 1995 г. в кн.: (ЭСПИ 1995/5: 138–141).

<sup>25</sup> О других случаях цитации «Слова» в поэзии Вяч. Иванова см.: (Смирнов 1981: 182, 184–186).

Где он, — кто догадается?  
 Будет где во мгновенье ока?  
 Нет ему ни далека, ни срока.  
 Вот он весь  
 Над глубоким колодцем наклонится,  
 Упадет, —  
 Словно в землю уйдет,  
 И схоронится...  
 Глянь-ка в высь! Кто там, в выси, висит и качается?  
 Так по Дереву мысию волхв растекается...

А дубовые ветви дремучи,  
 Распластались в них сизые тучи,  
 И разросся зыбучий навес  
 Звездочетом верховных небес.  
 А дубовые корни могучи,  
 Их подземные ветви дремучи,  
 Вниз растут до глубинных небес  
 И звездами олиствен их лес.

(Иванов 1995/2: 227–228)

Заглавие стихотворения, строки «По былинам старинного времени» и «Так по Дереву мысию волхв растекается...» непосредственно отсылают к тексту «Слова»: «Начати же ся тѣи пѣсни по былинамъ сего времени, а не по замышленію Бояню! Боянь бо вѣщій, аще кому хотяше пѣснь творити, то *растѣкашеться мыслию по древу...*» (Историческая песнь 1800: 2–3). Остальной текст представляет собой фантазию Вяч. Иванова на тему «мысленного древа» и творчества Бояна.

В эпиграфе Вяч. Иванов указывает на возможность прочтения «мыслию» как «мысию» и понимания слов «мысль»/ «мысь» в значении ‘белка’ («векша»). Такая интерпретация встречается в литературе о «Слове», хотя и не является общепринятой (ЭСПи 1995/3: 293–296). Имя «Боян» Вяч. Иванов осознанно пишет через *a* как «Баян», что устанавливает народно-этимологическую связь имени со словами «баять» и «обаянье» («Сберегли ль *обаянье* напева?»). Баян у Вяч. Иванова не только наделяется «лебединым саном», то есть относится к поэтам, но и называется «вещим» и «волхвом». Образ «мысли» или «мыси»

приобретает смысловую многозначность: кто-то похожий на белку бегаёт по стволу дерева и его ветвям, однако это могут быть и сам волхв-поэт Баян, и его «мысль» или «замышление», которые, вероятно, соответствуют поэтическому вдохновению.

Параллель к стихотворению находим в статье Вяч. Иванова «Наш язык» (1918): «И Пушкин, и св. Сергей Радонежский обретают не только формы своего внутреннего опыта, но и первые тайные позывы к предстоящему им подвигу под живым увеём родного „словесного древа“, питающего свои корни в Матери-Земле, а вершину возносящего в тонкий эфир софийской голубизны» (СС IV,677)<sup>26</sup>.

В «Замышленье Баяна» Вяч. Иванов описывает «Вселенское Древо» в духе ясеня Игдразилля скандинавской мифологии. Приведем его описание из «Младшей Эдды»: «Тот ясень больше и прекраснее всех деревьев. *Сучья его простерты над миром и поднимаются выше неба.* Три корня поддерживают дерево, и далеко расходятся эти корни. Один корень — у асов, другой — у инеистых великанов, там, где прежде была Мировая Бездна. Третий же тянется к Нифльхейму, и под этим корнем — поток Кипящий Котел, и снизу подгрызает этот корень дракон Нидхёгг. А под тем корнем, что протянулся к инеистым великанам, — источник Мимира, в котором сокрыты знание и мудрость» (Младшая Эдда 1994: 32; пер. О.А. Смирницкой); «В ветвях ясеня живет орел, обладающий великой мудростью. А меж глаз у него сидит ястреб Ведрфёльнир. *Белка по имени Грызозуб снует вверх и вниз по ясеню* и переносит бранные слова, которыми осыпают друг друга орел и дракон Нидхёгг» (там же).

Особенность Мирового Древа, которое описывает Вяч. Иванов, заключается в том, что оно растёт одновременно и вверх и вниз, сочетая в себе обычное и перевернутое дерево. Корни его не отличаются от ветвей и соответственно звездные небеса находятся и вверху над «Вселенским Древом», и внизу под ним. Древо настолько велико, что в его

<sup>26</sup> См. данный фрагмент статьи Вяч. Иванова и комментарий к нему в публикации В.П. Троицкого (Троицкий 2002: 205, 215). Образ дерева появляется также в черновых редакциях сонета Вяч. Иванова «Язык», однако в окончательную редакцию этот образ не попал (Шишкин 2008).



ветвях, доходящих до верхнего неба, запутались тучи, а корни достают внизу до глубинных небес.

Вяч. Иванов, несомненно, был хорошо осведомлен о символике Игдразиль<sup>27</sup>. В стихотворении из «Римского дневника 1944 г.» Игдразиль сближается с Древом Жизни, которое при этом растет и вверх, и вниз. Изобразительная характеристика дерева отступает перед психологической проблематикой; акцент делается на постижении дерева как психологического архетипа, который связывается с процессом индивидуации в духе К. Г. Юнга:

Нисходят в душу лики чуждых сил  
И говорят послушными устами.  
Так вещими зашелестит листьями  
Вселенской жизни древо, Игдразил.

Одетое всечувственной листвою,  
Одно и всё во всех — в тебе, во мне, —  
Оно растет, еще дремля в зерне,  
Корнями в ночь и в небеса главою.

Ты ж отделиться хочешь, быть лицом...  
Блажен, чей лик Архангел ограждает  
И, молвив: «Сыном будь, не беглецом!»,  
Тебя ко Древу Жизни пригвождает.

(«Римский дневник 1944 г.»;  
«Июнь», № 1; СС III:614)

В стихотворении Иванова «Дриады» (1904) из сборника «Прозрачность» Мировое Древо отождествляется с Древом

<sup>27</sup> Например, Иванов писал в статье о Чюрленисе: «Он <Чюрленис> узнал, что рядом с убогой хижинкой и изгородью поселянина — невидимое для него — растет мировое дерево жизни, великий Игдразиль, от корней и соков которого питается вселенскою радостью жизни низменное, скудное существование ничтожнейшего, быть может, из детей мира, меж тем как из его темных, простодушных молитв незримо создается под сенью того великого древа причудливая божница его правых, по своему устремлению, но еще так низко парящих, еще таких суверенно-языческих, порываний к Духу — оживителю Игдразилья...» («Чурлянис и проблема синтеза искусств», 1912; СС III,155).

Жизни; его корни уходят в вечность и в звезды; и корни, и ветви покрыты звездами; снизу из лона вечности поднимаются силы кверху, а сверху встречный поток направляется вниз. Таким образом, дерево предстает как медиатор между двумя небесами — верхним и нижним:

Так Древо тайное растет душой одной  
Из влажной Вечности глубокой,  
Одетое миров всечувственной весной,  
Вселенской листвою звездноокой:  
Се, Древо Жизни так цветет душой одной.

Восходят силы в нем в мерцающую сень  
Из лона Вечности обильной,  
И силы встречные струятся в сон и тень  
На лоно Вечности могильной, —  
Где корни звездную распростирают сень.

Глядятся Жизнь и Смерть очами всех огней  
В озера Вечности двуликой;  
И корни — свет ветвей, и ветви — сон корней,  
И всё одержит ствол великий, —  
Одна душа горит душами всех огней.

(Иванов 1995/1: 163)

СЮЖЕТ О ЧУДЕСНОМ ДРЕВЕ, ВЫРАСТАЮЩЕМ ИЗ ЖЕНСКОГО ЛОНА

В Повести образ Мирового Древа появляется один раз в эпизоде, в котором Отрада пересказывает старцу Парфению свое сновидение:

10 Снилось мне, будто росток растет лавровый из чрева моего и будто птица золотоперая, зарекрылая, Финисту подобна, окрест ростка кружит, гнездо на юном и зыбком свить норовит, да не может.

11 И будто прыснул из того же корня, что во чреве моем, другой побег, и быстро возрос, и осенил первый; и дивлюсь я будто в мысли сонной, что не лавр отрасль сия, но осокорь белая, сребролистная; а Финист-птица тому и рада.

12 Стала на осокори свивать гнездо горячее, и села в гнездо, и воспалил его луч незапный, и до тла спалило полмя состав птицы прежний, и обновилась юность ее, и прочь упорхнула Финист-птица.

13 А пожар обнял все дерево и росток первый у корня его, и остался на чреве моем от того пожара золы бугор; а росточек мой лавровый через пепел пробился, окреп, зазеленел, разветвился, маковицею щегловитою с облаками-парусами плывет, и звезды небесные сквозь ветви его как жолды золотые мерцают.

(III,6,10–13)

Сновидение Отрады предвещает судьбы ее детей: первенец Светомир вызывал в детстве сильное беспокойство родителей из-за того, что пребывал как бы в ином мире и не мог координировать свои действия, однако в «продолжении» Повести к нему вернулось ясное сознание и ориентация в пространстве; родившейся же второй дочке Зареславе суждено было «сгореть» во время болезни.

Отрада называет птицу именем, заимствованным из сказки о Финисте ясном соколе (Афанасьев 1985/2: 190–198, № 234, 235)<sup>28</sup>. В то же время описание птицы соответствует не сказочному персонажу (чудесный царевич, который оборачивается соколом), а греческому мифу о волшебной птице Фениксе, которая имеет вид орла и великолепную окраску красно-золотых и огненных тонов. Феникс живет 500 лет, а предвидя свой конец, сжигает себя в гнезде, полном ароматических трав, и здесь же из пепла рождается новый Феникс (МНМ 1982/2: 560)<sup>29</sup>. В средневековой

<sup>28</sup> Ср. упоминание Финиста-птицы в стихотворении Иванова «Сверстнику» (1928), посвященном Е.В. Аничкову: «Старина, еще мы дюжи мыкать / По свету скитальцев русских долю, / В рубище всечеловеков кликать / Духов день, Финиста-птицу, Волю» (СС III, 531).

<sup>29</sup> Ср. описание Феникса в «Сказании о Индейском царстве» по списку Ефросина: «Есть в моемъ царствии птица финиксъ, свивает себѣ гнѣздо на новъ месяцъ и приносить от огня небеснаго и сама жагаеъ гнѣздо свое, а сама ту тоже сгараетъ; и в том же попельъ заражаеъ червь, и опернатѣеть, и потом та же птица бываеъ едина, болѣ того плода нѣтъ той птицы, 500 бо лѣтъ живеть» (БЛДР 1977/5: 396).

книжности Феникс символизировал собой воплощение Христа и Воскресение из мертвых (Белова 2000: 257)<sup>30</sup>.

Сновидение Отрады по общей конфигурации образов напоминает известную песню мистических сектантов:

Уж во поле, поле,  
В зеленой дуброве,  
Стояло тут древо  
От земли до неба,  
До царства небесна,  
До рая блаженна.  
Собой украшенна,  
Листом лопушиста,  
Корнем корениста;  
На это на древо  
Птица солетала,  
Древо любовала,  
Гнездышко свивала,  
Гнездышко свивала,  
Детей выводила,  
Детей выводила,  
Детей выводила —  
Белых голубяток.  
Подле того древа  
Стояло другое, —  
Древо сухое.  
На это на древо  
Птица не садится,  
Коршуна боится;  
На грешныя плоти  
Святой дух не скатится,  
Греха все боится.  
Ко этому древу

<sup>30</sup> Ср. запись в дневнике Иванова от 14 апреля 1910 г.: «Подобно тому как огню предают трупы, все тленное и тлеющее мира в очистительное бросай пламя. Феникс вьется над тобой, ища свить в душе твоей свое пламенеющее гнездо» (СС II,807). Иванов неоднократно обращался в своей поэзии к образу Феникса («Светоч», «Обновление», «De Profundis», «Огненосцы», «Пальма», «Цусима», «Жарбог»); см. об этом в кн.: (Павлова 2004: 46–48).

Сама мати сойдет,  
 Это древо польет;  
 От этого древа  
 Отрастут отростки,  
 От земли до неба,  
 До царства небесна —  
 До рая блаженна.

(Рождественский, Успенский 1912:  
 282–283, № 201)

В сновидении лавровое дерево вырастает из чрева Отрады. Растительная символика зачатия характерна для поэзии Иванова, например:

И в дрожи тел слепых, и в ошупи объятий  
 Животворящих сил бежит астральный ток,  
 И новая Душа из хаоса зачатий  
 Пускает в старый мир росток.

(«SUBTILE VIRUS CAELITUM», 1905; СС, II, 287)<sup>31</sup>

В «Истории» Геродота (484 — 425 до н. э.) рассказывается о том, что матерью Кира Великого (род. ок. 593 до н. э.) была дочь мидийского царя Астиага (Иштувегу) Мандана. «Как раз в первый же год после женитьбы Камбиса на Мандане Астиаг... увидел сон: ему приснилось..., что из чрева его дочери выросла виноградная лоза и эта лоза разрослась затем по всей Азии. Об этом видении царь... сообщил снотолкователям и затем повелел послать в Персию за своей дочерью, вскоре ожидавшей ребенка. По прибытии дочери Астиаг приказал держать ее под стражей и хотел погубить новорожденного младенца. Снотолкователи-маги объяснили ему сон так: сын его дочери будет царем вместо него»

<sup>31</sup> Сходные образы имеются в книге Вяч. Иванова «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1932): «...Достоевский, в эпилоге „Преступления и наказания“, показывает духовное перерождение человека внутренне доброго, но заблудившегося в темном пути; и это новое рождение человека похоже на крепкий, пробуждающийся из здоровых корней новый росток, вырастающий в мощный ствол на месте старого, испепеленного молнией возмездия...» (СС IV, 494).

(Геродот 2007: 50; пер. Г.А. Стратановского). Примерно так же эту легенду воспроизводит Юстин (Юстин 2005: 42). Согласно Ктесию, вещей сон увидела мать Кира, а не его дед (How, Wells 1912: 107).

Сюжет Геродота о виноградной лозе, вырастающей из чрева дочери царя Астиага, был чрезвычайно популярен в эпоху позднего Средневековья. Пересказ этого эпизода имеется в «Истории схоластики», написанной профессором Парижского университета Петром Коместором (Petrus Comestor, XII в.). Иллюстрация к сюжету из Геродота была включена в так называемое «*Speculum humanae salvationis*» («Зеркало человеческого спасения») — своеобразное пособие для нищенствующих монахов. Эта иллюстрированная рукопись была создана ориентировочно между 1310 и 1324 гг. анонимным автором с подписями на латинском языке и на протяжении нескольких веков многократно копировалась и издавалась в переводах на основные европейские языки. В «*Speculum humanae salvationis*» картинки располагались парами, причем иллюстрация к эпизоду Нового Завета помещалась рядом с иллюстрацией к эпизоду Ветхого Завета, который как бы являлся прообразом новозаветного эпизода. Хотя мотив виноградной лозы восходил к «Истории» Геродота, а не к Библии, он тем не менее также нашел себе место в «*Speculum humanae salvationis*».

Иллюстрация к этому красочному сновидению сопоставлялась с иллюстрацией к эпизоду, в котором ангел благовествовал Иоахиму о том, что его жена Анна родит Марию. Эта сцена, которая отсутствует в канонических Евангелиях, восходит к апокрифическим сказаниям о рождении Марии, а в «*Speculum humanae salvationis*» дана на основе текста «Золотой легенды» Якоба де Воррагине (Henry 1986: 50; Wilson A., Wilson J.L. 1984: 146). На иллюстрации в нижней части листа изображена кровать, на которой спит царь Астиаг в короне. За кроватью пышно разросшаяся лоза с большими гроздьями винограда, на которой сидит дочь Астиага, держась руками за ствол. В верхней части листа изображены Иоахим и ангел с двумя крупными крыльями.

В «*Speculum humanae salvationis*» имеется также иллюстрация к словам пророка Исаии: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его...» (Ис 11: 1).

На картинке изображен спящий на кровати Иессей в виде человека в царской короне; из его тела вырастает виноградная лоза, на которой сидят Мария и люди в царских коронах. В верхней части листа изображено рождение Марии (Henry 1986: 54). В книге проиллюстрирован также сон Навуходоносора о дереве, достигающем до неба (Дан 4: 7–25). Картинка соотнесена с изображением распятого Христа со стоящими по сторонам Марией и апостолом Иоанном (Henry 1986: 134).

Параллель к легендарным рассказам о сновидении, предшествовавшем рождению Кира, имеется в «Фастах» Овидия, в изложении мифа о зачатии Рема и Ромула, основателей Рима. Весталка Сильвия спустилась утром к реке и задремала у воды, где ею овладел Марс. Проснувшись, Сильвия вспоминает свой сон:

У илионских огней я была, когда вдруг соскользнула  
 Долу повязка моя пред священным огнем.  
 Тут одинаково две из нее, удивительно, пальмы  
 Выросли вдруг, и одна выше другой поднялась,  
 И обняла целый мир могучими тотчас ветвями,  
 И дотягнула до звезд пышной вершиной своей.  
 (Овидий 1994: 398; пер. Ф. Петровского)

Сходный мотив встречается также в древнеисландских сагах в повествовании о первом короле Норвегии Харальде Прекрасноволосом. В «Саге о Хальвдане Черном», включенной в «Круг земной» Снорри Стурлусона, сообщается о сновидении его матери: «Рагнхильд снились вещие сны, ибо она была женщиной мудрой. Однажды ей снилось, будто она стоит в своем городе и вынимает иглу из своего платья. И игла эта у нее в руках выросла так, что стала большим побегом. Один конец его спустился к земле и сразу же пустил корни, другой же конец его поднялся высоко в воздух. Дерево чудилось ей таким большим, что она едва могла охватить его взглядом. Оно было удивительно мощным. Нижняя его часть была красной, как кровь, выше ствол его был красивого зеленого цвета, а ветви были белы, как снег. На дереве было много больших ветвей, как вверху, так и внизу. Ветви дерева были так велики, что распространялись, как

ей казалось, над всей Норвегией и даже еще шире» (Снорри Стурлусон 1980: 40–41; пер. М.И. Стеблин-Каменского).

Объяснение сна дается в «Саге о Харальде Прекрасноволосом»: «Мудрые люди говорят, что Харальд Прекрасноволосый был самым красивым, могучим и статным из всех людей, очень щедрым и горячо любимым своими людьми. В юности он был очень воинствен. И люди думают, что это предвещалось тем, что нижняя часть того большого дерева, которое его мать видела во сне перед его рождением, была красной, как кровь. А то, что выше ствол его был красивым и зеленым, знаменовало расцвет его государства. А то, что верх дерева был белым, предрекало, что он доживет до глубокой старости. Сучья и ветви дерева указывали на его потомство, которое распространится по всей стране. И действительно, с тех пор конунги в Норвегии всегда были из его рода» (Снорри Стурлусон 1980: 66; пер. М.И. Стеблин-Каменского)<sup>32</sup>.

В Византии данный мотив связывался с биографией императора Василия I Македонянина (правил с 867 по 886), основателя Македонской династии. В его жизнеописании сообщается о том, что «когда Василий I стал императором, тотчас вспомнили, что его матери когда-то приснилось, что из груди ее выросло золотое дерево, осенившее своей листвой целый мир» (Чекалова, Даркевич 2010: 74).

В русской исторической литературе мотив встречается в так называемой «Иоакимовской летописи», фрагменты которой включены в «Историю российскую» В.Н. Татищева. Здесь мотив связывается с образом легендарного новгородского посадника Гостомысла и с сюжетом призвания Рюрика, который, согласно этой версии, был сыном дочери Гостомысла Умилы. У Гостомысла якобы было четыре сына и три дочери; его сыновья погибли в войнах еще при его жизни, а дочери были замужем за соседними князьями. «Единою спящу ему о полудни виде сон, яко из чрева средние дщере его Умилы произрасте древо велико плодовито и покры весь град Великий, от плод же его насысчау-

<sup>32</sup> В своих комментариях к «Кругу земному» М.И. Стеблин-Каменский справедливо отмечает: «Сон, который приснился Рагнхильд, — бродячий мотив. Аналогичный сон снился, например, согласно Геродоту (I, 108), мидийскому царю Астиагу перед рождением персидского царя Кира Великого» (Снорри Стурлусон 1980: 638).



ся людие всея земли. Востав же от сна, призва весчуны, да изложат ему сон сей. Они же реша: „От сынов ея имать наследити ему, и земля угодится княжением его“. <...> Гостомысл же, видя конец живота своего, созва вся старейшины земли от славян, руси, чуди, веси, мери, кривич и дрягович, яви им сновидение и посла избраннейшия в варяги просити князя. И приидоша по смерти Гостомысла Рюрик со двумя братья и роды его» (Татищев 1962: 110). В примечании к этому фрагменту В.Н. Татищев отметил его сходство с «Историей» Геродота: «Сему подобное вижу у Геродота, виденное Астиагом, королем мидийским» (цит. по: Толочко 2005: 241, прим. 126). Действительно, «сон Гостомысла с предсказанием о наследниках представляет собой кальку сюжета, известного у Геродота» (Толочко 2005: 241, прим. 126). По мнению А. Толочко, весь этот рассказ, как и «Иоакимовская летопись» в целом, представляет собой плод литературного творчества самого В.Н. Татищева. Во всяком случае ни в каких других текстах о первых русских князьях данный мотив не встречается.

В Житии Сергия Радонежского Епифаний Премудрый привел обширную подборку сведений о различных предзнаменованиях, предшествовавших рождению выдающихся святых. Среди них были и рассказы, связанные с интересующими нас сюжетами: «Святый же преподобный отецъ нашъ Ефрѣмъ Сиринъ, егда бѣ родися младенецъ, родителие его видѣние видѣста: *виноград на языцѣ его насажденъ, и възрасте, и исполни всю землю, и прихожаху птица небесныя и ядяху от плода его*. Виноград же проявляше хотящий разум податися ему. <...> Пишет же в житии святого отца нашего Петра митрополита, новаго чудотворца иже в Руси, яко прилучися нѣчто сицево знамение. И прежде рожения его, еще сущу ему въ утробѣ матернѣ, въ едину от нощей, свитаючи дневи недели, видѣ видѣние таково мати его: *мняше бо ся ей агньца держати на руку своею; посрѣди же рогу его древо благолиственно израстъше, и многими цвѣты же и плоды обложено, и посрѣди вѣтвий его многы свѣтяща свѣща*» (БЛДР 1999/6: 272).

В Повести, как и во многих процитированных источниках, дерево видит во сне женщина, которой суждено родить царя великой державы. При этом гигантская высота

дерева символизирует величину будущего царства и значение миссии, которую предстоит выполнить в будущем ребенку и созданному им государству.

Такая символика известна в Библии. Так, например, в книге пророка Даниила приводится рассказ Навуходоносора о его сновидении: «Видения же головы моей на ложе моем были такие: я видел, вот, среди земли дерево весьма высокое. Большое было это дерево и крепкое, и высота его достигала до неба, и оно видимо было до краев всей земли. Листья его прекрасные, и плодов на нем множество, и пища на нем для всех; под ним находили тень полевые звери, и в ветвях его гнездились птицы небесные, и от него питалась всякая плоть» (Дан 4: 7–9). Даниил разъяснил Навуходоносору, что приснившееся ему великое дерево обозначает самого царя: «Дерево, которое ты видел, которое было большое и крепкое, высотой своею достигало до небес и видимо было по всей земле, на котором листья были прекрасные и множество плодов и пропитание для всех, под которым обитали звери полевые и в ветвях которого гнездились птицы небесные, это ты, царь, возвеличившийся и укрепившийся, и величие твое возросло и достигло до небес, и власть твоя — до краев земли» (Дан 4: 17–19).

Аналогичным образом в Книге пророка Иезекииля фараон Египта также сравнивается с могучим деревом, которое вознеслось до небес и было срублено по велению Господа (Иез 31: 1–18). В описании Иванова обращает на себя внимание сообщение о том, что «росточек... маковицею щегловитою с облаками-парусами плывет» (III,6,13). Можно видеть здесь отголосок описания небесного древа в Книге Иезекииля: «Се, Ассуръ кипарисъ въ Ливанѣ, добръ отрасльми и высокъ величествомъ и часть покровомъ, и *средѣ облакъ бысть власть его...*» (Иез 31: 3; рус. пер.: «Вот, Ассур был кедр на Ливане, с красивыми ветвями и тенистою листвою, и высокий ростом; вершина его находилась среди толстых сучьев»)<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Комментарий «Толковой Библии» А.П. Лопухина: «*Вершина его находилась среди толстых сучьев*. Еврейское „авотим“, сучья, Семьдесят прочли „авот“, облака: и „среди облак бысть власть его“ — чтение более сильное, красивое и считаемое новыми толкователями вероятнейшим» (ТБ 2009/4: 970).

Сходная образность используется в евангельской притче о горчичном зерне, хотя и существенно при этом переосмысливается: «...Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» (Мф 13: 31–32). Если в Ветхом Завете земные царства уподоблялись мощным деревьям, то в евангельской притче Небесное Царство — тонкому горчичному растению.

Иконографический тип «Древо Иессево» основан на пророчестве Исаии: «И произойдет отрасль от корня Иессева, и ветвь произрастет от корня его...» (Ис 11: 1). Обычно изображается лежащий на земле Иессей, из груди которого разрастается родословное древо с образами предков Христа. Известное изображение сюжета имеется в Благовещенском соборе Московского кремля (1547–1551): оно занимает все своды и большую часть стен северо-западной галереи и включает более двухсот фигур, объединенных мотивом вьющейся лозы. Знаменитый иконописец Симон Ушаков на иконе «Богоматерь Владимирская или Насаждение древа Российского государства» (1668 г.) изобразил Российское государство в виде пышного дерева, которое «произрастает» из фундамента Успенского собора Московского Кремля (Чубинская 1985).

#### СЮЖЕТ О ЧУДЕСНОМ ДЕРЕВЕ, ВЫРАСТАЮЩЕМ ИЗ СЕРДЦА БОГОРОДИЦЫ

Образ цветка, вырастающего из сердца олицетворенной Пустыни, встречается в стихотворении Иванова «Сон Матери-Пустыни», обозначенном автором как «Духовный стих» (1911):

В оны веки, пред тем как родиться  
От Пречистой Господу Иусу,  
Сон приснился Матери-Пустыне.  
Спит Пустыня в раздолье широком...  
И снится Пустыне, будто вырос

Розов цветик у нее из сердца;  
 А с поднебесья рука простерлась,  
 Будто с корнем цвет вырывает.

(Иванов 1995/1: 386)

Этот образ имеет параллели в славянском фольклоре. В народных песнях южных и западных славян известен поэтический образ дерева, вырастающего из сердца Божьей Матери. Данный мотив неоднократно упоминался в исследованиях о славянском фольклоре (Потебня 1887: 230–233, Илиев 1892: 336–340; Вранска 1940: 152–158)<sup>34</sup>.

Интересующий нас мотив имеется, например, в сербской песне о сне Богородицы из Герцеговины, опубликованной В.С. Караджичем в 1866 г.:

#### САН ПРЕЧИСТЕ ГОСПОЂЕ

Санак снила пречиста Госпођа, Бе јој расте по крај срдца дрвце,	Сон видела Пречистая Госпожа, Что у нее растет рядом с сердцем деревцо,
У ширину по свему свијету, У висину до ведрога неба. Том' се санку досјетит' не море, Но отиде брату Василији: «Ноћас сам ти чудан сан саснила:	В ширину по всему свету, В высоту до ясного неба. Этот сон разгадать не может, Но пошла к брату Василию: «Ночью мне приснился странный сон
Бе ми расте по крај срдца дрвце,	Что у меня растет рядом с сердцем деревцо,
У ширину по свему свијету, У висину до ведрога неба; Не могу се досјетити санку». Василије сестри одговара: «Секо моја, пречиста Госпођо!	В ширину по всему свету, В высоту до ясного неба; Не могу разгадать сон». Василий сестре отвечает: «Сестрица моя, Пречистая Госпожа,

<sup>34</sup> Наиболее подробно этот мотив рассмотрели Леопольд Кретценбахер в книге о «Сне Богородицы» в словесности южной, центральной и восточной Европы (Kretzenbacher 1975: 6–7, 36–63) и Деян Айдачич в статье о чудесном дереве в народных песнях балканских славян (Ајдачић 2004: 226–243).

Ласно ти се досјетити санку: Што ти расте у крај срца дрвце,	Легко разгадать твой сон: Что растет рядом с сердцем деревцо,
То ћеш родит' Христа Бога сина; Што се дрвце широм расширило	То родишь Христа Бога сына; Что это деревцо широко раскинулось
И покрило с крај на крај свијета, То ће свијет од грејеха спасти; Што се дрвце к небу узвисило, Са земље ће оцу Богу поћи».	И покрыло мир от края до края, То мир от греха спасет; Что деревцо поднялось к небу, С земли он пойдет к отцу Богу».

(Караџић 1866: 312–313)

Данный мотив встречается также в хорватском фольклоре: в песне из Нижнего Загорья говорится о том, что Мария спала под зеленой липой и видела во сне, как у нее из сердца растут три деревца, которые достают до неба; в другой песне Мария заснула под зеленой липой, ей приснилось, как у нее из сердца деревце пустило корни по черной земле, а ветви по синему небу; на верху дерева сидят 3 небесные птицы (Аждачић 2004: 237).

Сходная ситуация изображается в начале моравской песни:

Usnula, usnula ja Maria v ráji, Ja Maria v ráji, v ráji na v kráji. Uzдал se ji sniček: z jejího srdečka Vyrůstla jí na něm krásna jablonečka;	Уснула, уснула Мария в раю, Мария в раю, в раю на краю. Приснился ей сон: из ее сердечка Выросла на нем прекрасная яблонька;
A tak krásna byla – celý svět zakryla.	А так прекрасна была – целый свет закрыла.

(цит. по: Илиев 1892: 337)

В болгарском фольклоре известны многочисленные песни о сне Богородицы или персонифицированной Недели (Воскресенья) с описанием чудесного дерева, однако оно вырастает не из сердца Богородицы, а около того места, где она спит, посреди земли, в Божьем раю и т. д. (Илиев 1892: 337–340; Вранска 1940: 152–158).

В русских вариантах «Сна Богородицы» Божья Мать спит «во церкви во соборной», «во горах во пещерах», в церкви на престоле или за престолом, в раю, «под святым под деревом

кипарисным»; Христа распинают на кипарисе, который вырос над Иорданом, или на трех деревьях: певге, кедре и кипарисе (Бессонов 1864: 175–209, № 605–620; Бучилина 1999: 188, 190–193, 387, 391–392). В польских «молитовках» на сюжет «Сна Богородицы» Мария может спать под явором (Kotula 1976: 145), однако мотив чудесного дерева, вырастающего из ее тела, в них отсутствует.

Таким образом, интересующий нас мотив, насколько нам известно, встречается в сербских, хорватских и моравских песнях на сюжет «Сна Богородицы», хотя сам этот сюжет известен гораздо шире; в частности, он популярен у русских, украинцев и поляков. Такая география распространения мотива наводит на мысль о том, что он мог проникнуть к славянам с запада, например из Германии или Италии.

А.Н. Веселовский опубликовал «Сон Богородицы», извлеченный им из итальянской рукописи XIV в., и португальский, записанный на Азорских островах (Веселовский 1876: 348–349). По мнению немецких исследователей, сюжет «Сна Богородицы» мог возникнуть в Италии в XIV веке; сначала он основательно распространился на романском юге (включая Иберийский полуостров), а не позднее конца XVI века перешел в немецкую языковую область (Haim 1973: 278; Kretzenbacher 1975: 8). В 1602 г. Николаус Бейтнер включил в свое издание церковных песнопений гимн с фрагментом на сюжет «Сна Богородицы»:

Und unser lieben Frawen  
der traumet jhr ein traum  
Wie unter jrem Herten  
gewachsen wär ein Baum  
Kirieleison.

И нашей любимой Богоматери,  
которой снится (ее) сон,  
Как под ее сердцем  
выросло дерево,  
Господи, помилуй.

Und wie der Baum ein schatten gäb  
Wol uber alle Landt  
Herr Jesu Christ der Heylandt

И как дерево распростерлось  
Кроной над всей землей,  
Господом Иисусом Христом  
Спасителем

Also ist er genannt  
Kirieleison.

Стало быть, назван он.  
Господи, помилуй<sup>35</sup>.

(Kretzenbacher 1975: 6–7)

<sup>35</sup> Пер. Т.В. Говенько.

Косвенные свидетельства о версиях «Сна Богородицы», известных в Италии XIV–XV вв., дают иконографические источники. Две картины на сюжет «Сна Богородицы» («Sogno della Madonna»), написанные между 1365 и 1380 гг., принадлежат кисти художника Simone dei Crocefissi (ок. 1330 — 1399). Одна из них хранится в Национальной Пинакотеке в Ферраре (инв. № 57); вторая выставляется в настоящее время в Национальной галерее в Лондоне (инв. № L1030). Повидимому, обе картины были написаны для алтаря церкви в родном городе художника Болонье. Третья картина на сюжет «Сна Богородицы» («Sogno della vergine») принадлежит кисти художника Michele di Matteo Lambertini (1410–1469, Bologna); хранится в Городском музее в Пезаро<sup>36</sup>.

На картине, хранящейся в Ферраре, в центре изображена кровать, на которой спит Богородица с нимбом вокруг головы, подложив правую руку себе под щеку, а левую протянув вдоль тела. Из живота Мадонны поднимается ствол дерева, на котором распят Христос. Ноги Христа прибиты к стволу дерева, а руки раскинуты вверх и в стороны и прибиты к ветвям дерева. Внизу под кроватью изображен отверстый ад в виде пещеры и две поваленные друг на друга двери; из пещеры выходят Адам и Ева, причем Адама держит сверху за левую руку некая рука, которая спускается от кровати, на которой лежит Мадонна, и находится примерно на той же вертикальной линии, что и ствол дерева. Справа в ногах Богородицы сидит девушка, которая держит в руках открытую книгу. Слева и справа по сторонам условные постройки с украшениями в виде зазубренных выступов по сторонам. Крона дерева и фон написаны золотом. Крона обведена сверху линией в форме полукруга или радуги, которая отделяет крону дерева от более светлого золотого фона.

Вероятно, Мадонне снится, как из ее живота вырастает чудесное золотое дерево, на котором распят Христос, то есть перед нами живописный коррелят интересующего нас сюжета. В нижней части картины представлен сюжет изведения праведников из ада; рука, которая ведет Адама, очевидно, принадлежит Христу; двери, лежащие на земле, — поверженные врата Ада. Девушка, читающая книгу,

<sup>36</sup> Подробнее об этих картинах см.: (Топорков 2011: 307–310).

возможно, сама Мадонна в сцене Благовещения. Таким образом, картина включает в себя несколько изображений, которые связаны общим сюжетом «Сна Богородицы»: Мадонне снится, как она получает божественную весть (если девушка с книгой действительно символизирует Благовещение), как распинают Христа на древе и Христос спускается в Ад и выводит оттуда праотцов.

#### Некоторые выводы

Мотив чудесного дерева, выросшего из тела женщины, в ряде приведенных текстов встроен в сюжет о вещем сне, предсказывающем рождение основателя новой правящей династии. Сюжет открывается обычно следующим эпизодом:

1. Женщина или ее отец видит сон о том, как из ее лона (груди или сердца) вырастает дерево или виноградная лоза и простирается по всему небу. Сон является предзнаменованием того, что ребенок, которого родит эта женщина, станет основателем династии и подчинит землю своей власти.

Далее действие может развиваться по-разному:

2а. Дед преследует своего внука и приказывает убить его; внук чудесным образом избегает смерти (легенда о Кире, Мандане и Астиаге).

2б. Дед убеждает соплеменников призвать на княжение его внука (рассказ В.Н. Татищева о Гостомысле и Рюрике).

2в. Сон матери истолковывается задним числом, уже после того как ее сын становится королем или императором (рассказы о Харальде Прекрасноволосом и Василии Македоняnine).

Сходный мотив встречается также в особой версии «Сна Богородицы», известной в немецкой и некоторых южно- и западнославянских традициях, а также, судя по иконографии, в Италии XIV–XV вв.

Таким образом, перед нами две версии одного и того же сюжета, условно говоря государственно-мифологическая и религиозно-мессианская. Общими у них являются сон о чудесном дереве, которое вырастает из тела женщины, достает до неба и простирает по нему свои ветви, и толкование этого сна как предзнаменования будущей судьбы ребенка.



В то же время темы основания династии, государственной власти, а иногда и соперничества между ребенком и его дедом характерны для первой версии сюжета, но отсутствуют во второй. Можно предположить, что мотив «чудесное дерево вырастает из тела женщины» появился в особой версии «Сна Богородицы» под влиянием древней легенды о сне Астиага или матери Кира, — легенды, которая получила широкую известность благодаря ее фиксации у Геродота и Юстина, а позднее в «Истории схоластики» Петра Коместора и в «Speculum humanae salvationis» в сопровождении соответствующей иллюстрации.

Трудно сказать, с какими именно материалами, привлеченными выше, был знаком Вяч. Иванов. Несомненно, что ему были хорошо известны рассказы Геродота и Овидия, процитированные фрагменты Священного Писания, Житие Сергия Радонежского, написанное Епифанием Премудрым, основные версии духовного стиха о Сне Богородицы. Можно не сомневаться, что Иванов имел представление об иконографическом типе «Древо Иессеево».

Сложность вопроса обусловлена тем, что Вяч. Иванов занимался мифотворчеством на традиционной основе, довольно свободно обращаясь при этом со своим исходным материалом. Поэтому отдельные совпадения с фольклорной традицией могут объясняться не тем, что автор заимствовал их из фольклора, а тем, что он самостоятельно воссоздал их на основе архетипических образов.

### 3.1.3. ОБРАЗ ОРЛА

**В** Повести Владарь и его родственники неоднократно сравниваются с орлом. Например, Владарь как бы видит всю землю с большой высоты, подобно орлу: «...озрелся Владарь во все концы, как орел с поднебесья, и воочию увидел, что за него вся земля стоит» (III,15,10). Эти слова имеют параллель в библейском образе орла, который свил свое гнездо на высоте (Иов 39: 27–29; Иер 49: 16).

Боривой сравнивает с орлом отца Лазаря князя Давида Лазаревича: «А за то, — говорит, — я князя Давыда люблю, что горд и, как орел, в уединенном гнезде сидит, почестей и

жалованных вотчин деля с новыми людьми перед великим государем не угодничает» (I,6,13). Можно предполагать, что Боривой здесь иронически переиначил слова пророка Аввакума: «Горе тому, кто жаждет неправедных приобретений для дома своего, чтобы устроить гнездо свое на высоте и тем обезопасить себя от руки несчастья!» (Авв 2: 9).

В Повести орел выступает также, в соответствии с традицией, как символ Иоанна Богослова. Приближаясь к обители апостола, пресвитер Иоанн оказывается в горах и думает: «Никто же, разве орлы горние селю обитати можат» (V,14,8). В храме апостола пресвитер Иоанн видит «в венце свода орла паряща» (V,14,9). Вяч. Иванов считал орла также и своим покровителем. Е. Герцык приводит в своих воспоминаниях рассуждение поэта: «У каждого за плечами звери, как у евангелистов, — по два. У меня — орел и вол. Иоаннов орел парит, а вол (филолог) тянет плуг. И тени их: тень орла — змея, тень вола — козел, похотливый и бездельный» (Герцык 2007: 175).

Один из наиболее сложных и насыщенных цитатами эпизодов Повести — видение Лазаря, предшествующее его смерти-воскресению:

7 И грезилося Лазарю, будто держит его в ласковых лапах сизый орел мощный и носит его над землею, как буря.

8 То высоко взмлет в поднебесье, так что сердце в груди захохнет, то над лугом низко кружит, вот-вот на мураву мягкую младенца сложит; то вдруг опять взовьется за облаки, и закружится у Лазаря голова, и в очах потемнеет.

9 И думает он про себя: «Коли ввысь меня возьмет, сие есть смерть, а наземь положит—жизнь». И ничего не боится, привольно ему между небом и землею летать, и жить ли, умереть ли — равно добро.

10 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».

11 И при сих словах умер во сне Лазарь, и к яви пробудился...

(II,18,7–11)

Описание полета — отсылка к древнегреческому мифу о Ганимеде, сыне троянского царя Троса и нимфы Каллирои. «Из-за своей необычайной красоты Ганимед, когда пас отцовские стада на склонах Иды, был похищен Зевсом, превратившимся в орла (или пославшим орла), и унесен на Олимп; там он исполнял обязанности виночерпия, разливая на пирах богам нектар (Apollod. III 12, 2). <...> В европейском изобразительном искусстве миф воплощен во многих произведениях, в числе которых бронзовый рельеф Филарете на дверях собора св. Петра в Риме, рисунок Микеланджело, фрески Б. Перуцци и Дж. Порденоне, картина Корреджо, две скульптуры Б. Челлини, фрески Я. Тинторетто и Аннибале Карраччи, картины П.П. Рубенса и Рембрандта» (МНМ 1980/1: 265). К мифу о Ганимеде Иванов обращался ранее в стихотворениях «Ганимед» (сб. «Прозрачность», 1904) (СС I, 792–794) и «Послание с берегов Колхиды» (1917) (Иванов 1995/2: 228–229).

Подобное сновидение, в котором герой-повествователь видит, как орел несет его по воздуху, описывает Данте в «Чистилище» :

Мне снилось — надо мной орел суровый  
Навис, одетый в золотистый цвет,  
Распластанный и ринуться готовый,

И будто бы я там, где Ганимед,  
Своих покинув, дивно возвеличен,  
Восхищен был в заоблачный совет.

Мне думалось: “Быть может, он привычен  
Разить лишь тут, где он настиг меня,  
А иначе к добыче безразличен”.

Меж тем, кругами землю осеня,  
Он грозovým перуном опустился  
И взмыл со мной до самого огня.

И тут я вместе с ним воспламенился;  
И призрачный пожар меня палил  
С такою силой, что мой сон разбился.

(«Чистилище», IX, 19–31; пер. М.Лозинского)

Вслед за Данте Иванов рассказывает миф от лица самого Ганимеда, что дает ему возможность сделать акцент не на ситуации похищения человека орлом, а на впечатлениях от полета в поднебесье. Этот полет может рассматриваться как предвестие великой будущности Лазаря, что соответствует мифологической и политической символике орла.

### 3.2. ЦИТАТЫ ИЗ

#### «СКАЗАНИЯ О МАМАЕВОМ ПОБОИЩЕ»

**В** Повести имеются более или менее явные отсылки к ряду произведений древнерусской литературы, в том числе к «Сказанию о Мамаевом побоище» (далее — «Сказание»).

Как известно, помимо «Сказания», к кругу памятников Куликовского цикла относятся также «Задонщина» и летописная «Повесть о Куликовской битве». При этом, как отмечает Л.А. Дмитриев, «из всех произведений цикла С<казание> — самый подробный и сюжетно-увлекательный рассказ о битве на Куликовом поле в 1380 г. С<казание> сообщает целый ряд подробностей как о подготовке к Куликовской битве, так и о самом сражении, не зафиксированных другими источниками» (Дмитриев 1989: 371–372). «Сказание» представлено в рукописной традиции в восьми редакциях и множестве вариантов, которые имеют большое число разночтений (Дмитриев 1989: 372). Впервые источниковедческое и текстологическое исследование «Сказания» предпринял С.К. Шамбинаго, который подготовил два фундаментальных издания «Сказания» по разным редакциям и спискам (Шамбинаго 1906; Шамбинаго 1907). Результаты исследования С.К. Шамбинаго позднее были частично пересмотрены и уточнены Л.А. Дмитриевым, а тексты, изданные С.К. Шамбинаго, опубликованы снова по рукописям в соответствии с более совершенными текстологическими правилами. Однако для нашей темы издания, подготовленные С.К. Шамбинаго, все же являются основным источником, поскольку именно ими скорее всего пользовался Вяч. Иванов.

Вопрос о том, какие именно редакции или списки «Сказания» учитывал при этом Иванов, представляется трудно разрешимым, поскольку писатель апеллировал скорее

к общим местам «Сказания», которые имеются в разных текстах, а не являются специфическими для отдельных редакций, вариантов или списков памятника.

В соответствии с общими принципами историзма Повести, Иванов не называет прямо ни саму битву на Куликовом поле, ни Мамаю, ни князя Дмитрия Ивановича. На месте Пересвета и Осляби фигурируют два безымянных «латника-исполина». В то же время в Повести имеется множество косвенных указаний на то, что за рядом военных столкновений со степными кочевниками в ней «маячит» образ Куликовской битвы как некоего эпохального события, определившего судьбы восточнославянского государства. Такое осмысление Куликовской битвы в русской литературе начала XX века известно прежде всего по поэтическому циклу А.А. Блока «На поле Куликовом»<sup>37</sup> и отчасти по роману Андрея Белого «Петербург». В этом смысле Иванов продолжал традицию построения символистского метанарратива о русской истории.

В своей рецензии на книгу А. Блока «Ночные часы», опубликованной в переводе на английский язык в журнале «The Russian Review», Иванов писал по поводу цикла «На поле Куликовом»: «В душе поэта поселяется мрачное сомнение в судьбах его страны; и вот перед духовным взором провидит он близящийся натиск монгольской силы; снова должно повториться Куликово поле; еще раз на поле брани мы должны отстоять наши сокровенные святыни от темных и многочисленных азиатских полчищ» (Ivanov 1912: 148–149)<sup>38</sup>.

В статье «Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого „Петербург“)» (1916) Иванов отмечал:

Желтая опасность для А. Белого, прежде всего, — в крови и в духе. Она имманентна нам: она — тикающая в нашей утробе бомба. Туран встает среди нас, из нас; Гог и Магог двинутся, когда откормится в нас «Аластор» — дух Антихриста.

<sup>37</sup> О цитировании в цикле А.А. Блока «На поле Куликовом» древнерусских повестей о Куликовской битве см.: (Евреинова 1969; Паперный 1977; Левинтон, Смирнов 1979; Кусков 1980б; Усок 1980; Стеллецкий 1980; Йованович 1984).

<sup>38</sup> Цитируется обратный перевод Н.В. Котрелева с английского языка по публикации: (Котрелев 1982: 166).

И России суждено постоять при новой Калке, на новом Куликовом поле за весь христианский мир, за самого Христа.

«Будет новая Калка! Куликово поле, я жду тебя!

Воссияет в тот день и последнее Солнце над родною землей. Если, Солнце, ты не взойдешь, то, о Солнце, под монгольской тяжелой пятой опустятся европейские берега, и над этими берегами закурчавится пена: земнородные существа вновь опустятся ко дну океанов — в прародимые, в давно забытые хаосы.

Встань, о Солнце!..»<sup>39</sup>

(СС IV,628)

Иванов оценил данные высказывания А. Белого как пророческие: «И Медный Всадник все скачет по-старому, и опять мерещутся вокруг монгольские тени, которые так хорошо умеют прикидываться и Кантом, и Кроносом, и сановником из знатного, некогда татарского рода, и провокатором Липпанченком. Скользят и рыщут ночные тени вокруг тлеющего пожарища, чтобы сгущаться порой во вражьих полчищах и в некую грядущую годину всем скопом встать на Россию Христа, по пророчеству поэта, при новой Калке, на новом Куликовом поле» (СС IV, 626).

О рождении Светомира в Повести сообщается: «Родился Светомир на староселье Горынском в обедни Рождества Пресвятыя Богородицы, по тридневном окрай земли великом побоище, в утро победы пресветлой, ее же и ныне люди помнят...» (II,2,1–2). Это очевидное указание на Куликовскую битву, которая произошла в праздник Рождества Богородицы (8 сентября по ст. ст.). На Куликовскую битву намекают также место сражения (*окрай земли*) и словосочетание *великое побоище*<sup>40</sup>. Тот факт, что Куликовская битва произошла в праздник Рождества Богородицы, воспринимался как знак особого покровительства,

<sup>39</sup> См. данный фрагмент в современном издании романа А. Белого (Белый 2004: 99).

<sup>40</sup> См. сообщение В.М. Кириллина: «...в русских рукописных книгах 40-х гг. XV в. — „Рогожском летописце“, „Симоновской летописи“, „Новгородской первой летописи младшего извода“ — содержится краткий рассказ „о великом побоище, иже на Дону“...» (Кириллин 2007: 12).

которое Богородица оказывает Русской земле. Характерным образом князь Дмитрий Иванович, согласно «Сказанию», перед походом молится иконе Владимирской Богоматери<sup>41</sup>. В Повести Иванова не только славянская держава в целом, но и новорожденный Светомир находятся под защитой Богоматери.

Сама жанровая форма «Сказания», в котором соединяются элементы воинской повести, жития благоверного князя московского Дмитрия Ивановича и многочисленные фольклорные мотивы, во многом близка Повести Вяч. Иванова. Написанное своеобразной ритмизованной прозой со спорадическим использованием рифмы, «Сказание» могло быть одним из источников версе (стихоподобной прозы), которым написана Повесть.

Историзм «Сказания» также имел довольно условный характер. Многие известия, которые воспринимаются читателем как исторические реалии, на поверку оказываются религиозно-мистическими символами, которые лишь косвенно соотнесены с фактами, а подчас даже им противоречат. Таковы, например, отдельные хронологические и числовые сведения «Сказания» (Кириллин 2007), сообщение о том, что засадный полк атаковал татар в начале «осьмого часа», когда подул «дух южный» (Рудаков 1998), и др. Как известно, в «Сказании» имеется ряд анахронизмов; в частности, «литовский князь, союзник Мамаю, назван Ольгердом, в то время как им был сын Ольгерда Ягайло (Ольгерд умер за два года до Куликовской битвы)»; «согласно Сказанию, участником событий 1380 г. выступает митрополит Киприан; на самом деле в 1380 г. его в Москве не было»; и т. д. (Дмитриев 1989: 376).

В текст «Сказания» включены описания небесных видений. Согласно одному из них, с востока на Куликово поле надвигаются тучи, подобные татарским полкам, а с юга являются два светлых юноши в багряницах и с мечами (Борис и Глеб), которые посекали татарские полки

<sup>41</sup> С точки зрения исторической это один из анахронизмов «Сказания»: «В действительности эта икона, почитавшаяся как патрональная икона всей Русской земли, была перенесена из Владимира в Москву в 1395 г., во время движения на Русь войск Тимура» (Дмитриев 1989: 376).

(Шамбинаго 2006: 26 (2-й паг.))<sup>42</sup>. Таким образом, в битве с татарами принимают участие не только православные воины, но и высшие силы, в том числе покровители Руси и великокняжеского рода святые Борис и Глеб. Согласно другому видению, небо разверзлось над русским войском и из него появилась багряная заря; из облака опустилось множество рук, которые надели венцы на головы русских воинов (Шамбинаго 2006: 30 (2-й паг.)).

Текст «Сказания» включает многочисленные цитаты из Библии и насыщен религиозной символикой (Гардзанини 2006). Автор «Сказания» уподобляет великого князя Московского то царю Давиду, то Александру Македонскому, то императору Константину, то древнерусским князьям Борису и Глебу, Александру Невскому (Кусков 1980а). Поход русских войск против татар и сама Куликовская битва воспринимаются автором «Сказания» как важный эпизод мировой христианской истории. Фольклорные топосы, представленные в «Сказании», также насыщены религиозно-мистической символикой (например, «питье общей смертной чаши», «битва как пир» и др.). Все эти характерные черты «Сказания» близки ивановской Повести.

Еще одна причина того, что из разных произведений Куликовского цикла Вяч. Иванов обратился именно к «Сказанию», обусловлена тем, что в «Сказании» военный поход против татар изображается как богоугодное дело и даже религиозный подвиг. Дмитрий Иванович предстает как боголюбивый князь, который многократно молится перед иконами и гробницами своих предков. Наряду с великим князем важнейшую роль в «Сказании» играет Сергей Радонежский, который выступает как вдохновитель победы православных над иноверными. Посылая вместе с войском монахов Пересвета и Ослябю, преподобный Сергей утверж-

<sup>42</sup> Здесь и далее даются ссылки на текст «Сказания» по рукописи XVI в. (ГИМ, Син. 485), опубликованный С.К. Шамбинаго (Шамбинаго 1906 (2-я паг.): 3–37). Текст относится к 2-й редакции «Сказания» по классификации С.К. Шамбинаго (Летописная редакция по Л.А. Дмитриеву). Параллельные места из других редакций, вариантов и списков «Сказания» и других памятников Куликовского цикла не приводятся.



дает единство молитвенного подвига и освободительной войны за торжество православия.

В Повести имеется ряд фрагментов, посвященных походам на «агарян» и сражениям с ними (кн. 2, гл. 15, 21–22; кн. 3, гл. 12–15). Особый характер этих фрагментов на фоне остального текста Повести определяется их содержанием, стилистическими особенностями, а также серией цитат из произведений древнерусской литературы, среди которых наиболее существенны цитаты из «Сказания».

В «Сказании» преподобный Сергей сначала благословляет Дмитрия Ивановича при встрече в Троицком монастыре, а потом посылает к русскому войску гонца с грамотой, в которой «написано великому князю и всем русским князем мир и благословение и всемоу православному войску» (Шамбинаго 1906: 12, 27–28 (2-й паг.)). Отправляя с Дмитрием Ивановичем Пересвета и Ослябю, Сергей «дать им Христово знамение — мирь и благословение» (Шамбинаго 1906: 12 (2-й паг.)). Преподобный Сергей не только благословил князя, но и предсказал ему победу. В «Сказании» особо отмечается, что благословение Сергия вдохновило Дмитрия Ивановича, который «обвеселил срдцем и поиде к Москве, радуясь, яко многоценно сокровище обрете» (Шамбинаго 1906: 12 (2-й паг.)).

В Повести Сергию Радонежскому соответствует старец Парфений. Он способствовал выздоровлению Владаря, а потом три дня держал его в своей келье; после этого он благословил Владаря идти со своим полком на осажденный агарянами город и освободить его (II,20,11–14). Во второй раз благословение Парфения передают Владарю два латника-исполины, которые прискакали к войску накануне битвы (II,22: 1–2). Они принесли Владарю весть от Парфения еще раз, когда явились к нему перед следующей битвой (III,13,7), однако на этот раз отказались остаться и принять участие в сражении. Таким образом, ситуация с благословением святого старца в Повести вполне узнаваема, хотя в деталях она и отличается от «Сказания».

В батальных сценах Повести Иванов использует прием удвоения событий. Если в «Сказании» описан один поход против татар, то в Повести представлены две серии эпизодов: в первый раз войско Владаря освобождает осажденный

город и разбивает противника (кн. 2, гл. 21–22), во второй раз Владарь также вступает в битву, однако на этот раз приказывает отступить, снова сражается на Волчьем Поле и снова отступает, сдавая врагу столичный град; позднее ему удастся собрать и обучить новое войско и окончательно разгромить врага (кн. 3, гл. 13–15). Соотнесенность этих эпизодов подчеркивается тем, что в обоих случаях к Владарю являются двое монахов-латников с благословением от старца Парфения; при этом в первом случае латники принимают участие в битве, спасают Владаря, когда на него нападает ватага «наездников басурманских», и этим определяют исход битвы, а во втором — покидают место будущего боя. Прием удвоения порождает эффект драматизации действия и усиливает его внутреннюю конфликтность: знакомясь со вторым эпизодом, читатель естественно сопоставляет его с первым, обращая внимание на их сходства и различия.

В «Сказании» Сергей Радонежский, посылая с князем Дмитрием Ивановичем Пересвета и Ослябю, велит им надеть схиму вместо шлемов, причем это одеяние, несомненно, имеет символический характер: «Он <Сергий> же скоро даст им <Пересвету и Ослябе> в тленных место нетленное оружие — крест Христовъ на скимах, и повеле им вместо шеломовъ воздевати на себя...» (Шамбинаго 1906: 12 (2-й паг.)). Напомним, что схима — это особое одеяние, надеваемое монахами, принявшими малую или великую схиму, — две последних монашеских степени. Здесь собственно имеется в виду куколь, или кукуль (от лат. *cucullus* — капюшон, наглавник) великой схимы: «Этот кукуль не только обнимает голову и плечи со всех сторон, но имеет верх несколько остроконечный и украшается пятью крестами, вышитыми из шнуров красного цвета; кресты эти расположены: на челе, на груди, на обоих плечах и на спине» (Вениамин 1999: 248).

Перед началом Куликовской битвы Пересвет вступает в бой с огромным печенегом из татарского войска; при этом отмечается: «И бе на нем <на Александре Пересвете> шелом архагельскаго образа, вооружен бе скимою по повелению игоумена Сергея...» (Шамбинаго 1906: 29 (2-й паг.)).

У Вяч. Иванова безымянные латники являются к Владарю перед битвой «в забралах железных под схимами» (II,22,1).

Во время битвы эти «двое латников под схимую ангельской» спасают Владаря, когда на него «первых наездников басурманских, телом огромных и видом страховитых, наскочила ватага» (II,22,7–8). После битвы латников не находят ни среди живых, ни среди мертвых и поэтому решают, что они погибли.

Во второй раз Владарь встречает «двух всадников богатырских в забралах под схимами» (III,13,2) перед новой битвой. На этот раз латники не только передают ему благословение Парфения, но и требуют, чтобы сам он надел схиму поверх своего шлема: «И паки возгласил первый: „Благословение тебе шлет, господине, преподобный старец Парфений и возвестить велит: будева оба с тобою стояти, аще и ты с нами станеши, схимую шлем повив, воин убо и мних смиренный. <...> Сия бо есть Белого Царя тайна: белая поверх венца схима. Такого венца взыщи“» (III,13,7,9). Когда позднее к Владарю являются посланцы от пресвитера Иоанна, на них также оказывается куколь поверх шлема: «...Смуглоликие мужи, благообразные, важные, в куколях монашеских на колпаках железных с обмотом понизу из шелка шафраножелтого» (IV, 16,2).

Одним из центральных символов «Сказания» является крест: «...образ креста возникает здесь, будучи сквозным, многократно, причем не только как обозначение предмета, но, что гораздо важнее, как знак божественного оружия» (Кириллин 2007: 76).

Утром перед битвой князь достал свой «крестъ живоносный, на нем же бе воображение страсти Господни, в нем же бе древо животное, восплакася горко и рече: На тебе ж надеюся конечное, живоносное древо, крест Господень, иж(е) сим образом явися царю Константиноу греческому и дал еси емоу бран сущоу на нечестивых и неоскудным образом победы их...» (Шамбинаго 1906: 27 (2-й паг.)).

В Повести Вяч. Иванова крест также играет важнейшую роль. Провожая Владаря на бой, старец Парфений благословляет его нести перед войском крест, взятый с Егорьевой криницы: «Собери скоро, княже, ратных людей полк изрядный и повели святой крест от криницы Егорьевой перед полком нести, и на град заречный иди, агарянами осажденный, и воинства их, чудодейственного креста победною силою вспомошествоваемый, прогони» (II,20,12).

Перед битвой Владарь поставил «крестоносцев с крестом на холм, первыми лучами озаренный» (II,22,4). После победоносного сражения воины ночевали под крестом (II,22,11), а потом Владарь двинулся со своим полком в стольный град «чудотворным крестом предшествуемый» (II,23,1).

По контрасту второй поход Владаря лишен помощи чудотворного креста, причем ситуация изображается таким образом, как будто крест сам отказался идти перед войском:

1 В поход снаряжаясь, молил митрополита государь крест славный паки поднять от криницы Егорьевой, да во знамя победное воинам в новом будет бою.

2 Но с недоумением скорбным извинялся владыка: не могли де крестоносцы сильные истягнуть древо из гнезда его, не пошел крест.

3 Умыслил в той печали Епифаний другой крест соорудить, Егорьеву во всем подобный, и нести перед воинством; и не изволил сего Владарь.

(III,12,1-3)

Только после того, как Владарь вступил в сражение на Волчьем Поле, оставил противнику свою столицу и увел основное войско в леса, православное воинство вернуло себе крестное благословение: «А в те Володаревы станы по немногу времени повалила, под Жихоревым присмотром, удалая повольщина с крестами, из дуба, по наставлению Епифаньеву, сооруженными наподобие креста прославленного, что на кринице Егорьевой» (III,15,5).

Ситуация с крестом, который носят перед войском Владаря, напоминает о том, что легендарный пресвитер Иоанн также велел носить перед собой деревянный крест<sup>43</sup>. В древнерусском «Сказании об Индийском царстве» пресвитер Иоанн сообщает: «А коли поидем к нарочиту мѣсту на бой, ини несут пред мною единъ крестъ древянь, на немже изображено Господне распятие, того ради да быхом поминали Господню страсть и распятие» (БЛДР 1997/5: 398)<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> В Повести Иванова пресвитер Иоанн ездит на войну на белом слоне (V,2,5), поэтому несение перед пресвитером креста оказалось бы неуместным.

<sup>44</sup> То же в западных сочинениях о пресвитере Иоанне (Послания 2004: 29,85,112).

Сходства между Повестью и «Сказанием» этим не ограничиваются, однако и рассмотренный материал позволяет сделать некоторые выводы.

### НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Цитаты из «Сказания» в Повести многочисленны и достаточно очевидны. Несомненно, Вяч. Иванов рассчитывал на то, что читатель соотнесет их с текстом-первоисточником.

Битва на Куликовом поле привлекла Вяч. Иванова как общеизвестный национальный символ, а также как такое событие, в котором церковь и государство выступали сообща, преследуя цели религиозного и политического освобождения. «Сказание о Мамаевом побоище», как и «Слово о полку Игореве», относится к «ключевым» текстам русской истории и описывает события, которым суждено повторяться. В самом общем плане и «Слово», и «Сказание» описывают столкновение цивилизаций, которое выражается в борьбе русских христиан с иноверными степными кочевниками, а в плане символическом — в противостоянии света и тьмы.

Иванов заимствовал из «Сказания» образ святого старца, благословляющего князя на освободительный поход против иноверных захватчиков; образы монахов-воинов, надевших схиму поверх шлема; образ живоносного креста, представляющего собой непобедимое оружие против иноверцев.

Образы «Сказания», перенесенные в текст Повести, подверглись здесь существенной трансформации. Все они приобрели такую неоднозначность, которая не была им свойственна в памятниках Куликовского цикла. Так, например, старец Парфений не только благословляет Владаря, но и требует от него надеть белую схиму поверх воинского шлема, на что князь не может согласиться. Воины-монахи сначала помогают Владарю в сражении, а потом покидают его; в этом одна из причин того, что войско Владаря вынуждено отступить. Чудотворный крест перед очередным походом по какой-то причине отказывается следовать перед войском Владаря. В каждом из этих случаев возникает непредсказуемая и трудно объяснимая ситуация, своего рода сюжетная загадка.

По наблюдениям Т. Венцловы, два латника соотнесены «со святыми воинами, спутниками Георгия Победоносца — Федором Тироном (Федором Стратилатом) и Дмитрием Солунским». «И, наконец, в царстве Иоанна Пресвитера тот же образ является в новом виде: „два зрични из меди лита всадника всеоружна и острием копейным в ребра прободена, имуща кийждо на главе шлем, на лице же в забрала место сударец гробный, а в деснице ваие победное. <...> И никто же в народе сказати умеет, чи и еста подобия сии, искони именуема Два Свидетеля“ (578). Тайна их может быть раскрыта. О двух свидетелях говорится в Апокалипсисе (Откр. 11, 3–13); Владимир Соловьев в „Трех разговорах“ отождествил их с западной и восточной церковью; Иванов, по всей вероятности, принимает соловьевское толкование. Два всадника в „Повести о Светомире царевиче“ на самом глубинном уровне оказываются знаком объединения церковей и грядущей экумены» (Венцлова 1988: 42–43).

Таким образом, персонажи и сюжетные ситуации древнерусских повестей о Куликовской битве, включенные в смысловое пространство Повести Вяч. Иванова, с одной стороны, вполне узнаваемы, а с другой — вплетены в сложную систему соответствий.

Читатель, с одной стороны, должен соотнести старца Парфения с Сергием Радонежским, двух латников — с Пересветом и Ослябей, чудотворный крест Повести — с различными крестами в «Сказании». С другой стороны, ему предстоит сравнить двух латников с двумя свидетелями Апокалипсиса, крест с Егорьевой криницы — с крестом из «Сказания об Индийском царстве» и, возможно, со многими другими крестами, выступающими в сходных ситуациях.

Стилизация Повести в духе средневекового произведения приводит к усложнению ее смысловой структуры и расширению интертекстуального поля. Параллельное чтение Повести Иванова и древнерусского «Сказания о Мамаевом побоище» позволяет не только лучше понять замысел Иванова, но и распознать в памятнике древнерусской литературы такие потенциальные смыслы, которые проявляются в средневековом тексте только по прошествии нескольких столетий, в новой исторической ситуации.

### 3.3. ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗОВ «ПОСЛАНИЯ ПРЕСВИТЕРА ИОАННА» И «СКАЗАНИЯ ОБ ИНДИЙСКОМ ЦАРСТВЕ»

Пятая книга Повести озаглавлена «Послание Иоанна Пресвитера»<sup>45</sup>, что недвусмысленно указывает на источник, которым пользовался Вяч. Иванов. Это средневековое «Послание пресвитера Иоанна», появившееся в Европе в середине XII века и адресованное византийскому императору Мануилу Комнину (правил с 1143 по 1180 г.). Первоначально «Послание пресвитера Иоанна» имело небольшой объем, но впоследствии к нему стали делать дополнения, заимствованные из «Послания Александра Македонского Аристотелю о чудесах Индии», повестей об Александре Македонском, различных естественнонаучных энциклопедий и других источников. «Послание пресвитера Иоанна» было чрезвычайно популярным и породило множество подражаний; наиболее раннее из них, «Послание клирика Елисея», существовало уже в 1196 году. В настоящее время известно около 160 списков латинской версии «Послания», а также многочисленные переводы на старофранцузский и аквитанский языки (Горелов 2004: 8–11).

Наиболее авторитетное издание латинских текстов «Послания пресвитера Иоанна» было подготовлено Фридрихом Царнке на основе сравнительного рассмотрения 97 рукописей памятника (Zarncke 1879–1883). Кроме этого, Фр. Царнке включил в свое издание ряд средневековых сочинений, в которых развивалось, дополнялось и перерабатывалось «Послание пресвитера Иоанна»: «Послание из папской курии», «История клирика Елисея», «Итинерарий Иоанна де Хесе, пресвитера Маастрихского Диоцеза», «Великолепный трактат о расположении царств и островов в Индии».

Считается, что «Послание пресвитера Иоанна» возникло на греческой почве, однако сохранилось только в западно-

<sup>45</sup> Так озаглавлена книга в беловом автографе (Фетисенко 2008: 284). В черновом автографе Повести книга имела название «Послание Иоанна Пресвитера Владарю царю тайное». Под таким названием книга и была опубликована в 1-м томе брюссельского собрания сочинений Иванова. Далее мы будем придерживаться названия белового автографа.

европейских и славянских списках. Славянский перевод выполнен ориентировочно в XIII или XIV в. и основан на латинской версии, причем сделан не с первоначальной, а со вторичной, интерполированной редакции (Истрин 1893: 20; Бобров 2008: 264).

Славянский перевод, известный как «Сказание об Индийском (Индийском) царстве», имеет две редакции. Первая редакция сохранилась во фрагментах в составе так называемой Хронографической Александрии второй редакции, в одном сербском списке «Сказания» и в Погодинском списке начала XVII в. (Сперанский 1930: 457–464; Бобров 2008: 265–266). Большинство имеющихся списков относятся ко второй редакции; наиболее ранние — ко второй половине XV века (Прохоров 1987: 410–411; Бобров 2008: 264–266).

Древнерусские списки «Сказания об Индийском царстве» издавали Н.И. Баталин (1878), А.Н. Веселовский (1884), В.М. Истрин (1893), М.Н. Сперанский (1930) и др. В частности, Н.И. Баталин опубликовал список «Сказания» XVII в. (РГБ, собр. Ундольского, № 632, л. 289–299) (Баталин 1876: 120–124), А.Н. Веселовский — список из сборника монаха Кирилло-Белозерского монастыря Ефросина (РНБ, Кирилло-Белозерское собрание, № 11/1088, лл. 198–204<sup>46</sup>) (Веселовский 1884: 251–254)<sup>47</sup>, В.М. Истрин — список конца XV — начала XVI в. (РГБ, Волоколамское собр. Московской Духовной академии, № 309 (667), лл. 1–7) (Истрин 1893: 71–73), М.Н. Сперанский — список начала XVII в. (РНБ, собр. М.П. Погодина, № 1612, л. 87 об.–96).

Количество известных списков «Сказания» возрастало с течением времени: если В.М. Истрин в 1893 г. использовал 9 списков, то М.Н. Сперанский в 1930 г. учитывал их уже более 40 (Сперанский 1930: 369–370)<sup>48</sup>. Наиболее авторитетные

<sup>46</sup> Сборник датируется 1470–1490-ми гг. (Каган и др. 1980: 136).

<sup>47</sup> Список Ефросина, опубликованный А.Н. Веселовским и, вероятно, известный Вяч. Иванову, цитируется нами по современной публикации, подготовленной Г.М. Прохоровым (БЛДР 1997/5: 396–401). Об особенностях этого списка и общем интересе Ефросина к индийской теме см. в статье: (Бобров 2008).

<sup>48</sup> И.И. Брунициене и А.Г. Бобров указывают дополнительно три списка «Сказания», хранящихся в Древлехранилище Пушкинского Дома (Брунициене 1990; Бобров 2008: 266, прим. 12).



исследования памятника были выполнены В.М. Истриным (1893) и М.Н. Сперанским (1930), которые активно привлекали издание Фр. Царнке, систематически сопоставляя древнерусские тексты с латинскими.

Вяч. Иванов мог пользоваться как латинскими текстами «Послания пресвитера Иоанна», опубликованными Фр. Царнке, так и древнерусскими текстами «Сказания об Индийском царстве», опубликованными А.Н. Веселовским, В.М. Истриным и М.Н. Сперанским. Впрочем, у Иванова могли быть и какие-то другие источники, причем не только латинские и древнерусские, но и на других языках. Сказать что-нибудь более определенное пока затруднительно, поскольку тексты «Послания пресвитера Иоанна» и «Сказания об Индийском царстве», во-первых, имеют мозаичный характер, что препятствует их систематическому сопоставлению с Повестью Вяч. Иванова, во-вторых, большинство конкретных деталей, характеризующих Индию пресвитера Иоанна, в древнерусских и в латинских текстах совпадают, в-третьих, Индия в данных сочинениях описывается во многом так же, как в других средневековых текстах (в частности, в цикле сочинений об Александре Македонском). Поэтому трудно с уверенностью говорить о том, что та или иная деталь Повести восходит именно к «Посланию пресвитера Иоанна» или «Сказанию об Индийском царстве», а не к какому-нибудь другому сочинению поздней античности или средневековья.

По сообщению О.Л. Фетисенко, в начале одной из ранних редакций «Послания Иоанна Пресвитера» автор послания был назван «попом Иваном», как это характерно для древнерусских версий «Сказания об Индийском царстве»<sup>49</sup>, а само послание охарактеризовано как перевод с греческого языка:

1. Писаль Владарю Попъ Ивань (съ греческаго словеса его прелагаемь): «Богу во святей единосущней и нераздельней и светоначальной и животворящей Троице слава.

2. Иоаннь Пресвитель державному Владарю радоватися».

(Фетисенко 2008: 281)

<sup>49</sup> См., например, в списке из собр. М.П. Погодина: «Аз, *поп Иван* индейския земли, утре емь поп, а по обедях емь царь, а силен емь с богом и святою Богородицею, царь емь над всьми цари» (Сперанский 1930: 457; нач. XVII в.). См. также: (Титаренко 2010: 356).

В последующих версиях указание на перевод с греческого было снято, но эта деталь характеризует движение творческого замысла Вяч. Иванова.

Исследователи Повести  
о «Послании Иоанна Пресвитера»

5-я книга Повести уже становилась предметом научного исследования. Т. Венцлова рассмотрел ее в духе своего общего взгляда на Повесть как неомифологическое произведение (Венцлова 1988: 36–38). Виктор Террас интерпретировал основные символы «Послания» (Terras 1988). Антонина Грек рассмотрела его архаическую лексику (Грек 2001). Ряд интересных соображений о «Послании» высказала С.Д. Титаренко (Титаренко 2011: 354–363).

С.С. Аверинцев отмечал: «Как известно, овечья легендами христианское царство в Индии, будто бы управляемое царем-священником Иоанном (в котором снято противоречие между властелином и мистиком, т. е., по Иванову, между миром Владаря и миром Светомира), было в Средние Века любимейшим локусом теократической утопии... <...> Этот текст заставляет вспомнить, конечно, и Китеж, и Беловодье, и прочие неведомые земли, поиски которых связывались для русской традиции юродивого странничества с исканием утраченной гармонии» (Аверинцев 2002а:118–119).

Для понимания «Послания» важны также соображения Т. Венцловы: «Иванов меняет краткое средневековое сказание до неузнаваемости. Апокрифическое послание Иоанна к византийскому императору Мануилу, послужившее моделью для ивановского текста, сводится к описанию диких земель экзотической земли и гиперболическим картинам Иоаннова могущества. В „Повести о Светомире царевича“ из него отбираются сравнительно немногие мотивы — например, „река Едем“ (у Иванова это „Фисон река“, 357, ср. Быт. 2, 11–12) или почивающие в царстве Иоанна мощи апостола Фомы, просветителя Индии (351, 359). Обработка сказания — как и вообще обработка мифо-легендарного материала в повести — ведется одновременно в двух как

бы взаимоисключающих направлениях: назовем эти направления историзацией и теологизацией. С одной стороны, царство Иоанна вплетается в конкретные исторические контексты (хотя и не приуроченные к одной эпохе). Оно, по словам самого Пресвитера, отделилось от Византии „прежде распри с Римом первым“ (353); Иоанн дал отпор „Чингисхану непобедимому“ и заключил „равночестную мировщину“ с Великим Моголом (353); сам он происходит из рода кшатриев (362); в царстве обретаются „гимнософисты, сиречь нагомудрецы“ (353), огнепоклонники (354), „Сакимуния и Конфуция последователи, и Корана начетчики, и манданы, и манихеи, и гностики, и офиты, и еретики, и иные духовными омраченные бельмами“ (361). С другой стороны, это царство превращено в некую теологическую утопию. Это как бы государство, совпавшее с церковью, прообраз экуменической церкви — тела Христова, пребывающей „в единении соборном и строе согласием“ (357). Оно соотнесено с мифологическими образами рая как сада (356) и рая как города (359–360). Одновременно оно сходствует и с Платоновым государством (тема состязаний и музыкальных игр, 357), и с Телемской обителью; оно ориентировано на всю многовековую утопическую традицию (вплоть до коммунистической идеи общего достояния, взятой в ее гуманном и онтологически позитивном аспекте, 358). Всем царством незримо правит Иоанн Богослов, символизирующий эзотерическую сторону христианства (Иоанн Пресвитер есть, в сущности, его ипостась): здесь использовано — как и в „Трех разговорах“ Владимира Соловьева — древнехристианское представление о том, что он не умер, основанное на известном евангельском тексте (Иоан. 21, 22–23)» (Венцова 1988: 36–38).

С.Д. Титаренко связывает содержание 5-й книги Повести с сюжетами поисков Грааля и невидимого града. По мнению С.Д. Титаренко, «Послание Иоанна Пресвитера» как часть Повести «имеет сложную литературную традицию и является не просто стилизованным переложением средневековых „Посланий из вымышленного царства“ в духе „*Epistola Presbyter Johanis*“, известных также в связи с сюжетами о поисках св. Грааля по произведениям Вольфрама фон Эшенбаха, Кретьена де Труа, И.В. Гете, религиозных

поучений, распространенных в Древней Руси, или описаний Святой Земли, но и своего рода откровением» (Титаренко 2010: 355). С.Д. Титаренко предложила свою версию мифологического продолжения Повести и проанализировала иконографические сюжеты, описания которых искусно вплетены в действие Повести.

### ИНТЕРЕС Вяч. ИВАНОВА К ИНДИИ

Хотя «Послание пресвитера Иоанна» представляет собой литературный памятник европейского Средневековья, обращение к этому тексту может быть поставлено в связь с интересом поэта к самой Индии и ее литературному наследию. Недавно эта тема исчерпывающим образом рассмотрена в статье Г.М. Бонгард-Левина «Индия и индологи в жизни и творчестве Вяч. Иванова» (2008), на которую мы и будем опираться при освещении данной темы.

На историко-филологическом факультете Московского университета, куда Вяч. Иванов поступил в сентябре 1884 г., существовала кафедра сравнительного языкознания и санскритского языка. В годы учебы Вяч. Иванова санскрит преподавали известные ученые, будущие академики Вс.Ф. Миллер и Ф.Ф. Фортунатов, но у кого из них студент Вяч. Иванов учился, точно неизвестно.

В 1902 г. поэт занимался санскритом в Женеве у Ф. де Соссюра. В своем письме к А.В. Гольштейну от 28 ноября 1902 г. Л.Д. Зиновьева-Аннибал сообщала, что Вяч. Иванов «работает хорошо и разнообразно. В университете здесь знаменитый санскритолог <Ф. де Соссюр>, и Вяч.<слав> исполнил то, к чему давно его нудило: изучает санскрит. Ему это необходимо почти, если не совсем даже как для научных изучений в области истории религий, так и даже для поэтического творчества, которое близко соприкасается с ученым» (цит. по: Бонгард-Левин 2008: 204).

О том же Иванов сообщал Гревсу в письме от 31 октября / 13 ноября 1902 г.: «Я занимаюсь санскритом у проф. F. de Saussure, который ведет нас — своих двух слушателей — со школьной взыскательностью. Пожалуйста, не обвиняйте меня в дилетантизме! Хотя интерес к санскриту и Индии принадле-

жит к моим старинным умственным вожделениям, все же я бы не обратился к этим новым занятиям, если бы они не имели тесной связи с занимающими меня вопросами религиозно-исторического характера» (Гревс — Иванов 2006: 251).

Особый интерес к религиозной жизни Индии обусловлен научными занятиями Вяч. Иванова. В частности, заключительная глава его книги «Дионис и прадионисийство» включает параграф «Дионис и Индия» (Иванов 1984: 273–275).

В бакинском период своей жизни Иванов продолжил занятия санскритом; сохранились две тетради его записей, которые включают, в частности, текстовый разбор и русский перевод одного из рассказов «Панчатантры» и начала сказания «Наль и Дамаянти», а также текстовый разбор и латинский перевод 1-й главы этого сказания (Бонгард-Левин 2008: 209).

В 1934–1935 гг. Вяч. Иванов по просьбе его дочери композитора Л.В. Ивановой начал писать либретто оперы «Наль и Дамаянти» на итальянском языке (Бонгард-Левин 2008: 210–212).

#### «Послание Иоанна Пресвитера» Вяч. Иванова И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ТЕКСТЫ О ПРЕСВИТЕРЕ ИОАННЕ

В 5-й книге Повести действие переносится из славянской державы Владаря в Белую Индию пресвитера Иоанна, которая находится где-то между Индией и Китаем (IV,8,9).

Впервые царство пресвитера Иоанна упоминается в словах Радивоя, который рассказывает Владарю о своих планах: «В Индею, глаголемую Белую, к Попу Ивану в гости меня тянет, разумения духовного там понабраться...» (IV,4,9–10). Интересно, что имя царя приведено здесь в славянской форме (*Иван*, а не *Иоанн*), а название страны — в форме «Индея».

Из последующего выясняется, что в стране Владаря довольно много знали о царстве пресвитера Иоанна и имели правильное представление о его местонахождении:

9 Был же оный Иоанн Пресвитер всей вселенной диво, владыка могучий великого царства христианского за пустынями непроходимыми, промеж индийских колдунов и драконов китайских.

10 И много предивного повествовали о царстве том: не умолкала молва хвалебная о властителя благочестии, и о советников его богомудрии, и о народа житии богоугодном и преизобильном, и о баснословных страны той чудесах.

(IV,8,8–9)

5-я книга Повести отличается от предыдущих книг повышенной условностью и экзотичностью, а также особой архаичностью языка повествования. В «Послании Иоанна Пресвитера» вообще нет ни славянской страны, ни героев первых четырех книг Повести. В то же время 5-я книга играет роль своеобразного смыслового ключа по отношению к другим книгам. Здесь проясняется происхождение основных мифов Повести — о св. Егории, Богородице и чудесной стреле.

Первая часть «Послания» (главы 1–9) посвящена описанию царства пресвитера Иоанна. Во второй части (главы 10, 12–16) пресвитер Иоанн рассказывает о своей жизни, о встрече с царевной Параскевой и посвящении в сан пресвитера. В повествование пресвитера Иоанна в свою очередь интерполирован эзотерический миф о Божьей Матери, апостоле Иоанне и св. Георгии Победоносце. Таким образом, со средневековым «Посланием пресвитера Иоанна» соотносится главным образом первая часть «Послания», а вторая представляет собой в целом самостоятельное произведение (за исключением отдельных фрагментов главы 14-й, в которых описывается храм Иоанна Богослова и посвящение Иоанна пресвитера).

Условный автор послания и соответственно его главный герой и у Иванова, и в цикле средневековых произведений один и тот же — пресвитер Иоанн, который является одновременно индийским царем и священником-христианином.

Место действия в обоих случаях — вымышленное государство, которое расположено где-то в Индии и со всех сторон окружено язычниками, но при этом сохраняет христианскую веру. Это царство представляет собой природный заповедник, поражающий богатством и разнообразием животного и растительного мира.

Жанровая форма текста «послание» предполагает обращение к некоему адресату. В средневековом «Послании пресвитера Иоанна» это византийский император Мануил Комнин, а в Повести Вяч. Иванова — вымышленный славянский князь Владарь.

Многие мотивы Повести, восходящие к сочинениям о пресвитере Иоанне, имеют параллели и в латинских текстах «Послания пресвитера Иоанна» и примыкающих к нему сочинений, и в древнерусских текстах «Сказания об Индийском царстве». Тем не менее в Повести есть и такие мотивы, которые встречаются в латинских текстах, однако, кажется, отсутствуют в древнерусских. Например, в Повести говорится об использовании оникса при строительстве и о чудесных свойствах этого камня: «А двор, в окружении столпов порфирных, прилежит дворцу моему, созиждённому из камня оникса; и сила камня того укрепляет мышцы и бодрит дух состязающихся» (V,9,6). Этот фрагмент имеет соответствие в латинском тексте «Послания пресвитера Иоанна»: «Перед дворцом нашим расположена некая площадь, где вершится справедливый суд и проходят поединки. Настил там из оникса, и стены также отделаны ониксом, дабы от твердости камня укреплялся дух сражающихся» (Послания 2004: 32–33; пер. Н. Горелова; см. также с. 83). В древнерусских текстах упоминаний камня оникса нам не встретилось.

Имеющиеся в Повести описания башни-маяка также имеют аналогии в цикле западных средневековых произведений о пресвитере Иоанне, однако в древнерусских текстах соответствующие фрагменты, кажется, отсутствуют.

Впрочем, можно привести и обратный пример. В Повести есть описание озера в срединной земле царства пресвитера Иоанна:

1 Перед скалоу и храмом столпным синее озеро плещется, парусами пестримо; и столь велик разлив его, что градов об-он-пол око не видит, токмо окаем снежный горбов горных. <...>

5 Где пространнее ширится озеро, морю подобно, остров уединенный красуется древесами широкосенными и зданий многостолпных блистанием над зеркалом водным.

6 Отдан тот остров богомудрия наставникам, священно-монахам и ученикам, послушникам, без пострига блюдушых устав иноческий.

(V,9,1,5–6)

Похожее описание имеется в тексте «Сказания об Индийском царстве» нач. XVIII в., процитированном М.Н. Сперанским: «А сквозе двора моего идут реки многи и болота и озера. А по среди моего двора озеро возведено высоко на многих столпех, и в том озере рыбы сладки, нест нигде таких, а вокруг озера того стоят на берегу мнози лавры святыя, и в тех лаврах живут святии отцы и молят за мя Бога и за весь мир христианский» (Сперанский 1930: 391). В западных текстах такой фрагмент нам не встретился, хотя упоминания об озерах в царстве пресвитера Иоанна там тоже имеются.

ПОВЕСТЬ ВЯЧ. ИВАНОВА И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ТЕКСТЫ  
«ПОСЛАНИЯ ПРЕСВИТЕРА ИОАННА»  
И «СКАЗАНИЯ ОБ ИНДИЙСКОМ ЦАРСТВЕ»

В Повести использованы многие мотивы, рисующие экзотический мир Белой Индии и окружающих ее земель: подземная река, которая вытекает из рая и несет драгоценные камни, песчаное море, амазонки, люди с песьей головой, одноглазые циклопы, пигмеи, за которыми охотятся птицы, и т. д. Все эти мотивы встречаются в «Послании пресвитера Иоанна» и других текстах Иоаннова цикла. При этом, однако, нужно учитывать, что речь идет о таких общих местах, которые в целом характерны для описаний Индии и других далеких земель и встречаются во многих античных и средневековых произведениях (в частности, в сочинениях о походах Александра Македонского), а не только в «Послании пресвитера Иоанна».

В некоторых случаях Иванов прибегает к объединению разных мотивов и их переосмыслению. Например, в Повести фигурируют белые животные, характерные для Белой Индии: «Ловит народ душегубителей и заводит в дебри и пропасти земли, белу волку (молвят людие), лжам судии, во снедь, и единорогом белым, целомудрия стра-



жем, на прободение, и грифом белым, огня ревнителем, на поклевание» (V,2,9). В другом месте пресвитер Иоанн сообщает Владарю, что 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 смертию умрети» (V,7,13).

В обоих случаях, рассказывая о белом волке, пресвитер Иоанн ссылается на народную молву и как бы снимает с себя ответственность за эти сведения. Образ белого волка известен в фольклоре разных народов. В восточнославянских источниках белый волк играет роль главного волка в стае, «князя» или «царя» волков. В белорусской сказке охотник встречает в лесу «сивого старичка», распоряжающегося волками, среди которых есть «белый царик»: «Тэй белый царик, кали тронить чилавека, то и уси на яго: а не тронить, то водин ня тронить» (Добровольский 1891: 137–138; Малицкий 1915: 164). В сказке «Напуганные медведи и волки» из сборника А.Н. Афанасьева описывается, как «идут семь волков серых, восьмой белый»; к нему обращается кот «мурлышко»: «Ахти, белый волк, над волками князь!» (Афанасьев 1984/1: 58, № 45). Белый волк-оборотень изображен в балладе А.К. Толстого «Волки» (1856): «Семь волков идут смело. / Впереди их идет / Волк осьмой, шерсти белой...»; этот волк после того, как его убили и он вернулся в человеческий образ, оказался седой старухой (Толстой А.К. 1984/1: 112).

Образ белого волка в текстах Иоаннова цикла нам не встретился, однако в Индии пресвитера Иоанна фигурирует целый ряд белых животных, например: «В стране нашей рождаются и обитают слоны, верблюды двугорбые и одногорбые, гиппопотамы, крокодилы, метагалинарии, жирафы, финзерты, пантеры, дикие ослы, *львы белые* и червонные, *белые медведи*, *белые дрозды*, немые цикады, грифоны, тигры, ламии, гиены...» (Послания 2004: 18; пер. Н. Горелова). В «Великолепном трактате о расположении царств и островов в Индии» сообщается о том, что царь одной из провинций Индии всегда ездит на белом слоне (там же: 119). В соответствии с этим на белом слоне ездит на войну и пресвитер Иоанн в Повести Иванова (V,2,5).

В «Послании пресвитера Иоанна» говорится о том, что его подданными являются 72 царя; ему служат 72 области и лишь немногие из них христианские (Послания 2004: 18). В «Итинерарии Иоанна де Хесе» приводятся другие числа: «И в его <пресвитера Иоанна> землях правят восемнадцать королей, из них одиннадцать — христиане, а прочие семь — нехристиане» (там же: 100). При описании своих трапез пресвитер Иоанн сообщает: «Каждый день по правую руку от нас вкушают двенадцать архиепископов, по левую — двадцать епископов...» (там же: 37; пер. Н. Горелова)<sup>50</sup>. Число 12, конечно, соотносится с количеством апостолов. Это видно, в частности, из сообщения «Истории клирика Елисея»: «Когда царь куда-либо выезжает или отправляется на войну, то впереди себя в честь двенадцати апостолов он велит нести двенадцать золотых распятий» (там же: 84–85; пер. Н. Горелова). Та же символика в «Итинерарии Иоанна де Хесе»: «За городом расположены двенадцать обителей, которые приказал построить святой Фома в честь Христа и двенадцати апостолов» (там же: 100; пер. Н. Горелова).

В Повести Вяч. Иванова акцент сделан на сакральных числах 3 и 12: пресвитеру «послушествуют» 12 «христолюбивых царей», трое находятся в метрополии и являются его советниками, а прочие девять поставлены царями над тремя другими частями государства, по трое в каждой части (V,1,7). Кроме этого, под властью пресвитера Иоанна находятся и «господари язычествующие», однако точное их количество не названо (V,1,8).

В Повести Вяч. Иванова во внешней части Белой Индии водятся змеи, а в «срединной» земле они отсутствуют<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Ср. в версии Ефросина: «А обѣдают со мною на трапезѣ по вся дни 12 патриархов, 10 царей, 12 митрополитов, 45 протопоповъ, 300 поповъ, 100 диаконов, 50 пѣвцевъ, 900 крилосников, 365 игуменов, 300 князей; а во зборной моей церкви служатъ 300 игуменовъ да 65, да 50 попов, да 30 диаконов, и обѣдают со мною; а столничают у мене и чаши подають 14 царей да 40 королей, да 300 боярь; а поварню мою вѣдают два царя да два короля опроче боярь и слугъ» (БЛДР 1997/5: 400).

<sup>51</sup> Ср. в «Сказании о Индейском царстве» в списке Ефросина: «А нѣтъ в моей земли ни ужа, ни жабы, ни змеи, а хотя и воидеть, ту и умереть» (БЛДР 1997/5: 396; 2-я пол XV в.).

Табл. 7. Ситуация со змеями в Белой Индии

«Повесть о Светомире царевиче» (V,4,8)	«Повесть о Светомире царевиче» (V,6,1)
<p>Но дабы памятовал человек о мече пламеннем, Едема врата стерегущем, и в сем саду услад бегати имать и пестрохвоста лютого, и ящера, в иле спяща, и змия-удава, и жал смертоносных, и вихремошных воздушных хищников.</p>	<p>Ущедрена есть свыше земля, юже срединную именуем, пред всеми частями царства. Свидетельство же тому: не лютуют в ней звери дивии, не жалят гады ядовитые, ни лихо зелие не растет.</p>

Аналогичным образом в средневековом «Послании пресвитера Иоанна» также фигурируют разные земли, противопоставленные по признаку наличия/отсутствия змей.

Табл. 8. Ситуация со змеями в царстве пресвитера Иоанна

«Послание пресвитера Иоанна»	«Послание пресвитера Иоанна»
<p>24. В другой провинции выращивается и собирается весь перец на свете, который меняют на хлеб, кожу и ткани. 25. В области этой произрастает множество деревьев, и она изобилует змеями. (Послания 2004: 21; пер. Н. Горелова)</p>	<p>21. В стране нашей мед течет и молоко изобилует. В одной из областей наших никакая отравы не причиняет вреда и не квачет крикливая лягушка, не водятся там скорпионы и не ползают по траве змеи. (Послания 2004: 21; пер. Н. Горелова)</p>

Целый ряд мотивов введен Ивановым в текст послания дополнительно и отсутствует в средневековых сочинениях о пресвитере Иоанне. Это сообщения о том, что Белая Индия является «отраслью» Константина града, дала отпор Чингис-хану и заключила мир с Великим Моголом, об огнепоклонниках, о превращении в волка изгоя-преступника, об Атлантиде, о богоугодном труде, о поощрении занятий спортом и искусством, о переходе через поток Фисон,

о коллективном сельском труде, о службе в подземной церкви, описание соборной церкви, озера и острова на нем, на котором находится что-то вроде университета для любителей мудрости, как христиан, так и неверных. Уже из этого перечня видно, что Иванов воспользовался формой «Послания пресвитера Иоанна», чтобы наполнить ее глубоким и разнообразным содержанием, превратив описание экзотического царства на Востоке в описание идеальной страны мистических прозрений и гармонического развития человеческой личности.

В 8-й главе 5-й книги при описании соборной церкви Иванов использует мотивы, которые могли быть навеяны мотивами «Послания пресвитера Иоанна» и других произведений Иоаннова цикла, но подверглись такой кардинальной обработке, что узнать в них первоисточник довольно сложно. Лествичный храм в столице Белой Индии соединяет в себе характеристики башни и маяка: «Неподалеку, среди садов моих на скале, белеет башня истончена из кости слоновья, высотой ступеней ста сорока семи, и как маяк сияет верным издалека» (V,9,17). Подобные строения, согласно «Итинерарию Иоанна де Хесе, пресвитера Маастрихтского Диоцеза», имелись и в царстве пресвитера Иоанна: «В том же самом городе рядом с берегом моря стоит красивейшая башня удивительной высоты, на которую ночью поднимаются астрономы и ученые, чтобы узнавать будущее, а днем владыка города и знатные мужи держат там совет. И на вершине этой башни построены пять башенок из драгоценных камней и золота, и средняя возвышается над четырьмя остальными, и на ней горит свеча и пылающие камни, так что корабли, издалека заметив этот свет, направляются к городу» (Послания 2004: 94; пер. Н. Горелова; см. также с. 103).

В нескольких случаях в Повести Вяч. Иванова пресвитер Иоанн высказывает мнения, которые отличаются от сообщений средневековых источников. Например, в Повести индийские «нагомудрецы» характеризуются весьма негативно: «Перелазит заставу горную и к нам прибудитися ищет исчадие неприязненное: гимнософисты, сиречь нагомудрецы, рекомые, бесстыдства и безначалия и безнадеждия учителя...» (V,2,7). Такая оценка не соответствует мнению

средневековых авторов, которые, как правило, отзывались о «нагомудрецах» вполне позитивно (Послания 2004: 73)<sup>52</sup>.

### Апостолы Фома и Иоанн Богослов

В Белой Индии пресвитера Иоанна тайно пребывает сам Иоанн Богослов (см. выше, с. 144–147). Во время своего посвящения пресвитер видит его и даже ощущает касание его рук, но все это дано скорее намеком:

10 И преступихом праг камня белаго и внидохом во мрак пещерный; и на мгновение ока оглядехся в церкви круглыя и светлыя, но абие сомкнув очи и на колени в молитве упав, восхищен бых в духе камо не вем. Памятую токмо яко перста мироточива касание и руку крапильну на плечи моя и на главу мою нисхождение. <...>

11 И возвратихомся запечатленных седмь; последи же и самого любви апостола лицезрети удостоин бых в отсиянии некоем славы его.

(V,14,10, 12)

Ни в «Послании пресвитера Иоанна», ни в других текстах Иоаннова цикла имя Иоанна Богослова вообще не фигурирует, зато в них рассказывается о том, что в царстве пресвитера Иоанна пребывает нетленным тело апостола Фомы. Приведем обширный фрагмент из «Итинерария Иоанна де Хесе, пресвитера Маастрихского Диоцеза»:

В день святого Фомы прибывает пресвитер Иоанн вместе со своими патриархами, архиепископами и прочими прелатами, чтобы совершить богослужение. Многократно поют мессу перед тем, как начинается праздничная месса, к песнопению которой приуготовляется патриарх. И когда он доходит до канона, то лицо апостола открывается так, чтобы его все могли видеть; и пока тело святого апостола Фомы находится на возвышении, его лицо открывают трижды. В первый раз

<sup>52</sup> Подробно об отношении к «нагомудрецам» в древнерусских и западных средневековых текстах см. в кн.: (Шохин 1988).

оно предстает бледным, словно лицо умершего. Во второй раз — белое, как у человека живого. В третий раз — румяное, словно роза. Патриарх освящает в великом изобилии святые дары, дабы причастить верующих, и когда месса заканчивается, пресвитер Иоанн, архиепископы и прочие церковные прелаты вместе со всем христианским людом благочестиво опускаются на колени и, смиренно склонившись, подходят, чтобы принять Святые Дары из рук апостола. Патриарх прислуживает и вкладывает Святые Дары в руку апостола, который достойных награждает и отвергает недостойных. Рука апостола слегка приподнята и прикрыта, и из почтения двое архиепископов поддерживают апостольскую руку под локоть, однако они не водят ею. Тело апостола цело и нетленно, волосы, и борода, и одежды его такие, какими были при жизни. Он облачен в драгоценнейшие ткани. А также Тело Господне для этого таинства подносят два архиепископа, держащие ясли под рукою апостольской. А два других архиепископа держат драгоценнейшую салфетку. В то время когда я, Иоанн де Хесе, был там, я видел, как рука апостола отказала в причастии трем людям. И после того как они с горькими рыданиями совершили покаяние, а все за них единодушно помолились, они все же смогли получить Святые Дары из рук апостола. Там свершаются многие чудеса и являются многочисленные знамения; прокаженные очищаются, слепые вновь начинают видеть, излечиваются все недуги. По завершении же второй вечерни пресвитер Иоанн и прочие прелаты кладут тело святого апостола на его место — в большой драгоценный саркофаг, сделанный из золота и драгоценных камней и находящийся в башне позади церкви на прекрасных хорах, где он висит весьма высоко на четырех золотых цепях, и, сделав это, запечатывают башню крепким воском и белилами, и не открывают иначе, как по прошествии целого года, в ночное бдение перед праздником святого Фомы.

(Послания 2004: 101–102; пер. Н. Горелова;  
см. также с. 53–54)

В этом описании обращают на себя внимание три детали.

Во-первых, апостол Фома и не жив, и не умер, то есть находится в таком же состоянии, в каком находился Лазарь во время своего летаргического сна.

Во-вторых, паломники в землю пресвитера Иоанна получают причастие из рук апостола Фомы. Данный ритуал напоминает то посвящение, через которое проходит будущий пресвитер Иоанн, когда видит апостола Иоанна и ощущает касание его руки. Можно заметить, что апостол Иоанн, пребывающий в Белой Индии, частично соответствует апостолу Фоме, пребывающему в царстве пресвитера Иоанна.

В-третьих, причастие из рук апостола Фомы получают только праведники, а грешников он отвергает. Эта ситуация также имеет аналог в Повести: попытка грешников перейти через реку Фисон заканчивается неудачей. Таким образом, Иванов использует тот же мотив испытания и наказания грешников, хотя и приурочивает его к другой ситуации.

#### РЕКА ФИСОН

«Срединная» земля отделяется от других земель Иоаннова царства волшебным потоком, носящим библейское название Фисон. Описанию этого потока уделена почти вся 6-я глава «Послания Иоанна Пресвитера»:

5 Ведется от пращуров имя потоку Фисон; бе же Фисон река, из сада Едемска текуща в страну, златом и бдолахом и ониксом изобильну.

6 Мнят убо: и доднесь струи едемстия, под землю ушедшия по изгнании Адамове, сквозь расселины коры каменная в онем русле дышут.

7 И в подкрепление приводят тако мнящи злата и каменья самоцветна добычу, в песце русла среброзарнем ископаему. Творят же то послушание старцы наши, дыхание прекращати обыкши в умном делании.

8 Аще ли кий злочестивый на дно снидет хищения ради, изметает его на сходище ветр бурный захохотася.

9 Но и в брод преити поток ветренный не вси могут: проницает бо, подобно некоему огню тонку, весь состав человека и всякую в нем изжигает немощь и нечисть, даже до испепеления плоти растленныя.

10 И стекается множество к лествицам широким, из камня асвеста, рекше вапна, созижденным, низводящим ко броду; и видят овии, идеже броду быти, синину прозрачну, овии облак багрян, овии нить яропламенну. Обаче сон и мара суть, елика видят, не иматъ бо зрака поток воздушный.

11 И простию сердцем, осенившись крестным знамением, небоязненно одеяни погружаются даже до выи в быстрину безвидну и веселыми ногами на он пол пребродят.

12 Инии же, грехи воспомянувшы многия, не дерзают, и смиренне прочь отходят говения ради и покаения; по мале же времени, устроивши душу, с миром возвращаются и, бодро ступаючи, на брег радощами восходят.

13 Иных же не пускает бес ко сходищу, страшением пужает и яростию обуевает, и трясет, и корчит, и биет о ступени каменные; и тии измождени ближними уносими бывают.

(V,6,5–13)

Река Фисон в Библии одна из четырех рек, вытекающих из рая: «Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс. Имя второй реки Гихон [Геон]: она обтекает всю землю Куш. Имя третьей реки Хиддекель [Тигр]: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат» (Быт 2: 10–14). В последующей традиции реку Фисон начали отождествлять с Гангом (Гангия, Гангыс и т. д.). Например, в «Наставлении Палладия» сообщается: «Река, называемая Гангом, и есть та самая, которую Святое Писание именует Фисон, и она одна из четырех рек, текущих из Рая» (Послания 2004: 70). По сведениям Косьмы Индикоплова, Фисон это индийская река, которую называют то Индом, то Гангом (Редин 1916: 41,120; Шохин 1988: 195).

В «Послании пресвитера Иоанна» также описывается река, которая вытекает из рая и выносит оттуда драгоценные камни: «Через одну из провинций наших, там, где живут язычники, течет река под названием Инд. Эта река берет начало в Раю и излучинами своими охватывает всю эту область. Там обнаруживают самородные камни, изумруды, сапфиры, карбункулы, топазы, хризолиты, оник-



сы, бериллы, аметисты, сардониксы и множество самоцветов» (Послания 2004: 21; пер. Н. Горелова; см. также с. 52, 100, 108, 119)<sup>53</sup>.

В «Послании» говорится также о подземном потоке: «Рядом с пустыней среди необитаемых гор течет под землю некий поток, доступ к нему открывается не иначе как совсем неожиданно. Так, он внезапно появляется в каком-либо месте на поверхности, и если кто-нибудь окажется там в это время и сможет в него войти и спешно выйти, дабы не сомкнулась земля, то почерпнет им из источника драгоценные камни и самоцветы, ибо песок и гравий в такой реке — драгоценные камни и самоцветы» (Послания 2004: 26; пер. Н. Горелова)<sup>54</sup>.

В то же время некоторые черты реки Фисон ивановской Повести принципиально отличают ее от тех рек, о которых рассказывают средневековые тексты «Послания пресвитера Иоанна»: во-первых, она обтекает царство пресвитера Иоанна в виде замкнутого круга, тем самым превращая его в остров; во-вторых, вместо воды в ней струится «премирное веяние»; в-третьих, переход через этот поток возможен только для праведников и становится тяжелым испытанием для грешников, то есть сам переход реки представляет собой часть ритуального посвящения.

Некоторую аналогию к описанию реки Фисон как замкнутого кругового потока и «срединной» земли как острова

<sup>53</sup> Ср. в «Сказании о Индейском царстве» по списку Ефросина: «А посреди моего царства идет рѣка Едемъ из рая, в той рѣцѣ емлют драгий камень акинф и самфиръ, и памфиръ, и измарагдъ, сардикъ и аспидъ, тверд же и аки уголь горящъ» (БЛДР 1997/5: 396; 2-я пол XV в.).

<sup>54</sup> Ср. описание чудесной реки в списке Ефросина: «Близ тоя рѣкы едино днище есть горы пусты высокы, ихже верха челоуѣку не мощно дозрѣти, и с тѣх горъ течеть рѣка под землю невелика; но во едино время разступается земля над рѣкою тою, и кто узрѣвъ да борзо воскочит в рѣку ту, того ради да бы ся о немъ земля не сосупи, а что похватить и вынесет борзо, оже камень, той драгий камень видится, а яже пѣсок похватить, то великы женчюгъ возметя. Та же рѣка течеть в великую рѣку, люди же тоя земли ходят на устье рѣкы, а емлють драгий камень четьи и женчюгъ, а кормят свои дѣти сырыми рыбами; и понируют в рѣку ту иныя на 3 месяци, а иныя на 4-ре месяци, ищутъ камения драгаго» (БЛДР 1997/5: 398; 2-я пол XV в.).

можно найти в описании земли амазонок в редакции D «Послания пресвитера Иоанна»: «Амазонки — это женщины, у которых своя царица, а обитают они на острове, простирающемся во все стороны на тысячу миль и окруженном со всех сторон некоей рекой без начала и конца, подобно кольцу без камня» (Послания 2004: 30; пер. Н. Горелова).

В «Истории клирика Елисея» описывается мифическая река, которая окружает гору с гробницей апостола Фомы, и делает доступным подход к ней только в течение 16 дней в году: «В Индии Средней покоится тело святого апостола Фомы — на вершине некоей горы, расположенной рядом с городом Эдисса. И гора эта со всех сторон окружена рекою, называемой Инд, отсюда и Индия получила свое имя. Река эта не позволяет никому взойти туда иначе, как один раз в году. <...> Когда же наступает время праздника, один из прелатов при стечении народа подходит к той реке. И она исчезает на восемь дней перед апостольским праздником и на восемь дней после» (Послания 2004: 78; пер. Н. Горелова). В «Итинерарии Иоанна де Хесе» эта ситуация представлена несколько по-другому: «...путь в этот город открывается только на восемь дней до праздника [святого] Фомы и на восемь дней после. И в течение этих пятнадцати дней море, омывающее город Ульну, расступается на две мили, так что верующие во Христа добираются до города с сухими ногами. Воды возвышаются с обеих сторон, словно две стены, однако язычники между ними пройти не могут» (Послания 2004: 101; пер. Н. Горелова).

Впрочем, описание реки Фисон как замкнутого круга и соответственно «срединной» Индии как острова может восходить и к циклу средневековых сочинений об Александре Македонском. Так, например, мифическую локализацию Индии предлагает «Сербская Александрия». Уже находясь на краю земли, Александр «достигает острова, где обитают мудрецы царя Ираклия, а затем, миновав „около-райские“ острова Адама и Евы, попадает на острова блаженных, омываемые морем Окианьским, по ту сторону которого высится гора Эдем» (Шохин 1988: 196). «В сочинениях александрийского цикла и речь идет о двух крупных образованиях — Острове рахманов и собственно Индии. <...> Страна нагомудрецов называется рахманьским островом,

начиная с „Хроники“ Амартола..., а рахмане именуются „островитянами“ и в „Повести временных лет“... Название Прованский остров закрепляется за ним в „Александрии“ II. Причина выделения страны рахманов — само островное ее положение. Но остров это особый, он отделен от материка не морем..., а рекой — Гангом, или Акьяном» (Шохин 1988: 197–198).

Острова блаженных праведников — общее место древнегреческой, индийской и иранской мифологии. Например, в «Махабхарате» сообщается о Белом острове, расположенном в великом океане и населенном «белыми людьми», не ведающими ни о каком зле и исполненными благочестия и жизненной силы (Шохин 1988: 230). Согласно Платону, души тех, кто жил в справедливости и благочестии, пребывают на Островах блаженных, противопоставляемых Тартару; туда же посылаются души философов (Горгий 523b, 524a, 526c; Платон 2007: 360–361, 363). Островное местопребывание праведных душ или блаженных праведников впоследствии трансформировалось в традицию помещать на островах утопические государства, как это мы видим, например, в «Утопии» Томаса Мора и «Городе солнца» Кампанеллы (Шохин 1988: 227–233).

Прообразом реки с «премирным веянием» вместо воды может быть песчаная река, о которой рассказывается в «Истории клирика Елисея»:

Есть там и еще одна речушка, которая показывается лишь один раз в году, и этот поток песчаный, приносящий драгоценные камни. Ее устье открывается только на праздник святого Иоанна Крестителя. И тогда люди отправляются к этой реке, и тут тем, кто хочет взять камни, следует действовать очень быстро, а не то устье закроется, и они лишатся рук.

(Послания 2004: 82; пер. Н. Горелова)

Дополнительными источниками для Вяч. Иванова могли послужить духовный стих «Про Михаила архангела» и «Цветочки Франциска Ассизского». В стихе говорится, что Михаил архангел перевозит праведные души «через огненную реку ко пресветлому раю», а грешные души должны

сами преодолевать огненный поток: «Побрели как души грешны через огненну реку, — / Тела-те у их да опаляются, / А власы-те на главах да загораются» (Ляцкий 1912: 37).

Сходная ситуация описана в главе «О видении, бывшем брату Льву, и как растолковал его святой Франциск» из «Цветочков Франциска Ассизского»:

Однажды святой Франциск тяжело заболел, и брат Лев ухаживал за ним; и вот этот самый брат Лев стал подле святого Франциска на молитву, и был восхищен, и впал в иступление, и приведен был в духе своем к великой, широкой и бурной реке, и, наблюдая за проходившими, увидел, как несколько братьев, сильно нагруженных, входили в эту реку, и их сейчас же сваливало с ног течением реки, и они тонули; некоторые доходили до трети реки, некоторые до середины, некоторые почти до другого берега; но все они, благодаря быстрому течению реки и грузу, который несли на спине, в конце концов падали и тонули. Видя это, брат Лев возымел к ним великое сострадание; и вдруг, когда он стоял так, вот, видит он, идет большая толпа братьев, без всякой ноши и всякого груза; в них светилась святая бедность; и вот они входят в эту реку и переходят на ту сторону без какой-либо опасности. После всего этого брат Лев пришел в себя.

Тогда святой Франциск, уразумев духом, что брату Льву было какое-то видение, подозвал его к себе и спросил его, что он видел; когда брат Лев рассказал ему все видение по порядку, сказал святой Франциск: «То, что ты видел, — правда; большая река — этот мир; братья, тонущие в реке, это те, которые не следуют евангельскому учению, и особенно, что касается высочайшей бедности; проходящие же реку невредимыми, — это те, которые не ищут ничего земного и плотского и ничем не владеют в этом мире, но, ведя умеренную жизнь и имея только необходимую одежду, они довольны, следуя Христу, висевшему нагим на кресте; это сладкое иго Христово и бремя святого послушания несут они радостно и охотно и потому легко переходят от жизни временной к жизни вечной».

(Цветочки 1913: 112–113; пер. А.П. Печковского)<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Ср. также в трагедии Вяч. Иванова «Тантал» (1905) описание реки, в которой обречен мучиться ее герой (СС II,30).

Белая Индия вызывает у достигшего ее путника ассоциации с раем:

4 И елика суть благовония, и корение целебное, и зелие доброе, и цветие дивное, дрeвеса же смолоточивыя и плодов сочная сладость, вся в дар несеше земля острова жителем в изобилии неоскудном.

5 Такжеде и к нам пришедый путник, дивяся, речет: «Нигде, ниже в чертозах и цветницах царевых, обонял есмь благоухания, яже zde веют;

6 николи, прежде нежели сея страны достигнути, толь прозрачны видел пелены воздушныя, ни гор белоризиц, превыше Кавкаса вознесшихся, величия равна, ни таковыя кринов красы, ни луны днесветлыя, солнцу соперницы;

7 ни ликов пернатых не слышал пения райска, еже zde слышу под ваиями дрeвес столпных, над кровом ли широколиственным едина дрeва многоствольна; ни зверей дивиих нощию рыкания мощна, ни громных гласов рокота мусикийска».

(V,4,4–7)

Один из признаков того, что неподалеку располагается рай, — характерное благоухание. Мнение о том, что Индия располагается вблизи земного рая, в древнерусской книжной традиции высказывалось еще в переводной «Хронике» Георгия Амартола: «На острове рахманов „Хроники“ Амартола отчетливо ощущается райское благоухание, а острова блаженных соседствуют, по „Сербской Александрии“, с островами Адама и Евы и с горой, красноречиво именуемой Эдем» (Шохин 1988: 231).

Описание природы Белой Индии восходит к древнерусским описаниям рахманского острова: «Определяющим условием роскошной флоры острова является его близость к земному раю. Через Ганг в землю рахманов „идет из рая вся дрeва красная и благовонная“, благодаря чему, если верить хронографической Александрии, там постоянное благоухание. В „Хронике“ Амартола и рассказе Палладия говорится, что здесь никогда не заметить оскудения: одно растет, другое цветет, третье зреет... Поют тут, естественно, и райские птицы» (Шохин 1988: 200; см. также: Истрин 1920: 48).

При этом в земном раю Повести не исключен труд, который осмысливается уже не как проклятие, а как божественное благословение:

9 Не терние zde, не волчцы изращает земля чадам Адамовым, ин расточает благостыню; и самим преизбытком силы раждающия задушила бысть человека самостояние, аще бы в поте лица своего не борол ю.

10 И мы естества силе не поклонихомся, ниже в лень косну, ни в негу растлительну, ни в деторазумие варварско не впадохом, обаче коемуждо делу полезну и достохвальну с усердием прилежати препоясахомся, яко да и в малем совершени будем.

11 Всякого же совершенства единый верный вождь есть: богомысленный труд, добротворный.

(V,4,9–11)

Вяч. Иванов приписывает срединной земле форму организации общественного труда, напоминающую кибуцы или колхозы:

2 Возделывают землю срединную содружества семейств, в общении живущих труда и прибьтка.

3 Ина же всяко, аще ли туне, аще ли трудом добыто, стяжание толкуют общее Христове братии достояние быти, и своя не рекут елика имут.

(V,7,2–3)

#### Местоположение Белой Индии, ее соседи и внутреннее устройство

В средневековых произведениях о пресвитере Иоанне локализация его государства крайне неоднозначна. Так, в «Послании пресвитера Иоанна» сообщается: «В трех Индиях властвуем мы, и простираются наши владения от внутренней Индии, где покоится тело святого апостола Фомы, по пустыне и на восход солнца и возвращаются по Великому Спуску в Вавилонской пустыне до самой Вавилонской башни» (Послания 2004: 18; пер. Н. Горелова). В «Итинера-

рии Иоанна де Хесе, пресвитера Маастрихского Диоцеза» говорится о том, что существуют три Индии: Внутренняя, Средняя и Верхняя, причем Внутреннюю Индию называют также Эфиопией и она не входит в империю пресвитера Иоанна (там же: 93,94,96). В «Александрии» II фигурирует загадочная Внутренняя Индия, которая упоминается в связи с сообщением о бассейне Эдемской реки (Истрин 1893: 202; Шохин 1988: 199). В «Великолепном трактате», написанном во 2-й половине XV в., Индия также состоит из трех частей, однако их география очерчена уже значительно более реалистически: «Индия представляет собой огромную империю, которая разделяется на три части, а именно внешнюю, внутреннюю и дальнюю. Первая начинается от персов и простирается до реки Инд, вторая от Инда до Ганга, у третьей нет никакой границы, и она превосходит другие множеством городов и поселений» (Послания 2004: 115; пер. Н. Горелова).

В Повести Вяч. Иванова Белая Индия имеет особую «срединную» область, которая отгорожена от остального царства рекой Фисон. В частности, и в «Послании пресвитера Иоанна», и в Повести во внутренней Индии покоится тело апостола Фомы (там же: 18). Впрочем, как мы увидим далее, в Повести пространство Индии организовано особым образом, в виде концентрических окружностей, в то время как в «Послании пресвитера Иоанна» говорится о том, что он властвует в трех Индиях, но довольно трудно понять, как именно они соотносятся друг с другом.

Нравы обитателей Индии в Повести Вяч. Иванова и в средневековом «Послании» отличают такие черты, как трудолюбие и гостеприимство (V,7,1). Окружающие же народы описываются в духе античных и средневековых представлений о вымышленных или удаленных народах. Среди них есть и воинственные амазонки, и исполины с одним глазом во лбу, а вторым на темени, и пигмеи, на которых нападают птицы. Лаконичное сообщение о пигмеях «меньших телом, неже детца малая, земледелех кротцых, птицами исключаемых» (V,2,12) имеет параллель в «Итинерарии Иоанна де Хесе, пресвитера Маастрихского Диоцеза»: «Отправившись дальше, мы попали в страну пигмеев. Это уродливые маленькие люди, длиной в один локоть, домов они не

строят, а живут в горных пещерах, гротах и раковинах. <...> Говорят, что пигмеи часто сражаются с журавлями и что журавли иногда убивают их детей» (Послания 2004: 93–94; пер. Н. Горелова).

В «Послании пресвитера Иоанна» приводятся сведения о народах Гог и Магог:

17. Эти самые народы, а также множество других племен юный Александр Великий, царь Македонский, заключил среди высочайших гор в северных странах. По своему желанию мы выводим их против врагов наших и позволяем им пожирать оных, так что не остается ни людей, ни животных. 18. Когда же они уничтожат врагов наших, мы ведем их обратно в их обиталища. Потому мы сопровождаем их, что если они возвращаются без нас, то пожирают на своем пути всех людей и животных, которые им встретились. 19. Эти нечестивейшие племена перед скончанием веков во времена Антихриста изыдут с четырех сторон света, окружат все крепости святых и великий город Рим <...>. 20. Эти нечестивые народы многочисленны, словно песок на берегу морском, и воистину ни одно племя и ни одно царство не смогут им противостоять. Как о том предсказал пророк, эти бесчеловечные племена не предстанут перед судом Божиим, но Господь пошлет на них огонь с неба, так что не останется от них даже пепла.

(Послания 2004: 20; пер. Н. Горелова)

Приведенный фрагмент имеет богатую предысторию: пророчество о народах Гог и Магог включено в Апокалипсис (Откр 20: 7–9), продолжающий в этом отношении ветхозаветную традицию (Иез 38–39). Однако в Библии, естественно, не говорится про Александра Македонского. Эти сведения отсутствуют также в романе об Александре псевдо-Каллисфена, а появляются только в апокрифическом «Откровении Мефодия Патарского», в котором сообщается, что Александр Македонский обнаружил на Востоке народы Гог и Магог и заточил их в горы у Солнечного града, близ Индии; по его молитве горы вокруг них сомкнулись, а в оставшемся между ними проходе воздвиглись медные врата. В «последние времена» Гог и Магог выйдут из заключения и обрушатся



на человечество. Это сочинение приписывается епископу Мефодию Патарскому, который жил в III–IV вв., а на самом деле, по-видимому, сложилось к VII в. (Шохин 1988: 185). Рассказ о Гоге и Магоге из «Откровения Мефодия Патарского» приводится, между прочим, в Поучении Владимира Мономаха, включенном в «Повесть временных лет» (ПВЛ 1996: 108; 246 и прим. на с. 532). Вяч. Иванов при написании своего текста скорее всего использовал всю совокупность перечисленных источников о Гоге и Магоге, включая книгу Иезекииля и Апокалипсис, «Послание пресвитера Иоанна», «Откровение Мефодия Патарского» и «Повесть временных лет».

В Повести Вяч. Иванова народы Гог и Магог находятся за пустыней, простирающейся на севере; в Судный день они выйдут на свободу, чтобы «примучити вселенную». Народы Гог и Магог пожирают себя сами, но от этого только увеличиваются в числе (V,3,1–3). Использовать их в войнах ивановский пресвитер Иоанн, конечно, не стал бы. Трудно найти что-нибудь более противоположное, чем это «жестокое и бесное» племя и благословенный народ, управляемый мудрым пресвитером Иоанном. Контраст еще более подчеркивается тем, что в пространственном отношении земля Гога и Магога и Белая Индия устроены сходным образом: Гог и Магог заперты в кольце железных гор, а Белая Индия огорожена горами и пустынями.

Описания некоторых сакральных мест, имеющиеся в Повести, также восходят к «Посланию пресвитера Иоанна». Это гробница св. Фомы, крестителя Индии, могила пророка Даниила, Вавилонская башня.

#### ПРОСТРАНСТВЕННАЯ СТРУКТУРА ЦАРСТВА ПРЕСВИТЕРА ИОАННА.

##### ЧТЕНИЕ КАК ПАЛОМНИЧЕСТВО

В плане пространственном земля пресвитера Иоанна устроена в Повести как серия концентрических кругов, имеющих общий центр и вложенных друг в друга. 5-я книга начинается с описания земель, простирающихся вокруг Белой Индии (гл. 2–3), далее читатель попадает в те местности, которые лежат в самой земле пресвитера Иоанна, но не в центральной ее части, а вокруг нее (гл. 4–5).

Для того чтобы попасть в срединную землю царства, странник должен пересечь реку Фисон (гл. 6). Пройдя ближе к центру, он попадает в державный град, в котором находится кремль, именуемый также Вышеградом или Акрополем (гл. 8). В «срединной» земле имеется также озеро и на нем остров, на котором устроено что-то вроде академии или университета.

В этом описании можно отметить две особенности, которые характерны для Повести Вяч. Иванова и отличают ее от цикла средневековых сочинений о пресвитере Иоанне. Во-первых, пространство Белой Индии имеет аксиологический статус, который возрастает по мере продвижения от периферии к центру. Во-вторых, в описание царства пресвитера Иоанна Вяч. Иванов привносит идею острова. Описание разных частей Белой Индии в Повести Вяч. Иванова строится таким образом, чтобы подчеркнуть границы между ними, и с особым вниманием к тем ситуациям, которые складываются на каждой границе. Внешнее пространство описано как предельно опасное и дикое. Земля пресвитера Иоанна отделена от остального мира горами и пустынями (V,2,1). Из этих земель через горы пробираются всякого рода нечестивцы; местные жители отлавливают их и отдают на съедение священным животным: белому волку, белому единорогу и белому грифу (V,2,7–9).

Подданные пресвитера Иоанна сооружают крепости, чтобы защититься от народов Гог и Магог. Если же кто-нибудь из них согрешит, то его отправляют стеречь Железные ворота, и там он либо ожесточается и живет как зверь, питаясь сырым мясом, либо раскаивается и заглаживает свою вину.

В срединной земле есть несколько сакральных центров: это соборная церковь, посвященная Богородице и Иоанну Богослову и именуемая Лествичным храмом (V,7,14), кремль державного града, именуемый Вышеградом или Акрополем (V,8,2), и скала с башней из слоновой кости на вершине и встроенными в нее семью церквями (V,9,7–18).

С точки зрения сюжетного повествования первая часть 5-й книги строится как путешествие или паломничество в землю пресвитера Иоанна. Описание разворачивается по направлению от периферии к центру, и при этом

сквозной характер имеет тема движения. Рассказывается, как пресвитер Иоанн ежегодно объезжает свои владения, творя справедливый суд (V,5,1). Приводятся слова путника, достигшего Белой Индии и потрясенного ее красотой (V,4,5–7). Как уже отмечалось, целая глава посвящена потоку Фисон и трудностям его преодоления (гл. 6). Описание срединной земли царства дается с точки зрения пилигрима, который обходит ее святыни (V,7,1–7). Особой похвалы удостоиваются доброжелательность местных жителей, хорошие мощные дороги, обилие отшельнических пещер и подземных храмов, в которых может найти убежище заблудившийся путник (V,7,1,6–7).

Таким образом, читатель Повести знакомится с землей пресвитера Иоанна как бы в процессе движения, пересекая границы и приближаясь к сакральному центру. Повествование строится таким образом, чтобы читатель мысленно прошел путь от мест, где обитают дикие народы, чуждые цивилизации, до мест, где живет в благочестии христианский народ пресвитера Иоанна. Как и всякое паломничество, это путь не только в географическом пространстве, но и в пространстве аксиологическом: от дикости к цивилизации, от хаоса к культуре, от греха к праведности, от язычества к ветхозаветной религии и далее к христианству. В начале паломник слышит рассказ о Вавилонской башне и народах Гог и Магог. По пути его посещают воспоминания о первоначальном Едеме (V,4,8). Он минует поток Фисон, вытекающий из рая (V,6,5). Святыни же срединной Индии связаны главным образом с событиями земной жизни Христа, Богоматери и Иоанна Богослова.

Вместе с паломниками, устремляющимися в срединную Индию, читатель сначала мысленно преодолевает препятствия на своем пути, проходит испытания и очищается от грехов у реки Фисон, а потом обходит одну за другой святыни срединной Индии. Характерным образом 1-я часть 5-й книги заканчивается описанием главной святыни, которая, по-видимому, и является конечной целью паломничества: «Встроены во храм, на скале выспрь возведенный, семь церквей; три церкви подземные и четыре надземные; и в преисподнюю церковь, Воскресенскую, и в верховую, Успенскую, токмо Запечатленным доступ...» (V,9,18).

Если для средневекового «Послания пресвитера Иоанна» характерен номенклатурный характер перечислений экзотических народов, животных и чудес природы, призванных поразить читателя своим обилием и разнообразием, то Иванов трансформирует эти перечни, сокращая их и сводя к отдельным наиболее значимым элементам. Представители разных народов, животные и явления природы распределены в пространстве таким образом, что наиболее фантастические из них помещаются во внешнем пространстве, а объекты наиболее сакральные располагаются в срединной Индии.

Это отличает Повесть от «Послания пресвитера Иоанна», в котором нет такой четкой пространственной структуры и объекты расположены не столь упорядоченно. Так, например, согласно «Посланию пресвитера Иоанна», могила пророка Даниила находится в Вавилонской пустыне и каждый год пресвитер посещает ее с большим войском, причем все вынуждены идти туда вооруженными из-за того, что там водится много змей (Послания 2004: 30). Вяч. Иванов помещает гроб пророка Даниила в срединной Индии (V,7,11). Он мог опираться в такой локализации на сообщение «Хроники Георгия Амартола» о том, что пророк Даниил переселился из Персии в Индию, где жил в нищете (Истрин 1920: 38). В то же время мощи апостола Фомы и в «Послании пресвитера Иоанна», и в Повести покоятся именно в срединной Индии.

#### БЕЛАЯ ИНДИЯ И СЛАВЯНСКАЯ ЗЕМЛЯ

Белая Индия, изображенная в послании пресвитера Иоанна к Владарю, имеет много общего со славянской землей.

Пресвитер Иоанн хорошо осведомлен о жизни Владаря и даже о его семейных проблемах. Он приглашает Светомира приехать в его страну. Пресвитер Иоанн посылает старцу Парфению частицу мощей апостола Фомы, просветителя Индии (IV,16,15). На вопрос Владаря о том, «как они в краю чужедальном о смиренном пустынножителе прослышали», посланцы пресвитера Иоанна отвечали: «Ведают святые святых по всему лицу земли, и наши отшельники издавна

вашего чтут. Держимся символа веры апостольского и святых общение исповедуем, оно же не токмо между миром дольным и оным, но и в сем круге земель ежечасно невидимо свершается» (IV,16,14).

Воины-монахи, которые приехали с посольством из Белой Индии, носят куколь поверх шлема (IV,16,2), то есть одеты так же, как два воина, которых старец Парфений послал на помощь Владарю.

Эзотерический миф о происхождении земли пресвитера Иоанна косвенно относится и к славянской земле. Св. Георгий Победоносец мечет стрелы в разные стороны: «И где те стрелы легли, оплоты незримые воздвигаются, их-же никакая сила изрыти не возможет, и положены быша пределы царства, не преступные внешним на долги веки» (V, 11,7). Читателю подсказывается, что одна из стрел св. Георгия упала там, где позднее возникла славянская держава. Соответственно золотая стрела в Егорьевом урочище может иметь происхождение, связанное с основанием славянского царства, а не с битвой св. Георгия с драконом.

И славянская земля, и Белая Индия находятся под покровительством Божьей Матери и заключают в себе земной рай, о чем уже много говорилось.

Сцена, в которой волки принимают участие в битве на стороне христиан (III,14,14), перекликается с описанием воинских походов пресвитера Иоанна, в которых на врагов выпускают тигров и пантер (V,2,5).

### Некоторые итоги

«Послание Иоанна Пресвитера» составляет органическую часть Повести и в то же время соотносено с циклом средневековых произведений о стране пресвитера Иоанна. Вяч. Иванов искусно отбирает из средневековых текстов отдельные мотивы, по-новому комбинирует их, вплетая в сложную символическую ткань своего повествования, переставляет акценты таким образом, что заимствованные элементы приобретают особую смысловую глубину и многозначность.

При сопоставлении Повести со средневековым «Посланием пресвитера Иоанна» и другими сочинениями Иоаннова цикла мы видим, что Иванов подверг их переработке по нескольким направлениям.

Во-первых, он отобрал целый ряд мотивов и перенес их в свою Повесть с минимальными изменениями. Это прежде всего свидетельства об экзотических явлениях природы и далеких народах. В то же время он аранжировал эти сообщения по степени их правдоподобия и организовал их в рамках определенной пространственной структуры, предполагающей мысленное передвижение наблюдателя-паломника от периферии к центру.

Во-вторых, некоторые заимствования из средневековых сочинений о пресвитере Иоанне, включенные в Повесть, подверглись большей или меньшей трансформации. В частности, архитектурный образ центральной части Белой Индии имеет волшебнo-символический характер и наполнен визуальными символами и эмблемами, в которых трудно распознать реалии средневековых текстов.

В-третьих, Иванов дополнил повествование о пресвитере Иоанне множеством новых деталей, которые превратили его в глубокомысленное профетическое сочинение с элементами социальной утопии.

ЧАСТЬ 4  
ОБРАЗЫ ДУХОВНЫХ СТИХОВ  
В ПОВЕСТИ Вяч. ИВАНОВА

4.1. ДУХОВНЫЕ СТИХИ В ТВОРЧЕСТВЕ Вяч. ИВАНОВА

ДУХОВНЫЕ СТИХИ В ПОВЕСТИ

В творческом наследии Вяч. Иванова существенное место занимают стихотворения, стилизованные под русские духовные стихи. В 1986 г. в Риме был издан его небольшой поэтический сборник, составленный Д.В. Ивановым и озаглавленный «Духовные стихи».

В свою первую книгу лирики «Кормчие звезды» (1903) Вяч. Иванов включил раздел «Райская мать» с эпиграфом из «Стиха об Иоасафе-царевиче и Пустыне» (Иванов 1995/1: 91). Как минимум два текста из этого раздела — «Под деревом кипарисным» и «Стих о святой горе» — стилизованы под русские духовные стихи (там же: 93, № 21; 94–96, № 24). В третьей книге лирики Вяч. Иванова «Cor ardens» (1911) имеется раздел «Эпические сказы и песни» (там же: 386–400). Включенное в него стихотворение «Сон Матери-Пустыни» имеет подзаголовок «Духовный стих» (там же: 386, № 356). К жанру духовных стихов можно также отнести стихотворение «Три гроба» (там же: 387, № 357). Таким образом, по меньшей мере 4 текста из ранних сборников Иванова ориентированы на русские духовные стихи: «Под деревом кипарисным» (1900), «Стих о Святой горе» (1900), «Сон Матери-Пустыни. Духовный стих» (1911) и «Три гроба» (опубл. в 1911 г.)<sup>1</sup>.

Внимание поэта еще в юности привлекла песенка Марии Лебядкиной из романа Ф.М. Достоевского «Бесы», на-

<sup>1</sup> Обзор более широкого круга текстов см. в статье: (Доценко 2006).

поминающая по форме духовные стихи. В своем очерке о Вяч. Иванове О.А. Шор писала: «В отрочестве и в юности Вячеслав читал романы Достоевского по мере того, как они выходили в свет. (Ведь мать его не признавала существование недетских книг). Его поразила, глубоко и на всю жизнь, песенка Хромоножки...» (Дешарт 1971: 178).

Этой песенке Вяч. Иванов посвятил эмоциональные слова в статье «Достоевский и роман-трагедия» (1911):

Устами дурочки говорит у Достоевского о чем-то неизреченном и единственно чаемом, о своем солнечном Женике и о грустной славе его двойника и пустого престола, зримого солнца, — душа Земли и, именно, русская ипостась ее — душа земли русской. Нечто интимное, как тоска покинутой женщины, и священнотайинственное, как смиренные глубины души народа-богоносца, звучит в песенке Марии Тимофеевны:

Мне не надобен нов-высок терем,  
Я останусь в этой келейке,  
Уж я стану жить-спасатися,  
За тебя Богу молитися.

Эти песенные слова, быть может, самое нежное, что сказал Достоевский о сокровеннейших тайниках нашей народной души, — ее любви и тоски, ее веры и надежды, ее отречения и терпения, ее женской верности, ее святой красоты. О! речь идет не о подвиге и подвижничестве нашем на историческом поприще, не о мужественности нашей и ее долге дерзновения и воинствования в жизненном действии и в творчестве духовном. Речь идет о мистической психике народной стихии нашей — о заветной тайне нашей душевности.

(Иванов 1916: 59; см. также с. 67)<sup>2</sup>

Среди бумаг Вяч. Иванова сохранились его недатированные выписки из статьи Ф.И. Буслаева «Русские духов-

<sup>2</sup> См. соответствующий фрагмент в книге Вяч. Иванова «Достоевский: Трагедия — миф — мистика» (1932) (СС IV, 514).



ные стихи» (РНБ, ф. 304, ед. хр. 46). Эти выписки содержат фрагменты из «Физиолога» XVII в., которые были включены Ф.И. Буслаевым в его статью для характеристики круга чтения наших предков (Буслаев 1887: 462–468). Хотя прямого отношения к духовным стихам записи не имеют, они свидетельствуют о том, что Вяч. Иванов был знаком со статьей Ф.И. Буслаева, которая была опубликована впервые в 1861 г. как рецензия на сборники духовных стихов В.Г. Варенцова и П.А. Бессонова.

Вяч. Иванов читал русские духовные стихи со студентами Восточного Папского института и Руссикума. В письме к С.Л. Франку от 18 мая 1947 г. он сообщал: «В Восточном Институте, где я был и доньше считаюсь профессором церковно-славянского языка, и в Руссикуме, где я преподавал, сначала в их аудиториях, а потом у себя на дому, историю русской литературы, пишутся и защищаются докторские диссертации о Соловьеве, Бердяеве, Булгакове, Карсавине, там и Ваше имя хорошо известно и произносится с глубоким уважением. Показательно, что это изучение направляется не только на богословие и философские доктрины, но стремится проникнуть в мистическое богочувствование православных и в религиозную психологию народа (было мне любопытно, например, читать с нерусскими студентами народные „духовные стихи“»)» (Иванов — Франк 2008: 444).

«На семинаре, который Иванов проводил у себя дома, на улице Леона Баттиста Альберти, 5, Густав Веттер прочитал доклад о результатах своих исследований о „матери сырой земле“ в русском фольклоре, указывая на впечатляющие параллели с византийскими литургическими книгами» (Поджи 2008: 646–647). По окончании семинара Иванов, расцеловав Г. Веттера, сказал о том, как он счастлив, что преподавание курса истории русской философии поручено именно ему.

Для Вяч. Иванова характерен такой подход к духовным стихам, при котором в них открываются глубокомысленные богословские идеи, хотя и облеченные в поэтическую и несколько наивную форму. В этом смысле Повесть может быть сопоставлена с книгой Г.П. Федотова «Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам» (1935).

Так же как Вяч. Иванов, Г.П. Федотов высоко оценивает поэтические достоинства духовных стихов и осмысляет их как выражение народной религиозности. Оба мыслителя из обширного корпуса духовных стихов выбирают одни и те же сюжеты. И у Г.П. Федотова, и у Вяч. Иванова обращение к духовным стихам имело личностную мотивацию, связываясь с их детскими воспоминаниями.

Г.П. Федотов в своей книге не ссылается ни на поэтические стилизации Вяч. Иванова, ни на его статьи и книги, затрагивающие проблемы русского религиозного сознания, хотя он мог быть знаком и с теми, и с другими. В свою очередь, Иванов наверняка прочитал книгу Г.П. Федотова, опубликованную в Париже в 1935 г. В какой-то степени он мог быть знаком с идеями Федотова и ранее по его предыдущей книге «Святые Древней Руси» (1931) и по статьям «Лицо России» (1918), «Три столицы» (1926), «На поле Куликовом» (1927) и др.

В.В. Лепяхин в своей статье «Религиозная лирика Вячеслава Иванова» отмечал: «...строго говоря, вся поэзия Вячеслава Иванова носит религиозный характер. Даже если мы обратимся к чисто пейзажной или любовной лирике поэта, мы не можем не признать, что это религиозная поэзия» (Лепяхин 1996: 151). В.В. Лепяхин выделяет в творчестве Вяч. Иванова пять пластов религиозной лирики: религиозно-мифологическая (религиозно-языческая) лирика, религиозно-философская, общехристианская, православная и католическая (там же). К православному пласту автор относит, в частности, подражания народным духовным стихам («Сон Матери-Пустыни»), стихи о православных святынях («Стих о Святой горе»), стихи, связанные с повседневным православным бытом («Криница») и др. (там же: 157).

Ю.Б. Орлицкий в своих работах о духовных стихах в русской литературе Серебряного века обращался к стихотворению Иванова о земном рае (Орлицкий 1992; Орлицкий 1997; Орлицкий 2002: 371). Исследователь намечает определенную типологию литературных стилизаций духовных стихов с точки зрения «следования основным мотивам фольклорного первоисточника»: «Во-первых, можно выделить собственно литературные переложения

фольклорных духовных стихов, отличающиеся от образца большей логичностью и стройностью сюжета, введением некоторых реалий, отсутствующих в фольклорных стихах, иногда — плетением словес и прочим литературным украшательством. Во-вторых, можно говорить об использовании в поэзии отдельных мотивов, образов и сюжетно-композиционных приемов духовных стихов...» (Орлицкий 2002: 361).

Ивановским стилизациям под русские духовные стихи уделили внимание польские филологи А. Возняк и Р. Лужный (Łużny 1988; Woźniak 1988). Исследователи неоднократно обращались к включенному в Повесть стиху о земном рае и связанным с ним мариологическим мотивам (Дудек 1996; Шишкин 1996: 344–345; Иваск 1998; Игошева 2010). Тем не менее пока не предпринималось попыток оценить поэтический пласт Повести в целом в сопоставлении с теми источниками, которыми пользовался Вяч. Иванов<sup>3</sup>.

Издания духовных стихов, которыми  
пользовался Вяч. Иванов

Как установил С.Н. Доценко, в 1900-х гг. при работе над стилизациями духовных стихов Иванов пользовался сборником П.А. Бессонова «Калеки переходные» (Доценко 1996: 113–114).

В московской библиотеке Иванова имелась книга Е.А. Ляцкого «Стихи духовные. Слова золотые» (СПб., 1912) с автографом автора (Обатнин 2002: 320, № 1351). В состав сборника входят 41 духовный стих и «Повесть о Горе-Злочастии». При этом 25 духовных стихов были перепечатаны из собрания П.А. Бессонова (1861–1854), 9 — из собрания В.Г. Варенцова (1860), 3 — взяты из записей самого Е.А. Ляцкого и остальные — из других источников. Сборник в целом довольно полно представляет основной репертуар русских духовных стихов. В частности, здесь имеются практически все тексты, так или иначе использованные Вяч. Ивановым

<sup>3</sup> В настоящей главе использованы некоторые наблюдения из нашей статьи «Фольклорные источники в “Повести о Светомире царевиче” В.И. Иванова» (2002).

в его Повести: «Плач Адама», «Стих о Покрове», «Про Михаила Архангела», «Лазарь убогой», «Царевич Иоасаф пустынный», «О Егории светохрабром», «О спасении Елисавии Арахлинской царевны», «Егорий Храбрый», «Дмитровская суббота», «Сорок калик со каликою». Изданию предпослана обширная вступительная статья, в которой дается общая характеристика духовных стихов и их исполнителей, а также основных сюжетов: «Сон Богородицы», «Плач Адама», «Стих о Голубиной книге», стихи о Егории Храбром (Ляцкий 1912: III-LIV).

Можно не сомневаться, что в период жизни Вяч. Иванова в России он внимательно ознакомился со сборником Е.А. Ляцкого. Нужно также учитывать, что в то время это было наиболее доступное издание духовных стихов, которое к тому же выдержало два издания (в Петербурге в 1912 г. и в Стокгольме в 1920 г.).

Хотя книга осталась в России после отъезда Иванова за границу и в описании римской библиотеки Иванова сборник Е.А. Ляцкого не числится, скорее всего он был доступен для Иванова и в Италии. Кстати, Е.А. Ляцкий посещал Иванова в Риме в сентябре 1925 г. (Символ 2008: 477).

В московской библиотеке Иванова была также «Русская хрестоматия», составленная и прокомментированная Ф.И. Буслаевым (Обатнин 2002: 276, № 155)<sup>4</sup>. «Русская хрестоматия» включает 3 раздела: «Переводная литература», «Оригинальная литература» и «Образцы изустной поэзии». В последнем разделе имеются подборки былин и духовных стихов. В частности, Ф.И. Буслаев включил в свою хрестоматию былины о Волхе Всеславьевиче из сборника Кирши Данилова (Буслаев 1917: 221–224) и былинку об Илье Муромце с эпизодом его исцеления (там же: 230–251), а также подборку духовных стихов: «Сорок калик со каликою» из сборника Кирши Данилова, «Иоанн Златоустый», «Плач земли», «Егорий Храбрый» и «Голубиная книга» (там же: 310–333, № 24–28).

<sup>4</sup> Мы пользовались изданием: *Буслаев Ф.И.* Русская хрестоматия. Памятники древнерусской литературы и народной словесности, с историческими, литературными и грамматическими объяснениями, со словарем и указателем. Для средних учебных заведений / Изд. 13-е. М., 1917.

В библиотеке Вяч. Иванова имелась также, по-видимому, антология былин, составленная и прокомментированная М.Н. Сперанским<sup>5</sup>. В этом издании Вяч. Иванов мог познакомиться с былинами, мотивы которых нашли отражение в Повести: «Добрыня и змей» (Сперанский 1916: 15–26), «Исцеление Ильи» (там же: 133–136), «Непра и Дон» (там же: 256–257), «Михайло Потык» (там же: 289–324)<sup>6</sup>.

В римской библиотеке Вяч. Иванова сохранилась хрестоматия по народной словесности, составленная В.В. Сиповским. В электронном описании этой библиотеки, вывешенном на сайте «Исследовательского центра Вячеслава Иванова в Риме» книга описана следующим образом: «В. В. Сиповский. Историческая хрестоматия по истории русской словесности. Том 1. Вып. 1 (народная словесность). СПб.: Изд. Я. Башмакова и К°, 1912. Со штемпелем Тульского учительского института»<sup>7</sup>. В хрестоматии имеется подборка духовных стихов: «Стих о Егории Храбром», «Стих о Голубиной книге», «Стих на Вознесенье», «Стих об Алексее — человеке Божиим», «Плач Иоасафа», «О Страшном Суде», «Стих покаянный» («Плач Адама»), «О страшном суде Христове», «Стих: похвала пустыни» (Сиповский 1908: 219–231). Все тексты перепечатаны из сборника П.А. Бессонова (Бессонов 1861/1/1: 1–2, № 1; 98–111, № 29; 229–230, № 56; 258–259, № 72; 1861/1/2: 299–305, № 82; 440–456, № 105; 1863/2/5: 68–70, № 443; 194–198, № 503; 1864/2/6: 240–242, № 636). В хрестоматии В.В. Сиповского есть и былины: «Волх Всеславьевич», «Вольга Святославович», «Исцеление Ильи Муромца», «Василий Буслаев» (Сиповский 1908: 40–45, 62–65) и др.

<sup>5</sup> В перечне книг из библиотеки Вяч. Иванова книга описана сокращенно и с гипотетическими выходными данными: «Былина (Всемирная) литер<атура>». <М. 1905?>» (Обатгин 2002: 290, № 535). Мы думаем, что имеется в виду издание: Русская устная словесность. Т. 1. Былины / Под ред., с ввводн. статьями и прим. М. Сперанского. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1916 (Памятники мировой литературы).

<sup>6</sup> Все перечисленные тексты заимствованы из собрания онежских былин А.Ф. Гильфердинга.

<sup>7</sup> Мы пользовались 2-м изданием этой хрестоматии, опубликованным в 1908 г.

В библиотеке Иванова в Риме хранится также издание: *А.Н. Афанасьев*. Народные русские сказки и легенды. Т. I-II. Берлин; Изд. И. П. Ладыжникова, 1922. 1-й том и большую часть 2-го тома занимают сказки (всего 251). Составители берлинского издания отразили в нем основной состав классического сборника А.Н. Афанасьева «Народные русские сказки», но при этом, как правило, отбирали по каждому сюжетному типу только один наиболее полный текст. Собрание Афанасьева неоднократно переиздавалось в 1870–1890-х гг. и скорее всего сказки из него были известны Иванову с детства.

Во 2-м томе помещен также сборник Афанасьева «Народные русские легенды» (Афанасьев 1922/2: 457–578), который впервые увидел свет в Лондоне в 1859 г. и в Москве в 1860 г. В апреле 1860 г. книга была запрещена цензурой, хотя тираж к этому времени уже разошелся (Бараг, Новиков 1984: 391). Переиздания книги появились только в 1913–1914 гг.: в Москве сборник был напечатан под ред. С.К. Шамбинаго в 1913 г. (повторно в 1916 г.), а в Казани — под редакцией И.П. Кочергина в 1914 г. (Кузнецова 1990: 8). В предисловии к берлинскому изданию сообщалось: «Текст легенд мы дали по Лондонскому изданию 1859 года, постоянно сверяя его с изданием 1914 г., вышедшим в Москве под редакцию С.К. Шамбинаго и представляющим собою перепечатку текста московского издания 1860 г. (Щепкина и Солдатенкова), нам, к сожалению, в данное время недоступного» (Афанасьев 1922/1: 8).

Всего в сборник легенд входят 33 основных текста, однако, кроме этого, Афанасьев включил в свое собрание ряд параллельных текстов и свои комментарии. В берлинское издание включены все 33 текста из основного корпуса легенд и несколько параллельных текстов, однако исключены примечания Афанасьева. Между тем среди текстов, исключенных из берлинского издания, имелись такие легенды и примечания Афанасьева, которые могли представлять интерес для Иванова.

Например, в полной версии собрания легенд Афанасьева под заглавием «Егорий храбрый» (№ 9) помещены 3 текста: 2 духовных стиха и легенда о Егории и хане Брагиме, а кроме того, примечание Афанасьева о битве Георгия с

драконом. В берлинском издании приведены оба духовных стиха, а легенда и примечание опущены, хотя именно этот легендарный текст дает больше всего параллелей с Повестью Иванова (Афанасьев 1922/2: 495, № 9, 9b\*).

Аналогичным образом в полных изданиях легенд А.Н. Афанасьева под номером 32 опубликована легенда о Христе и волке, а в примечании легенда о св. Георгии, пастухе и волках и комментарий А.Н. Афанасьева о св. Георгии как покровителе волков. В берлинском издании легенда о Христе и волке напечатана, а остальные тексты нет (там же: 575–576, № 32).

Таким образом, наиболее естественно сравнивать произведение Иванова итальянского периода прежде всего с текстами из хрестоматии В.В. Сиповского и берлинского издания сказок и легенд А.Н. Афанасьева, поскольку именно эти книги имеются в римской библиотеке поэта и были у него под руками в период работы над Повестью. Целесообразно привлекать также как дополнительный материал тексты из сборника Е.А. Ляцкого и «Русской хрестоматии» Ф.И. Буслаева, которые были в московской библиотеке Иванова. Впрочем, не следует отказываться и от учета других изданий легенд А.Н. Афанасьева, а также научной литературы о духовных стихах.

#### КАЛИКИ ПЕРЕХОЖИЕ

Мы уже упоминали о том, что в библиотеке Вяч. Иванова хранился оттиск статьи Е.В. Аничкова «Из прошлого калик перехожих» (1913) (Обатнин 2002: 298, № 729). О.А. Шор рассказывает об интересе Вяч. Иванова к исполнителям духовных стихов: «Родина заговорила с поэтом своими трезво-мистическими голосами, и он запел как поют калики перехожие, Божьи странники по русским дорогам „без конца в длину“. В „Кормчих Звездах“ целый отдел посвящен „Райской Матери“. Есть народное сказанье: „Они строят церковь из камня невидимого“. В.И. пишет „Стих о Святой горе“» (Дешарт 1971: 49).

Как отмечал Г.П. Федотов, «духовными стихами в русской народной словесности называются песни, чаще всего

эпические, на религиозные сюжеты, исполняемые обыкновенно бродячими певцами (преимущественно слепцами) на ярмарках, базарных площадях или у ворот монастырских церквей» (Федотов 1991: 13); «Духовные певцы являются посредниками между церковью и народом, они переводят на народный язык то, что наиболее поражает их воображение в византийско-московском книжном фонде православия» (там же: 14–15).

Несколько раз на страницах Повести появляются калики перехожие. В доме родителей Владаря двор всегда был полон захожих странников (II,8,8). Были среди них и паломники в Святую Землю. Василиса говорит Лазарю:

6 «Не добро, Лазарь, что ты от людей загородился, словно очурался. Хоть бы странников послушал, как они о своих странствиях — и в Святую Землю иные хаживали — повествуют:

7 Какие диковины видывали, какие небывальщины слыхивали, басни жидовские и кощуны эллинские, якоже про те басни благочестивые старцы глаголют. И прилегают вестимо, а послушать занятно; а и правды много сказывают».

(II,8,6–7)

Владарь и Василиса обсуждают духовный стих о Егории Храбром, ссылаясь на то, как «нищие странники поют» или «старцы поют перехожие» (I,20,10–11). Отрада перенимает свои песни у странников: «Она же и сказки сказывать досужа была, и песни петь нарочито горазда, какие аль от прохожих странников слыхивала, аль и сама, гляди, сложила...» (II,4,6).

Страницей на время становится Горислава: «Скрепил сердце Управда и отпустил ее <Гориславу> на хождение пешее с нищими богомольцами и странниками перехожими к дальним святыням» (I,17,6). Владарь, скрываясь от своих врагов, выдает себя между прочим за странника: «В борах скитался поутру селянином-дровосеком, ввечеру прохожим странником; инорядь и холопом еживал с челядью воевод доверенных» (III,15,9). Вечным странником ощущает себя Симон Хорс, который говорит о себе: «Мне же и спастись-то на земле не от чего. Мирского не



вождею, и мир не ищет души моей. Странником и пришельцем везде пребуду» (IV,2,9).

О каликах перехожих говорится и в «продолжении» Повести, написанном О.А. Шор: «И по-прежнему стар да млад, таясь яко заговорщики, о своем тихо гуторили: Радивой сказки говорил, библейские предания повторял и часто по умолению царевича стихи духовные на память сказывал, напевной речью как те калики перехожие, которых, верная семейному обычаю, в дому своем принимала Отрада» (СС I,381).

В «Истории русской литературы» 1908 г. сообщалось о слагателях и исполнителях духовных стихов: «Это не домовитые хозяева, вроде олонецких сказителей, поющих былины; это — бездомные странники, нищие калики перехожие, часто слепцы, зарабатывающие себе своими песнями пропитание. В поисках правды Божией эти обездоленные люди идут к святым местам, посещают русские святыни и заходят гораздо дальше, на святую землю Афонскую и в Палестину, это главное хранилище благочестивых христианских легенд, преданий поэтически-религиозного характера. Этот богатейший религиозный эпос воспринимался нашими странниками с полной верой и благоговением и... переносился ими на родину, делаясь таким образом духовной пищей самых широких слоев русского общества» (Бороздин 1908: 281–282).

Современные исследователи видят в каликах перехожих не только «посредников между церковью и народом», но и «специфический социальный слой духовных странников» (Мяло 1987: 228). «Видимо, именно калики хранили и передавали из поколения в поколение, в форме духовных стихов, тот, в средневековой Европе обычно отождествлявшийся с восточным „тайнознанием“, комплекс символов и образов, который на Западе был по большей части достоянием эзотерических культов, алхимии, еретических сект и тайных обществ и который являлся выражением каких-то глубинных духовных потребностей народа, не получавших удовлетворения в лоне официальной церковности» (там же: 235). В духовных стихах «выражало себя, поверх конфессиональных границ, народное христианство как по-своему цельное и оригинальное мировоззрение, не

тождественное ни ученому богословию, ни мозаике из обрывков евангельских представлений и рудиментов языческой обрядности» (там же).

Имело значение и то, что многие калики были слепыми. «У своих истоков и в первичном значении слóва калики — сказители духовных стихов — это по большей части слепцы, что усиливает сопутствующие им обертоны тайноведения: они — люди, от которых „сокрыто явное“, но которым „открыто тайное“» (там же). Символические аспекты слепоты в Повести обсуждаются в связи с образом насильно ослепленного Радивоя (IV,4,1–13).

#### ПЕСЕННЫЕ ВСТАВКИ В СТРУКТУРЕ ПОВЕСТИ

Согласно сюжету Повести, ее персонажи исполняют несколько песен. При этом описывается манера их пения и то впечатление, которое оно производит на слушателей. По замечанию Т. Венцловы, стихотворные включения выделяются в Повести как своеобразные «тексты в тексте», «язык которых воспринимается как менее условный — фольклорный или даже современно-литературный» (Венцлова 1988: 28).

Всего в Повести 5 песен: 3 из них исполняет Отрада (о Владычице Дебренской, о земном рае и колыбельная Светомиру), одну Горислава и одну слышит Управда во время гадания. Песни дают своеобразный музыкальный ключ к основным женским образам Повести. Горислава и Отрада появляются вместе с определенными музыкальными темами и образами, которые будут сопровождать их в дальнейшем. Первые слова, которые мы слышим от Гориславы, — ее песня о змеё и ее поединке с коршуном (I,9,3–4). Прежде чем увидеть Отраду, Владарь слышит ее голос под окном (II,1,4). В опере этому соответствовал бы голос из-за сцены.

Описывая исполнение песни о Владычице Дебренской, повествователь прямо указывает на ее близость духовным стихам: «И запел под окном звонкий голос детский славу ли некую богомольную, какими дети в большой праздник Христа славят, стих ли духовный, странничий, слуху при-

ятный, сердцу умильный...» (II,1,4). В этом случае альтернативное жанровое определение («детская слава» и «духовный стих») может объясняться тем, что Отрада сначала исполняет стих о Владычице Дебренской, а потом припевку, обращенную к Лазарю. При этом отмечается и изменение манеры пения: «Внезапно умолкнул голосок, будто и надолго; а потом опять по-другому, затянул, ласково и жалостливо...» (II,1,12).

Как «стих» (то есть как духовный стих) определяются в Повести песня Отрады о земном рае (II,6,2) и стих о Егории Храбром (I,20,11). Первый текст представляет собой стилизацию духовных стихов; второй, из которого цитируется несколько строчек, относится к духовным стихам фольклорной традиции.

Появление духовных стихов в Повести на сюжет из древнерусской жизни имело вполне мотивированный характер. Как отмечал Г.П. Федотов, «большинство ученых предполагает наличие духовного стиха в известной нам или близкой форме в XV–XVI столетиях. Для нашей цели достаточно признать, что духовный стих сложился в допетровской Руси и представляет уцелевший обломок московской культуры в чуждой и разлагающей его цивилизации нового времени» (Федотов 1991: 13). Последующие исследования также подтвердили, что наиболее ранние стихи покаянные, к которым восходят некоторые духовные стихи (например, «Плач Адама» и «Стих о царевиче Иоасафе и Пустыне»), действительно были известны уже в рукописях XV–XVI вв. (Петрова, Серегина 1988: 165,157; СКК 1989/2/2: 421–423).

Вяч. Иванов использует сюжеты и формулы духовных стихов для сочинения своих текстов, которые выдержаны в фольклорной стилистике, но при этом насыщены оригинальными образами, несущими глубокое символическое содержание. Особое значение при этом имеет первая строка, которая может быть точной цитатой из аутентичного фольклорного текста и играет роль своеобразного опознавательного маркера.

Например, первая строка стиха о земном рае «Уж ты, Раю мой, Раю пресветлый...» (II,6,3) почти без изменений взята из духовного стиха «Плач Адама»: «...Ты раю мой, раю, прекрасный мой раю!» (Ляцкий 1912: 3; Сиповский 1908: 228).

Стих о Владычице Дебренской начинается строкой «Во темном сыром бору...», узнаваемость которой обеспечивается тем, что она приводится в хрестоматийном стихотворении А.Н. Майкова «Мать» (1861):

Бедный мальчик! Весь в огне,  
 Всё ему неловко!  
 Ляг на плечико ко мне,  
 Прислонись головкой!  
 Я с тобою похожу...  
 Подремли, мой мальчик,  
 Хочешь, сказочку скажу:  
*Жил-был мальчик-с-пальчик...*  
 Нет! не хочешь?.. Сказки – вздор!  
 Песня лучше будет...  
*Зашумел сыр-темен бор,*  
*Лис лисичку будит;*  
*Во сыром-темном бору...*  
 Задремал мой крошка!..  
*Я малинки наберу*  
*Полное лукошко...*  
*Во сыром-темном бору...*  
 Тише! Засыпает...  
 Словно птенчик, всё в жару  
 Губки открывает...

(Майков 1977: 164; курсив А.Н. Майкова)

Начало пророческого стиха, который слышит Симеон Управда: «Три венца кую...» (I,13,6), — отсылает к известной подблюдной песне: «Молодой кузнец, / Скуй мне венец — / Ехать под венец» и т. д. (ПКП 1970: 187).

К этому можно прибавить, что мотив трех венцов имеет параллель в духовном стихе о Иоасафе и Варлаамии в записи А.В. Маркова, опубликованной А.П. Кадлубовским. Варлаамий говорит Иоасафу:

Я скажу тебе Иасаф Царевич, —  
 Три венца есть приготовлено,  
 Купил ты себе царство небесной:  
 Тебе венец есть приготовлен,

У святых в руках есть ангелов;  
 Да ишше венец приготовлен  
 Што любимому дядьки;  
 Да ишше венец приготовлен  
 Што родимому твоёму папы,  
 Што царю-то всё премудрому.  
 (Кадлубовский 1915: 247)<sup>8</sup>

Формы использования духовных стихов в Повести весьма многообразны. Вяч. Иванов включает в Повесть фрагменты аутентичных фольклорных текстов, создает свои версии духовных стихов, привлекает мотивы духовных стихов для сочинения собственных мифов.

Несколько раз в повествовании обыгрываются отдельные образы или формулы духовных стихов. Например, описание смерти Гориславы: «...пришел ангел мирный к одру Гориславы и душу ее из уст вынул» (I,19,6) напоминает фрагмент духовного стиха о двух Лазарях:

Ссылает Господь Бог святых ангелов,  
 Тихиих ангелов, все милостивых,  
 По его душеньку по Лазареву.  
*Вынимали душеньку честно и хвально,  
 Честно и хвально в сахарны уста...*  
 (Ляцкий 1912: 46; см. также:  
 Афанасьев 1914: 156)

В описании сновидения Василисы оборот «до самых грудей в землю вошла» восходит к духовному стиху «Сорок калик со каликою»: «И положили они <калики> заповедь великую: / Кто обворует али в блуд войдет <...> / *И копать во сыру землю по белым грудям...*» (Ляцкий 1912: 137).

Можно сказать, что Иванов нашел в духовных стихах определенный жанровый образец, на который он во многом ориентировался при сочинении своей Повести. Образы Рая, Богородицы, св. Георгия, известные и западному, и восточному христианству, взяты в Повести в неканонических версиях, как это свойственно и духовным стихам.

<sup>8</sup> См. также современное издание: (Селиванов 1991: 153).

Обыкновение пересказывать сакральные тексты своими словами, предлагая их собственные интерпретации, причудливый историзм и условная география, смешение русского и церковнославянского языков, ориентация на литургию и иконопись — все эти характерные черты Повести тоже близки духовным стихам.

#### 4.2. СТИХ О ЗЕМНОМ РАЕ

Стихотворение Иванова о земном рае, написанное в 1929 г., впервые было опубликовано в переводе на итальянский язык в журнале «Frontespizio» (1930, сентябрь). В 1934 г. перевод был напечатан вторично в номере журнала «Il Convegno», посвященном творчеству Иванова. При этом поэт сделал к тексту примечание: «In molti antichi canti popolari russi il Paradiso viene personificato, e vi si danno dialoghi tra il Paradiso e gli uomini» («Во многих старинных народных русских песнях Рай олицетворяется и приводятся разговоры между Раем и людьми») (СС I, 856).

В Повести это стихотворение спела Отрада после того, как они с Лазарем во второй раз<sup>9</sup> прочитали рассказ Библии об изгнании праотцев из Эдема:

1 Сидела Отрада возле Лазаря, — шел ей тогда год тринадцатый, — и читали они опять ту же об изгнании праотцев из вертограда едемского повесть, и говорит Отрада:

2 «Внимай, убогий, да вникай: я тебе о земном рае стих спую, — что мне пустынька дубравная нашумела, поведаю».  
(II,6,1–2)

Таким образом, Иванов характеризует стихотворение как духовный стих и связывает его содержание со старинными русскими песнями.

Стихотворение уже привлекало внимание исследователей. Ю. Иваск отметил, что источником стиха Отрады о земном рае является духовный стих «Плач Адама», и указал также на роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» как один из источников образа земного рая у Иванова (Иваск 1988).

<sup>9</sup> См. выше, с. 135.

А.Б. Шишкин рассмотрел символический контекст стихотворения в творчестве Иванова и, в частности, сопоставил его со стихотворением «Покров» из книги «Cor Ardens» (Шишкин 1996: 344–345).

Ю.Б. Орлицкий сравнил стих о земном рае Иванова со стихотворением И.А. Бунина «Потерянный рай» (1919), прозаическим апокрифом А.М. Ремизова «Страсти Адама» (1913) и его же стихотворным текстом «Плач Адама» (1928) (Орлицкий 2002: 365–371).

Т.В. Игошева исследовала Богородичную тему в поэзии Иванова, уделив особое внимание сближению образа Богородицы с образом Древа Жизни (Игошева 2010).

Хотя стих о земном рае неоднократно рассматривался исследователями, до сих пор недостаточно учтен тот факт, что это стихотворение ориентировано не только на «Плач Адама», но и на стих «Иоасаф-царевич и Пустыня».

Как уже отмечалось, в римской библиотеке Иванова имелась хрестоматия В.В. Сиповского, в которую включены духовные стихи «Плач Адама»<sup>10</sup>, а также «Плач Иоасафа» и «Стих: похвала пустыни» (Сиповский 1908: 227–229, 230–231).

В сборнике Е.А. Ляцкого, экземпляр которого остался в московской библиотеке Иванова, имеются духовные стихи «Плач Адама» и «Царевич Иоасаф пустынный», перепечатанные из сборника П.А. Бессонова (Ляцкий 1912: 3, 65–65).

Содержание стиха «Плач Адама» навеяно библейским рассказом об изгнании праотцев из Эдема. Повествование ведется от лица Адама, который остановился перед дверями рая и изливает свое горе. В основе текста лежит покаянный стих, известный в рукописях с XV в.<sup>11</sup> Наиболее ранняя фиксация — в сборнике кирилло-белозерского монаха Ефросина (1470–1490-е гг.) с записью: «Стих старина за пивом»<sup>12</sup> (Каган и др. 1980: 136). Как

<sup>10</sup> В хрестоматии «Плач Адама» опубликован под названием «Стих покаянный» (Сиповский 1908: 228–229).

<sup>11</sup> См. перечень списков и библиографию в кн.: (Петрова, Серегина 1988: 155–158).

<sup>12</sup> Публикатор стиха П.К. Симони (1922) читал «за пивом», полагая, что произведение исполнялось во время трапезы. В.П. Адрианова-Перетц (1947) предложила чтение «запивом», то есть запивом (Каган и др. 1980: 136).

отмечает А.М. Панченко, «этот стих типичен для стихов покаянных и по происхождению, и по бытованию. Он восходит к Постной Триоди и Синаксарю, к богослужениям „прощеного воскресенья“, когда накануне Великого поста вспоминается грехопадение первого человека» (СКК 1989/2/2: 421).

Обращение к раю почти без изменений перенесено Вяч. Ивановым из духовного стиха. При этом «Рай» пишется с заглавной буквы, что дополнительно побуждает видеть в нем одушевленное существо.

Табл. 9. Начало «Стиха о земном рае» Вяч. Иванова и духовного стиха «Плач Адама»

<i>Духовный стих «Плач Адама»</i>	<i>«Стих покаянный»</i>	<i>«Стих о земном рае» Вяч. Иванова</i>
Восплакался Адамий, перед раем стоя: <i>— Ты раю мой, раю,                      прекрасный мой раю!</i> Мене ради, раю сотворен бысть, Еввы ради, раю, заключен бысть. (Ляцкий 1912: 3)	Восплачется Адам, пред раем стоя. <i>«Ты раю, мой раю,                      прекрасный мой раю,                      Мене ради раю                      сотворен бысть».</i> Евва согрешила, Адама прельстила; Закон преступила, Богу согрubiла. (Сиповский 1908: 228)	<i>Уж ты, Раю мой,                      Раю пресветлый,                      Ты почто еси мне                      заповедан?                      И куда ж от меня                      затворился,                      Невидимую схимой                      покрылся?                      Али мною ты, Раю,                      погублен?</i> (II,6,3)

В начале «Плача Адама» и «Стиха покаянного» говорится о том, что Адам стоит перед воротами рая, а уже потом приводятся слова Адама. У Иванова же стихотворение начинается непосредственно с обращения к Раю, поэтому можно подумать, что это говорит лирический герой стихотворения. Только позднее выясняется, что к раю обращались «Адамовы чада».

Вяч. Иванов использует «Плач Адама», принципиально переосмысляя при этом его сюжет и проблематику. В духовном стихе Адам видит рай, из которого он изгнан, и скорбит от того, что не может в него вернуться. Особый акцент делается на вине Евы и на предчувствии тяжелой жизни, которая ждет людей на земле.



В стихотворении Вяч. Иванова рай стал невидимым для Адама, и тот недоумевает по поводу того, взят ли рай на небеса или остался на земле; Ева вообще не упоминается; темы греха и вины отсутствуют. Если тема духовного стиха — судьба Адама и всего грешного человечества, то тема стихотворения Вяч. Иванова — судьба Богородичного рая.

Хотя в духовном стихе Адам обращается к раю как к живому существу, в известных нам вариантах стиха рай не отвечает Адаму, то есть диалога между ними не возникает. Подобный диалог имеется в другом стихе — об Иоасафе-царевиче и Пустыне, однако это диалог человека с Пустыней, а не с раем. Таким образом, Иванов сблизил содержание двух разных стихов: «Плач Адама» и «Иоасаф-царевич и Пустыня». Впрочем, такое сближение является достаточно органичным для этих текстов, поскольку и рай, и пустыня в них олицетворяются и именуются соответственно «прекрасный мой раю» и «прекрасная пустыня»<sup>13</sup>.

Табл. 10. Описание природы в «Стихе о земном рае» Вяч. Иванова и в «Стихе об Иоасафе-царевиче и Пустыне»

«Стих об Иоасафе-царевиче и Пустыне»	«Стих: похвала пустыни»	«Стих о земном рае» Вяч. Иванова
<p>Хошá придет мать весна красная, И лúзья-болоты разольются, И древа листьями оденутся, <i>И запоют птицы райски</i> Архангельскими голосами: Не прельшусь я на все благовонные цветы... (Ляцкий 1912: 64)</p>	<p>О прекрасная пустыня, — отцы во пустыне пребывали И дивием овощием питались, из гор воды испивали. Древа во пустынях выросли, различными цветы расцветали. Ко древам птицы прилетали, на кудрявые ветви поседали. <i>Они райския песни воспевали, отцев во пустынях утешали...</i> (Сиповский 1908: 231)</p>	<p>То не крины душистые пахнут, То не воды журчат живые &lt;...&gt;. Где проходит Божия Матерь По земле святыми стопами, Там окрест и я простираю Добровонные сени древесны; Там бегут мои чистые воды, <i>Там поют мои райские птицы...</i> (II,6,4)</p>

<sup>13</sup> См. исследование духовного стиха «Плач Адама» в работах О.В. Савельевой (Савельева 1984а; Савельева 1984б; Савельева 1988).

В стихе «Иоасаф-царевич и Пустыня» Иоасаф уговаривает Пустыню впустить его, а та отговаривает его; придет весна (объясняет Пустыня), Иоасаф услышит, как чудесно поют птицы, и покинет ее; Иоасаф настаивает и в конечном счете Пустыня соглашается. Как отмечает Г.П. Федотов, «похвала пустыне является одной из очень древних тем монашеской литературы Востока и Запада. Но ее развитие в русском стихе подчеркивает особые интимные черты в отношении русского народа к красоте земли. Действительно, красота пустыни — главная тема стиха...» (Федотов 1991: 72).

Как подсказывает имя Иоасафа, стих соотносится с древнерусской переводной «Повестью о Варлааме и Иоасафе». «Своим широчайшим распространением среди разных народов повесть обязана прежде всего своим почти сказочным сюжетом. У индийского царя Авенира рождается долгожданный сын Иоасаф, которому звездочеты предсказывают будущее великого христианского подвижника. Царь-идолопоклонник помещает сына в изолированный от внешнего мира дворец, чтобы тот не мог ниоткуда узнать о ненавистной царю вере. Но божьим промыслом о царевиче узнает пустынный Варлаам, под видом купца проникающий во дворец и наставляющий царевича в христианской вере. В конце концов после многих испытаний Иоасаф уходит в пустыню к Варлааму, где вместе с ним предается отшельническому подвигу» (СКК 1987/1: 349–350).

«Повесть о Варлааме и Иоасафе» с ее индийским колоритом — один из текстов, входящих в интертекстуальный фон Повести Иванова. Духовный стих о царевиче Иоасафе и Пустыне относится к тому эпизоду «Повести о Варлааме и Иоасафе», когда Иоасаф решает стать отшельником, однако в остальном этот стих представляет собой совершенно самостоятельное произведение. Установлено, что этот стих сложился на основе стиха покаянного 8-го гласа «Приими мя пустыня...» не позднее середины XVI в. и первоначально вообще не был связан с «Повестью о Варлааме и Иоасафе» (Петрова 1987: 39–51).

Этот стих привлекал и ранее внимание Иванова: из него взят эпиграф к разделу «Райская мать» (сборник «Кормчие звезды»). Он послужил также одним из источников сти-

хотворения Иванова «Сон Матери-Пустыни» (1911) (Woźniak 1988: 115). С отсылки к стиху начинается стихотворение Иванова «Виноградарь» (1916):

Острроверхая Гора, поднебесная,  
 Девья, Духова ль пустынька чудесная,  
 Богоданная родина, безвестная!  
 Тебе я, млад царевич, обручился;  
 Тебя ради от мира отлучился.

(СС IV,48)<sup>14</sup>

К стиху о царевиче Иоасафе и Пустыне обращались и современники Иванова. В 1903 г. М. Кузмин написал стихотворение «Стих о пустыне» и сам положил его на музыку (Кузмин 1996: 219–220, № 235). А.М. Ремизов в 1913 г. переложил данный стих в прозе под названием «Прекрасная пустыня» (Ремизов 2001: 95–96), а в 1928 г. опубликовал этот же текст с разбивкой его на стихи (Ремизов 1928: 75–76)<sup>15</sup>.

В 1910–1920-х гг. стиху о царевиче Иоасафе были посвящены три специальные статьи: «Весна и народный аскетический идеал (К истории духовного стиха „Разговор Иоасафа с пустыней“»)» (1910) Ю.М. Соколова, «К истории русских духовных стихов о преподобных Варлааме и Иоасафе» А.П. Кадлубовского (1915) и «Стих „Похвала Пустыне“ по записям XVI в.» А. Седельникова (1927). Сведений о том, что Иванов был знаком с этими статьями, у нас нет, хотя это вполне вероятно.

Стих о земном рае заканчивается многозначительными словами Рая, в которых Мария отождествляется с Древом Жизни:

Посреди же меня Древо Жизни,  
 Древо Жизни – Пречистая Дева.

(II,6,5)

<sup>14</sup> Обращение к «пустыне» имеется также в стихотворении Вяч. Иванова «Хваление духов благословляющих» (1903): «Пустыня-мать! твои уста — / Стенаньем львов, дыханьем трав / И вещим ропотом дубрав — / Зовут лобзание Христа!» (СС I,813).

<sup>15</sup> Об экспериментах А.М. Ремизова со стихом и прозой см. в статье: (Орлицкий 1994).

Именование Богородицы «древом» восходит к Акафисту Богородице: «Радуйся, *древо светлоплодовитое*, от негоже питаются вернии; радуйся, *древо благосеннолиственное*, имже покрываются мнози» (икос 7). Сходным образом в Каноне Пресвятой Богородице: «...радуйся, Владычице, одушевленный раю, древо посреде имея жизни...» (песнь 5, ирмос).

Сближение Богородицы с райским Древом Жизни характерно для богослужения западно-сирийской церкви; так, например, в молитве «седро» говорится: «О Дева, Ты — древо благословений. В этот день Ты была вырвана из земли терний и пересажена в рай рядом с Древом жизни, возросшим в лоне твоём...» (Бартосик 2003: 30). В эфиопском богослужении в песни «Арфа Марии» (XV в.), сочиненной Аввой Георгием Армянином: «О растение небесплодное и Красота его цветения неувядающего; древо жизни неусыхающее и плод его неопadaющий» (там же: 110)<sup>16</sup>.

Иванов считал себя носителем какого-то тайного знания о рае на земле и его связи с образом Девы Марии. В дневнике 1902 г. Иванов записал: «Читаю св. Бернарда. Хотелось бы установить мне связь Богоматери и Древа Жизни. <...> Итак, в лирической форме, в ряде сонетов сказать то, что я знаю (не тем знанием, которое может быть выражено в прозе) о неумирающем Рае и Древе Жизни, о Мире и Девстве, *de Mariano Civitatis Dei semine et fulcro*<sup>17</sup>» (СС II, 771)<sup>18</sup>.

По свидетельству О.А. Шор, мысль о «Богородичном рае» ассоциировалась для Иванова с детскими воспоминаниями. В своем очерке о поэте она рассказывает: «И приходят <Иванову> воспоминания нежные, детские: ночная комната, крылатые светы и тени лампы, важный лик Невесты Невестной и, среди терзающих душу страхов и тоски смертной, ощущение блаженной укрытости — покой, присутствие Рая» (Дешарт 1971: 49).

<sup>16</sup> О литургических источниках отождествления Богородицы с Древом Жизни см. в статье: (Игошева 2010).

<sup>17</sup> «О Мариином семени и опоре града Божьего» (лат.).

<sup>18</sup> Подробнее об этих идеях Иванова см. в статье: (Шишкин 1996), а также в комментариях Д.В. Иванова и А.Б. Шишкина к публикации переписки Иванова с С.Л. Франком (Символ 2008: 451–452, прим. 9–10).

В мелопее «Человек» Иванов писал: «Земля, ты все ль — Эдем? И Мириам — / Твой лучший цвет?» (Иванов 2006: 68). В лекции, посвященной толкованию мелопеи «Человек», сохранившейся в записи В.К. Шварсалон, Иванов пояснял: «Генезис града Божия такой. Рай не прекратился. Он остался в невидимом лимбе Земли и имел своих <слово неразб.>. Это род Марии Девы, о которых говорится в видении Серафима Саровского» (Иванов (прил.) 2006: 37).

В сознании Иванова католический догмат о непорочном зачатии Богородицы связывался с представлением о земном рае. В письме к С.Л. Франку от 18 мая 1947 г. Иванов отмечал: «К тому же само папство ограничило свою догматическую инициативу определением верований, издавна укоренившихся в предании. Пример тому — чудный догмат о непорочном зачатии, утверждающий, что рай на земле доныне есть для прозревших, как это проповедовал старец Зосима и как уверяли меня с удивительной силой поэтического слова неграмотные имяславцы, спасающиеся в Кавказских дебрях» (Символ 2008: 443).

Образы Святой Девы и райского Древа сближаются в ивановских переводах стихов из романа «Гейнрих фон Офтердинген» Новалиса:

Примет Он, гостеприимный,  
Эти гимны,  
Этих слез родник нагорный!  
Пересадит это Древо  
В тихий рай Святая Дева,  
Ствол взлелеет чудотворный.

(«Лири Новалиса»; «Песнь пилигрима», 1909;  
СС IV,234)

### 4.3. Песня Гориславы

**В**о время ночной стоянки в степи Горислава поет Лазарю «жуткую песню, игрищную, не по отце плач, не по женихе жаль»:

Из-под бела камня из-под алатыря  
 Выдыбал млад змееныш яритися;  
 Из-под люта камня горячего  
 Выползала змея свадьбу правити,  
 Завивалася в кольца при месяце,  
 Зазывала на игры любовные.

<...>

Улетай подале, степной коршун,  
 Не подглядывай свадьбы змеинные!  
 Не востри ты, разлучник, кривых когтей  
 Умыкнути змею во поднебесье!  
 Как ужалит вора в пернату грудь,  
 Ужо мертв падешь на сыру землю.

(1,9,4,9)

В начале Повести говорилось о том, что Горислава «любила... песни петь неизвестные, наговорные» (1,7,9). Позднее Лазарь вспомнит, как Горислава «песни ему пела колдовские, зазывные» (1,12,2). Таким образом, речь идет о какой-то особой заклинательной песне, имеющей жуткий (колдовской, зазывный) характер, исполняемой на игрище «звонко и протяжно» (1,9,3). Характерно, что этот текст, сочетающий в себе черты песни и заклинания, приписан Гориславе, которая «слыла в народе знахаркою и ведуньей, что в землю на семь пядей видит» (1,7,9). В качестве параллели приведем суждение Вяч. Иванова из статьи о поэзии А.К. Герцык (1910): «Заплачка и причитанье, нашепты и наговоры, приворотные напевы и колыбельные — вся магическая символика исконной песни оказывается снова возможною в наши дни, на диво самим предсказавшим (в совпадении с выводами покойного Веселовского), возврат к стихии мифа и новое переживание стародавнего народного наследия в лирике искусственной» (Иванов 2004: 508).

В начале песни использован образ «бела камня алатыря», известный в русских заговорах, духовных стихах и былинах<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> См. также в цикле А.А. Блока «На поле Куликовом» (1908): «На пути — горячий белый камень» (Блок 1997/3: 171 и комм. на с. 921).

Возможный источник первых стихов песни — фрагмент из былины о Сауре Ванидовиче (Сауле Леванидовиче). В былине говорится о том, что произошло после того, как жена Саура Ванидовича проводила мужа в поход:

Входила она на вышку на высокую,  
 Становилась на бел-горюч камень...  
*Из того ли из под белого камешку*  
*Выползала змея лютая,*  
 Кидалась она княгине на белую грудь,  
 Бьет хоботом по белу лицу.  
 Молодая княгиня испужалася, —  
 Во чреве дитя встрепенулося.  
 (Киреевский 1878: 113–114)<sup>20</sup>

Однако в целом содержание песни Гориславы связано не с фольклором, а с поэзией самого Вяч. Иванова. Мотив змеиной свадьбы в сходном ключе обыгрывается в стихотворении Иванова «Змея»:

Виясь, ползешь ко мне на грудь —  
 Из уст в уста передохнуть  
 Свой яд бесовств и порчь:  
 Четою скользких медяниц  
 Сплелись мы в купине зарниц,  
 Сclubились в кольцах корч.  
 («Змея», 1906; Иванов 1995/1: 315)<sup>21</sup>

Лазарь усматривает в песне Гориславы «неладные загадки» и отказывается их разгадывать (I,9,10). Между тем содержание песни проецируется на взаимные отношения Гориславы, Лазаря и Симеона, что позволяет разгадать ее образы. Две змеи из первой строфы песни — это очевидно Горислава и Лазарь, которые происходят из рода Горынских, возводящих свою генеалогию к дракону. Во второй строфе змея также обозначает Гориславу, однако образ коршуна

<sup>20</sup> Текст частично процитировал И.Н. Жданов (Жданов 1895: 416).

<sup>21</sup> Об эротической символике змей в творчестве Иванова см.: (Богомолов 1999: 185; Обатнин 2000: 61–62, прим. 91 на с. 196; Павлова 2004а).

допускает двоякую интерпретацию: либо коршун — это Лазарь (в этом случае Лазарь из змея первой строфы во второй превращается в коршуна и продолжает ту же любовную игру с Гориславой, хотя и в новом облике), либо коршун — это Симеон, который намерен похитить Гориславу у Лазаря. Угроза Гориславы «ужалить» Лазаря может быть понята и как угроза погубить его, и как угроза влюбить его в себя. Сплетение коршуна и змеи на первый взгляд представляется их смертельной борьбой, однако это можно понять и как любовную игру: змея и коршун то ли ведут в небесах смертельную битву, то ли испытывают смертельную страсть друг к другу. В целом ситуация сохраняет двусмысленность, поскольку не вполне ясно, как распределены роли между двумя змеями и коршуном в треугольнике Горислава — Симеон Управда — Лазарь.

Мотив борьбы хищной птицы и змеи широко известен в мифологии разных народов. «Переходящая еще из древнего мира традиция совмещения в единой композиции полярно противоположных символов — орел и змея — в средние века обретает значение борьбы Христа с сатаной, а в новое время — переходит в политическую геральдику» (МНМ 1982/2: 260).

Мифологические мотивы «хищная птица (орел, коршун, сокол) несет змею в поднебесье» и «змея жалит хищную птицу» встречаются в стихотворениях Вяч. Иванова «Рокоборец» (СС I, 543) и «Орлу» (СС, II, 377). В стихотворении «Орлу» поэт создал собственную оригинальную версию мотива: он «снимает негативную оценку ситуации, но не введением мотива примирения, а, в соответствии с собственным основополагающим представлением об изначальном единстве всего сущего, декларацией первоначальной небесной общности данных существ: змея была когда-то крылатой *странницей небес*, и память пробуждает в ней желание полета, поэтому к орлу, возносящему ее в небеса, она испытывает любовное чувство. Мотив борьбы заменен у Иванова мотивом брака. В его поэтической системе орел, обвитый змеей, символизирует не борьбу добра и зла, а единство небесного и земного, судьбы и воли, мудрости и гордости <...> Поэт подчеркивает гармоничность этого союза: *орел* возвращает *змее* утраченную способность полета, а



змея, воплощенная мудрость, оказывается *для орла* вождем к *иным поднебесьям*» (Павлова 2004: 202; курсив Л.В. Павловой). Источник такого осмысления мотива — эпизод из «Так говорил Заратустра» Фр. Ницше: «И он <Заратустра> увидел орла: описывая широкие круги, несся тот в воздух, а с ним — змея, но не в виде добычи, а как подруга: ибо она обвила своими кольцами шею его» (Ницше 1990/2: 16; пер. Ю.М. Антоновского).

Данный мотив имеет также историософское измерение. По всей вероятности, Иванову был известен эпизод из древнерусской «Повести о взятии Константинополя турками в 1453 г.», приписываемой Нестору Искандеру. Речь идет о «видении» или «знамении», которое якобы сопровождало основание Константинополя: «И се змий внезапно вышед из норы, потече по мѣсту, и абие свыше орел, спад, змия похвати и полетѣ на высоту, а змий начат укреплятися вкруг орла. Цесарь же и вси людие бяху зряще на орла и на змию. Орѣл же, възлетев изъ очью на долгъ час, и паки явися низлетающъ и паде съ змием на то же мѣсто, понеже одолень бысть от змия. Людие же, текше, змия убиша, а орла изымаше. И бысть цесарь во ужасе велицем и, созвав книжники и мудреци, сказа им знамение. Они же, поразсудив, сказаша цесарю: „Се место Седмохолмы наречется и прославиться и возвеличиться в всѣй вселенѣй паче иных градов, но понеже станеть межи дву морь и бьем будеть волнами морьскими — поколебимъ будеть. А орел — знамение крестьянское, а змий — знамение бесерманское. И понеже змий одолѣ орла, являеть, яко бесерменство одолеет христьянства. А понеже крестьяне змиа убиша, а орла изымаша, являеть, яко напоследок паки христьянство одолеет бесерменства и Седмохолмаго примут и в нем въцесаряться“» (БЛДР 1999/7: 28). Смысл пророческого видения в том, что в будущем мусульмане победят христиан, но впоследствии христиане снова одержат верх над исламом и вернут себе Константинополь.

Тема Константинополя и пророчество о его возвращении православным актуализировались в период Первой мировой войны. В частности, фрагмент об орле и змее из «Повести о взятии Константинополя турками в 1453 г.»

процитировал С.Н. Дурылин в книге «Град Софии. Царьград и святая София в русском народном религиозном сознании» (Дурылин 1915: 53)<sup>22</sup>.

Таким образом, песня Гориславы относилась не только к коллизиям личной жизни Гориславы, Лазаря и Симеона, но и к судьбам христианского царства, которому суждено в будущем стать Третьим Римом.

#### 4.4. ОБРАЗ СВ. ГЕОРГИЯ ПОБЕДОНОСЦА И «БОЛЬШОЙ» СТИХ О ЕГОРИИ ХРАБРОМ

Автобиографический подтекст темы св. Егория в Повести

Особое внимание к образу св. Георгия Победоносца в значительной мере вызвано обстоятельствами личной биографии Вяч. Иванова. Он родился в Москве в Георгиевском переулке и был крещен в церкви Св. Георгия. С Георгиевским переулком пересекался Волков переулочек (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...

<sup>22</sup> Данная книга С.Н. Дурылина имела в московской библиотеке Вяч. Иванова (Обатнин 2002: 319, № 1326). В 1915 г. Вяч. Иванов присутствовал на докладе С.Н. Дурылина «Град Софии» в московском Религиозно-философском обществе и принял участие в его обсуждении (Обатнин 2000: 220, прим. 77).

Как эхо флейт в притворе гулком  
Земной тюрьмы, — не умирай,  
Мой детский, первобытный рай!

(Иванов 1995/2: 14)

Подробнее об этом Иванов рассказывает в своем автобиографическом письме С.А. Венгерову (1917): «Через год — 16 февраля 1866 года — я родился в собственном домике моих родителей, почти на окраине тогдашней Москвы, в Грузинах, на углу Волкова и Георгиевского переулков, насупротив ограды Зоологического сада. Я с любовью отмечаю эти места, потому что с ними связаны первые впечатления моей жизни, сохраненные памятью в каком-то волшебном озарении, — как будто тот слон, которого я завидел из наших окон в саду, ведомого по зеленой траве важными людьми в парчовых халатах, и тот носорог, на которого я подолгу глазел сквозь щели ветхого забора, волки, что выли в ближайшем нашем соседстве, и олени у канавы с черною водой, высокая береза нашего садика, окрестные пустыри и наш бело-пушистый дворник, <...> остались навсегда в душе видениями утраченного рая. Бывал я по летам и в деревне, у сестер отца, живших в имениях своих мужей; но и сельские картины не могли затмить в моей душе красот однажды виденного Эдема» (СС II,9–10).

Рассказ Д.В. Иванова о московском детстве его отца содержит интересные подробности. «Году в 1960-м, когда я работал корреспондентом в Москве, я побывал в Волковом переулке: окруженный со всех сторон большими многоквартирными зданиями, он еще хранил тот провинциальный облик, который был, по-видимому, присущ ему в 1866 году. <...> Примечательно, что отец родился на этой улице и был крещен в церкви Святого Георгия, тут же рядом. Образы волков, хтонических зверей, и Георгия, святого воина, побеждающего волков и подчиняющего их себе, постоянно возникают в творчестве отца. Другой постоянный у него образ — образ земного рая. И он тоже восходит к детству.

По соседству с Волковым переулком располагался Зоологический сад, который отец обожал, когда был маленьким. Через проломы в стене он видел всякие чудеса: верблюдов,

тигров, львов и даже богатых купцов, одетых по-восточному, вероятно, участников какого-то праздника, происходившего в саду. Все это представлялось ребенку земным раем. И вот этот рай на земле, по ту сторону стены, рай, который всегда вокруг нас, но который мы не всегда умеем видеть или, вернее, который открывается лишь невинному взору, — этот соседствующий с нами рай лейтмотивом проходит через многие его стихи» (Обер, Гфеллер 1999: 20,21).

Иванову было известно, что в фольклоре Егорий Храбрый считался хозяином волков<sup>23</sup>. Одно из самых проникновенных произведений русской литературы, посвященных волкам, — 5-й сонет из цикла «Зимние сонеты» (1920):

*Рысучий волхв, вор лютый, серый волк,  
Тебе во славу стих слагаю зимний!  
Голодный слышу вой. Гостеприимней  
Ко мне земля, людской добрее толк.*

*Ты ж ненавидим. Знает рабий долг  
Хозяйский пес. Волшебней и взаимней,  
Дельфийский зверь, пророкам Полигимний  
Ты свой, доколь их голос не умолк.*

*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)

В основе индивидуального мифа Иванова лежит соединение «первобытного рая» человечества с «детским раем» самого поэта, убежденность в мистической связи Божией Матери и земного рая, а также особое отношение к волкам, доходящее до самоотождествления с ними. Можно даже предполагать, что Иванов воспринимал Егория Храброго

<sup>23</sup> См. выше, с. 228–234.

как своего личного покровителя наряду со св. Вацлавом. Характеризуя Повесть, С.С. Аверинцев отмечал, что «даже самые интимные автобиографические реалии (Георгиевский переулочек и церковь Св. Георгия, соответственно места рождения и крещения поэта, — как „урочище Егорьево“ и „Егорьев ключ“; Волков переулочек, переименованный в Георгиевский, — как стаи волков перед „Егорьем“; возвращение умершей Лидии Дмитриевны Зиновьевой-Аннибал в своей дочери Вере Шварсалон, лирическая тема «Нежной тайны», — как возвращение Гориславы в Отраде) включены в строго дисциплинированную систему и перестроены с постоянной ориентацией на объективные данности традиций: национально-русской, эллинистико-византийской и общечеловеческой» (Аверинцев 1995: 21).

#### Культурный комплекс Георгия Победоносца

Образ св. Георгия Победоносца почитается и православными, и католиками, а под именем Джирджис также и мусульманами. В таких странах, как Россия, Англия и Грузия, этот святой относится к наиболее чтимым и прославляется как небесный покровитель государства<sup>24</sup>.

Как известно, образ св. Георгия Победоносца, побеждающего дракона, входит в герб Москвы и в состав герба современной России, который является модифицированной версией герба царской России. Образ св. Георгия воплощен в византийской и древнерусской иконографии, а также богато представлен в живописи и скульптуре итальянского Возрождения (картины Уччелло, Якопо Беллини, Тинторетто, Рафаэля, Гвидо Рени, статуя Донателло, хранящаяся в музее Барджелло во Флоренции, и т. д.). Все это позволяло Вяч. Иванову связать егорьевскую тему не только с ностальгическими воспоминаниями об оставленной родине, но и с вполне актуальными впечатлениями от храмов, картин и скульптур св. Георгия, увиденных в Италии, Англии, Германии и других европейских странах.

<sup>24</sup> См. статью «Георгий, великомученик» в «Православной энциклопедии» (ПЭ 2005/10: 665–692).

Св. Георгию посвящена обширная агиография<sup>25</sup>. «В течение долгого времени сосуществовали 2 группы жизнеописаний Георгия – каноническая и апокрифическая. Древнейшим представителем апокрифической группы является Венский палимпсест (ВНГ, N 670), относящийся к V в. <...> Текст апокрифического „Мученичества“ сохранился в нескольких редакциях, систематизированных К. Крумбахером <...>. Согласно апокрифическим житиям, Георгий претерпел мучения при легендарном персидском царе Дадиане (Дакиане, Датиане или даже при 72 царях) в Лидде (Диосполь в Палестине). Эти тексты содержат характерные апокрифические мотивы: троекратную смерть и воскрешение, забивание гвоздей в голову и др. <...> При переходе от ранне- к средневизантийской эпохе „Мученичество Георгия“ претерпело ряд существенных изменений: царь Дадиан превращен агиографами в императора Диоклетиана, а действие перенесено из Лидды в Никомидию» (ПЭ 2005/10: 666).

Основная версия жизнеописания св. Георгия сводится к следующему: «В юном возрасте Георгий поступил на воинскую службу и отличился в войне с персами в 296–297 гг. Он служил трибуном в когорте Инвиктиоров (непобедимых), а затем был назначен комитом. Когда начались гонения на христиан, Георгий раздал свое имение нищим и явился на императорский совет в Никомидию. <...> Представ перед Диоклетианом, придворными и военачальниками, он исповедал Христа и обличил языческое заблуждение императора. Разгневанный Диоклетиан приказал подвесить Георгия и бить палкой. Затем его бросили в тюрьму, забив ноги в колодки и положив на грудь большой камень. На следующий день император велел подвергнуть его колесованию. Георгий переносил мучения с великим терпением и благодарил Господа. Когда после пытки его оставили растянутым на колесе, явился ангел Господень и исцелил святого. Палачи в страхе разбежались, а Георгий отправился в храм Аполлона, где в это время Диоклетиан

<sup>25</sup> Здесь и далее при цитировании «Православной энциклопедии» принятые в данном издании сокращения раскрываются без специальных оговорок.

совершал жертвоприношения, и назвал идолов ложными богами. Увидев Георгия невредимым, во Христа уверовали Александра царица и военачальники Анатолий и Протолеон. Диоклетиан приказал бросить Георгия в яму с негашеной известью. Через 3 дня воины пришли и обнаружили, что Георгий остался невредим. Собравшиеся вокруг люди, увидев это чудо, воскликнули: „Велик Бог христианский!“ Святого повели в тюрьму, надев ему на ноги раскаленную железную обувь с торчащими внутрь гвоздями. В темнице Георгий по молитве получил от Господа утешение и исцеление. Наутро он предстал перед трибуналом и Диоклетиан снова убеждал его принести жертву языческим богам. После отказа его били воловьими жилами. Друг императора Магненций предложил Георгию в доказательство истинности христианской веры воскресить кого-либо из умерших. Георгий обратился с молитвой ко Христу, и началось сильное землетрясение. Одна из гробниц на находившемся неподалеку кладбище отверзлась, и из нее вышел человек, умерший несколько веков назад. Посрамленный Диоклетиан велел отвести Георгия в темницу. Туда в надежде на исцеление стекалось множество больных, среди них был бедный крестьянин Гликерий, у которого единственный бык пал на пашне. Гликерий обратился к святому с просьбой оживить быка, и Георгий ответил ему, что если он уверует во Христа, то, вернувшись домой, найдет быка живым. Императору донесли, что благодаря Георгию многие жители приняли христианскую веру, он по совету приближенных призвал святого и обещал ему великие почести, если тот принесет жертву языческим богам. Георгий согласился пойти в храм и, когда там собралось множество народа, обратился к статуе Аполлона с вопросом, является ли он богом. Обитавший в идоле нечистый дух ответил, что он не бог, а истинный Бог — Иисус Христос. Георгий сотворил крестное знамение, и все идолы упали и разбились. Увидев это, царица Александра открыто исповедала веру во Христа. Император вынес смертный приговор Георгию и Александре. По пути к месту казни Александра присела отдохнуть на камень и мирно предала душу Господу, а Георгию отсекли мечом голову».

(ПЭ 2005/10: 666–667)

Особую роль в распространении культа св. Георгия сыграло то, что святому был приписан драконоборческий эпизод, который поставил его в один ряд с Гором, Персеем, архангелом Михаилом, Сигурдом, Дигенисом Акридом, Федором Тироном, Добрыней Никитичем и другими мифологическими и фольклорными персонажами — победителями драконов.

С.Я. Сендерович называет совокупность текстов о св. Георгии «культурным комплексом Георгия Победоносца» и включает в него: «1. иконографию святого, то есть традицию его зримых изображений на иконах и церковных фресках, в скульптурах и на барельефах, монетах, печатях и т. д.; 2. его письменное житие (*vita*), то есть жизнеописание в рамках церковного культа святого; тексты церковного красноречия в его честь и литургическую поэзию, ему посвященную; 3. официальный религиозно-государственный культ святого, ибо государство берет некоторые религиозные образы в качестве символов для своих политических целей и пользуется ими по-своему, создает вокруг них чисто политические институты; 4. внецерковные версии его жизнеописания: поскольку религиозные мотивы входят в народную и популярную литературу, на их основе возникают фольклорные духовные стихи, тексты героического эпоса, в том числе авторского; 5. обширную совокупность народных ритуалов и поверий, с именем святого связанных; 6. древние языческие мифы — предтечи наиболее популярного, драконоборческого, эпизода жития святого; 7. его сказочные параллели» (Сендерович 2002: 15).

Из этого довольно полного перечня в Повести фигурируют апокрифы и духовные стихи о Георгии (4), связанные с ним поверья (5), а в качестве фона используются языческие мифы — предтечи не только драконоборческого, но и некоторых других мотивов (6), официальный культ Георгия (3) и его иконография (1).

При общей установке Вяч. Иванова на сочетание «родного» и «вселенского» обращение к образу св. Георгия было для него совершенно органичным. В Повести, посвященной историософскому осмыслению судьбы России, св. Георгий Победоносец представлен как сакральный покровитель славянской страны, княжеского рода и главного героя Повести.



Работа Иванова с образом св. Георгия идет по нескольким направлениям. Во-первых, Иванов выбирает такую неканоническую версию апокрифа о Егории, которая изложена в русских духовных стихах и не известна западному читателю.

Во-вторых, образ св. Георгия укрупняется и выделяется из совокупности других святых. В церковном культе и в народной традиции св. Георгий выступает в одном ряду с другими христианскими персонажами, с которыми он сближается по некоторым критериям: с архангелом Михаилом, Димитрием Солунским, Федором Стратилатом, св. Николаем Мирликийским и др. В результате в Повести Вяч. Иванова Егорий начинает играть роль главного покровителя славянской земли.

В-третьих, св. Егорий выступает в Повести в разных ипостасях: он мифический предок Горынских и божественный покровитель государства<sup>26</sup>, святой воин, охраняющий Богородицу и выполняющий ее указания, основатель «оплотов незримых», определяющих «пределы» будущих царств (V,11,7), волчий пастырь и метатель светового копья. Если одни ипостаси ориентированы на церковный и государственный культ Георгия Победоносца, то другие — на фольклор и языческую мифологию, причем не обязательно славянскую.

В тексте фигурируют даты и реалии, связанные со св. Егорием: Егорьев день, Егорьева стрела, Егорьево урочище, Егорьев ключ, сила Егорьева и т. д. Сам Егорий появляется в Повести исключительно в сновидениях ее персонажей и в «сказании знаменательном» (V,11,1).

В сложении народного почитания св. Георгия большую роль сыграло весеннее приурочение его праздника (23 апреля по ст. ст.). В этот день впервые выгоняли скот на пастбище, совершали охранительные ритуалы и обращались к Егорию с просьбой о заступничестве и сохранении домашних животных от волков и других хищников. Юрьевской росе приписывали целебные свойства; ее специально собирали и

<sup>26</sup> См. слова старца Парфения: «Поститься будем, братие, и молиться усердно дней семь; последуи же будет *святого Егория день, земли нашей блюстителя незримого*, от него же и ныне помощи чаем» (II,17,14).

использовали в народной медицине. В соответствии с этим с приходом Егория в Повести связана картина наступления весны: «...проехал по лесам Егорий на белом коне; ласточек прикликал, росу спустил, скот в поле выгнал» (II,1,1). В Егорьев день происходит также чудесное исцеление Лазаря (II,20,1).

Фольклорный образ Егория и его связь с волками привлекали внимание русских ученых начиная с середины XIX в.; на эти темы писали Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев, В.И. Даль, П.С. Ефименко, А.И. Кирпичников, А.Н. Веселовский, А.П. Щапов, Е.В. Аничков, А.В. Рыстенко и другие.

А.Н. Афанасьев отмечал сходство св. Егория со скандинавским Одинем и возводил его к языческому громовнику: «Любопытны славянские предания о волчьем пастыре... <...> В германской мифологии это — Один, в услугах которого состоят два славные волка; на Руси волчьим пастырем считается Егорий Храбрый, наследовавший подвиги и заботы древнего громовника» (Афанасьев 1869/3: 529; см. также: Кирпичников 1879: 153, прим. 1).

В книге А.С. Фаминцына «Божества древних славян» имеется специальный параграф, озаглавленный «Св. Георгий — „волчий пастырь“, покровитель и защитник стад от хищных зверей и недугов». А.С. Фаминцын поставил св. Егория в один ряд с античными божественными покровителями волков — Аполлоном и Марсом: «...Аполлон был покровителем и пастырем диких зверей, отважным охотником. <...> Св. Георгий принял на себя вышеуказанную специальную черту Аполлона Ликейского и Марса: он у славян представляется волчьим пастырем, вообще повелителем над зверями» (Фаминцын 1884: 319–320, 331).

Св. Егорий из сновидений Василисы и Лазаря и внешне, и функционально напоминает Аполлона. Это сходство особенно заметно, если обратиться к статье Иванова об эпосе Гомера: «...в прежний собор богов вступил новый могущественный пришлец, малоазиатский бог, из „страны света“ — Ликий, — Аполлон, — грозный, гневный бог с юным обликом, золотыми кудрями до плеч и серебряным луком за плечами, страшно звучащим, — бог стреловержец, метко попадающий издали в людей и животных своими смертоносными стрелами, жестоко мстящий тем, кто не уважа-

ет принадлежащих ему угодий и святынь...» (Иванов 1912: XI–XII). Егорий Повести напоминает не только греческого Аполлона, но и других богов-стрелометателей: ветхозаветного Яхве, скандинавского Тора, славянского Перуна.

Соединение разных ипостасей в рамках одного образа делает Егория одновременно и узнаваемым, и странным, мало предсказуемым. Почему Егорий поразил копьем в голову Василису; что за дань он собирает с Лазаря и его стада; за что он наказал Лазаря — все эти вопросы так и остаются в Повести загадками, допускающими разные объяснения.

Как мифологический волчий пастырь или стрелометатель Егорий находится вне этики и оценивать его действия с позиции противопоставления добра и зла мало перспективно. Егорий одновременно и наказывает, и исцеляет; он посылает Лазарю болезнь как испытание, которое в конечном счете принесет ему благо. Так во всяком случае поняла эту ситуацию Василиса: «И возблагодарила Бога, за то что сыну ее не токмо на беса одоление дал, но и временное, как уповала, испытание его грешной душе целением соделал» (I,15,11). Можно вспомнить общий принцип, сформулированный в Апокалипсисе: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю» (Откр 3: 19).

#### Иконография Егория Храброго

В сложении культурного комплекса св. Георгия Победоносца особую роль сыграла иконография: «Хотя изображения исторически и номинально следуют за текстами житий и апокрифов, по силе воздействия и по смысловой энергии, обеспечивающей смысл мотива и его преобразования, зримый образ является доминирующим компонентом всего культурного комплекса Георгия Победоносца, несет на себе его главный акцент, является наиболее суггестивной его модальностью, определяющей представления о нем, его сердцевиной. Здесь же заключена и его особая привлекательность для русского религиозного сознания, особенно сильно откликавшегося именно на зримый образ» (Сендерович 2002: 16).

В ряде сцен Повести образ Егория целиком ориентирован на зрительное восприятие, причем в его атрибутике акцентированы мотивы света и светоносных цветов (белого и красного). На протяжении всей Повести Егорий приносит только две фразы (I,14,5; V,11,11), а по большей части остается безмолвным. Упоминается в Повести и само иконописное изображение св. Егория:

7 Когда же родился младенец на Егория вешнего и наречен был над купелью, деду в честь, Лазарем, повелел Давыд:

8 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 крест и сень над криницею.

(I,4,7–8).

Светомир, одаренный сверхзрением, видит самого св. Егория на том месте, где находится икона с его изображением (действие происходит во сне Владаря): «Отвечал Светомир: „Вон тот, что на страже стоит у креста под сеницей, копье свое мне даст золотое“» (IV,15,15).

В Повести представлены два визуальных образа Егория: пеший воин в доспехах с копьем в руке и всадник на белом коне. Первый раз Егорий появляется в Повести в сновидении Василисы, и при этом акцентируются его юность и красота. В описании «Света-Егория» преобладает красный цвет. Повествователь видит Егория сначала издали, а потом все ближе и ближе (аналог «наезжающей» камеры) и рассказывает об этом с замирающей от восторга интонацией: «Глядь, а навстречу ей <Василисе>, по-над лугом низехонько, плывет на воздушех, ровно челн по озеру, облак червленьый, и на том облаке, диво дивное, сам Свет-Егорий стоит, юноша красный в доспехах пресветлых, и копье лучевидное в руке держит» (I,3,8). В следующий момент светоносный образ неожиданно оживает, причем действия Егория выглядят совершенно немотивированными и жестокими: «И как наплыл на нее, водрузил ей копье-луч прямо в темя, и проник в нее луч сквозь все тело, и под тем она копьем под Егорьевым до самых грудей в землю вошла» (I,3,9).

Внешность св. Егория как стоящего на земле юного воина описывается в целом в соответствии с иконографическим типом, восходящим к византийской традиции, хотя и без многих подробностей; ср. в сводном иконописном подлиннике: «Св. Георгий подобием млад, лицом прекрасен, власы рус изчерна и кудреват, и аки подстрижены, риза воинская в бронех, доспех пернатый, приволока киноварная, исподняя риза лазоревая, у сердца зеркало круглое, в правой руке копьё, а в левой меч в ножнах, за правым плечом шлем, а на нем крест...» (Малицкий 1915: 147–148).

Вспоминается изображение св. Георгия на известной двусторонней иконе из Успенского собора Московского кремля (около 1170 г.): «Святой представлен в полном воинском облачении. Сияет золотом пластинчатый доспех, на плече — алый, тоже с золотым орнаментом плащ, правая рука сжимает копьё, левая словно протягивает молящимся меч с крестообразной рукоятью» (Вилинбахов, Вилинбахова 1995: 12). Выше уже приводилось автобиографическое свидетельство Вяч. Иванова о том, что в детстве они с матерью неоднократно посещали кремлевские соборы («Автобиографическое письмо», 1917; СС II:11; см. выше, с. 96). Вполне возможно, что образ св. Георгия, хранящийся доныне в Успенском соборе, был связан с детскими воспоминаниями Вяч. Иванова.

Мотив облака, на котором стоит Егорий, также имеет параллели в иконографии (например, прибытие евангелистов на облаках в сюжете Успения Богородицы). Мотив характерен для эсхатологических новозаветных текстов и их иконографических версий: «...тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою...» (Мф 24: 30); «Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его...» (Откр 1: 7); «И взглянул я, и вот светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну Человеческому; на голове его золотой венец, и в руке его острый серп» (Откр 14: 14).

Дважды возникает в Повести видение Егория и Богородицы: первый раз в словах Отрады, которая комментирует слова своей песни о Богородичном рае: «Сказала в ответ

Отрада: „Так оно и есть, Лазарь, как я пою. А Егорья Божия Матерь любит. Он перед Нею по земле на белом коне едет, а Пречистая за ним идет“» (II,6,7). Во второй раз о том же говорится в «Послании Пресвитера Иоанна»: «Ходит по всей земли Мати Божия, и рай первый окрест ее цветет; переди же едет всадник светлый: Георгий имя ему» (V,11,2).

Таким образом, рай не занимает фиксированную позицию, а передвигается по земле вместе с Божией Матерью. Обращенность к визуальному восприятию подчеркивается тем, что всё происходит в полном безмолвии.

Комментарий к этому видению дает О.А. Шор в своей биографии Иванова: «Богородица ходит по Земле, и с Нею, вокруг Нее, в Ней первобытный Рай. Он для всех открыт; блажен, кто его видит и волит. „Бог создал мир, чтобы создать Божию Матерь, — говорил В.И., — через Нее Земля дала свое свободное согласие на великое приятие и страдание“. Пещера Вифлеема и вершина Голгофы — Земля участвует в мистерии богочеловеческого искупления; человек, сын ее и наследник, может ее спасти, может и загубить. „Тварь с надеждою ожидает откровение сынов Божиих“, знает ап. Павел (Рим. 8,19)» (Дешарт 1971: 49–50). Приведенный комментарий содержит интересные подробности. Например, выясняется, что земля не просто поверхность, на которой разворачивается действие сновидения, но одушевленный персонаж. Интерпретация О.А. Шор могла опираться на какие-то устные пояснения Вяч. Иванова. Мы можем в свою очередь предположить, что Егорий едет по земле, обращая ее в веру Христову, а Божья Мать следует за ним, чтобы эту землю, принявшую Христа, превратить в рай.

Богородица и св. Георгий нередко изображаются на одной иконе. Так, например, на иконе VI в. из монастыря Св. Екатерины на Синае в центре помещена Богородица с младенцем на коленях, а по сторонам от нее, как обычно считается, св. Георгий и св. Федор (Лидов 1999: 38–39). Мы уже упоминали двустороннюю икону из Успенского собора в Московском Кремле: с одной стороны на ней изображен св. Георгий, а с другой — Богоматерь Одигитрия (ок. 1170 г.). «За Георгием закрепилось определенное место в Богородичной иконографии: „О тебе радуется“ — Георгий вместе с Димитрием представлены в позе моления как мученики

в правой группе святых...; „Покров Пресвятой Богородицы“ — Георгий и Димитрий изображаются свидетелями чуда как мученики... или как воины...» (ПЭ 2005/10: 689). В древней римской базилике Сан-Джорджио-ин-Велабро апсида украшена фреской, которая приписывается Пьетро Каваллини или Джотто: на темно-синем фоне изображён Христос, справа от Него — Богородица и святой Георгий со знаменем в руке, а слева — святые Пётр и Себастьян.

Иванов создал оригинальный иконографический тип, объединив для этого традиционные сюжеты. В основе данного типа изображение Георгия-воина на коне (без змея) в распространённом или сложном изводе (ПЭ 2005/10: 683–684). В некоторых древнерусских иконах и фресках на сюжет «Чуда св. Георгия о змие» св. Георгий едет на коне за царевной, которая ведет змея, привязанного на поясе. Например, на знаменитой фреске из церкви Св. Георгия в Старой Ладогe (последняя четверть XII в.) св. Георгий, изображенный как юный воин без копья в руках, едет на белом коне, а перед ним идет спасенная им царевна, которая также одета в белое и ведет на поясе змея (Сарабьянов 2002: 195, илл. 89).

Данный иконографический сюжет в Повести Вяч. Иванова дополняется изображением рая, цветущего вокруг Богородицы. Устойчивая связь Божией Матери с раем запечатлена в ряде икон: «Вертоград заключенный», «О тебе радуется всякая тварь», «Неувядаемый цвет». Богоматерь, сидящая на престоле в райском саду, изображается в левой нижней части икон и фресковых изображений Страшного суда (Традиго 2010: 158–159, 195, 197, 221).

Соединение известных иконографических типов не является чем-то совершенно новым. Например, Симон Ушаков, создавая свою знаменитую икону «Богоматерь Владимирская — Древо государства Московского» (1668), объединил два типа: «Похвала Богородицы» и «Древо Иессеево» (Традиго 2010: 221–222). Парадоксальный результат словесно-иконографического творчества Вяч. Иванова в данном случае выразился в том, что рай утратил пространственную закреплённость и приобрел подвижный характер.

«Словесные иконы» Повести отличает лаконизм, порождающий неопределённость и многозначность образов.

Например, читатель может гадать, как именно выглядит Егорий, который едет на белом коне перед Богородицей, вооружен ли он или нет, и если вооружен, то чем именно. Столь же неясным остается и то, что обозначает эта сцена: охраняет ли Егорий Богородицу, как рыцарь свою прекрасную даму, или прокладывает ей дорогу, или они просто куда-то направляются вместе? Таким образом, словесная иконопись Вяч. Иванова будит воображение читателя-зрителя, подталкивает его к тому, чтобы самостоятельно дорисовать картину, намеченную автором только в самых общих чертах.

#### РУССКИЕ ДУХОВНЫЕ СТИХИ О ЕГОРИИ ХРАБРОМ

В русском фольклоре известны два духовных стиха о Егории Храбром, которые в научной традиции получили условные названия «малый» и «большой». В «малом» стихе излагается содержание чуда о св. Георгии и змие; он непосредственно опирается на письменные источники и имеет прямые параллели в иконографии.

Согласно основным греческим, латинским и славянским версиям текста <...>, в озере, неподалеку от некоего города, поселился огромный змей, похожий на дракона. Он пожирал людей и овец и отравлял воздух ядовитым дыханием. Все попытки уничтожить его заканчивались гибелью людей. Правитель города, жители которого были язычниками, обратился к богам, и они якобы посоветовали ему каждый день отдавать в жертву змею юношу или девушку. Причем правитель обещал, что если жребий падет на его единственную дочь, то и она разделит участь прочих жертв. Когда до нее дошла очередь, девушку отвели к озеру и оставили на берегу. С ужасом она ждала гибели, но появился всадник на белом коне. Узнав о чудовище, воин, не внимая предостережениям девушки, бросился на вылезшего из озера змея. Он прижал копьём гортань чудовища к земле, а конь стал топтать его копытами. Затем воин приказал девушке накинуть на усмирённого змея пояс и отвести в город. Увидев чудовище, которое она вела, подобно смиренному псу, горожане



замерли от изумления. Георгий объяснил им, что он одолел змея силой Христа. Когда по просьбе горожан святой убил змея, они приняли Крещение. На том месте, где змей был умерщвлен, построили церковь во имя вмч. Георгия, около которой забил целебный источник.

(ПЭ 2005/10: 668)

Это чудо обигрывается в одном из эпизодов Повести. Горислава говорит Лазарю: «Полюбишь меня,— из плена змиева живую меня изведешь; мне будешь за Егория, и земле Егорьем себя покажешь» (I,9,20). Таким образом, Горислава примеривает на себя роль девицы, спасенной св. Георгием, и одновременно отождествляет себя с землей, которую тот спасает от дракона<sup>27</sup>.

«Большой» стих имеет более сложный состав и не может быть однозначно возведен к кому-либо книжному источнику. По-видимому, он представляет собой оригинальное русское сочинение, хотя время его появления не может быть сколько-нибудь точно датировано.

«Большой» стих отчетливо делится на две части. В первой рассказывается о том, что Егорий живет с отцом, матерью Софией Премудрой и тремя сестрами в Иерусалиме, Киеве или Чернигове. Город захватывает языческий царь Деклианище (Демьянище, Кудрянище и т. д.) и подвергает Егория пыткам, требуя, чтобы он отрекся от христианской веры. Егорий выдерживает все пытки, и царь приказывает заточить его в глубокий погреб. На этом заканчивается первая часть стиха. Вторая начинается с того, что Егорий, пробыв в погребе 3, 30 или 33 года, выходит из-под земли и оказывается в разоренной стране. Он заходит в церковь и видит в ней свою мать Софию Премудрую перед иконой. Получив благословение от матери, Егорий отправляется по святой Руси и встречает по дороге «горы толкучие», дремучие леса, стаи волков и стада змей. Горам и лесам Егорий велит уверовать в Христа и обещает построить на горах церковь соборную. Волкам он приказывает разойтись по

<sup>27</sup> Олицетворение земли в образе девицы, жены или вдовы, — общее место древнерусской и новой русской литературы. Иванов писал об этом в главе «Зачарованная невеста» книги «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1932) (СС IV,519–528).

земле и есть только «благословленное» и «повеленное», а змеиное стадо побивает своим скипетром. Егорий встречает также своих сестер, которые пасут змеиные или волчьи стада и совсем одичали; он посылает их омыться в Иордан-реке. В конце стиха Егорий встречает царя-мучителя; тот умоляет отсрочить его казнь и обещает уверовать в Бога, однако Егорий убивает его стрелой, палицей или мечом. При этом царь иногда напоминает змея, а в некоторых вариантах после его смерти из него выливается так много крови, что она заливаает Егория и тот просит землю раскрыться и принять ее в себя<sup>28</sup>.

Описание пыток Егория в первой части стиха в целом соответствует книжным апокрифическим мучениям св. Георгия, отразившимся также в клеймах его житийных икон. Финальная сцена стиха отчасти напоминает битву со змеем в чуде св. Георгия о змие (и соответственно в «малом» духовном стихе и иконописном типе «Чуда св. Георгия о змие»), хотя Егорий в «большом» стихе сражается не со змеем, а с языческим царем. А вот поездка Егория по Руси и обращение в православную веру гор, лесов и волков представляют собой оригинальную часть «большого» духовного стиха. Эта поездка перекликается с соответствующими поездками Ильи Муромца, Добрыни Никитича и других богатырей, однако «заставы богатырские» в былинах отличаются от препятствий, описанных в духовном стихе, да и Егорий в эпизодах с горами, лесами и волками действует словом, а не силой оружия.

Хотя «большой» стих о Егории известен в записях начиная с XIX в., его содержание наводит на мысль о том, что в основе второй части стиха лежит какое-то не дошедшее до нас произведение, которое может восходить к эпохе Древней Руси, вероятно даже ко времени ее крещения. А.В. Марков отмечал, что стихи о Егории «выставляют святого проповедником христианства; а идея проповеди новой религии должна была привлекать к себе внимание тогда, когда проповедь играла видную роль в церковной жизни, то есть в первые века христианства на Руси» (Марков 1910, № 6: 359). А.В. Рыстенко

<sup>28</sup> Пересказ стиха дается в основном по сводной версии А.И. Кирпичникова (Кирпичников 1879: 155–176).

предполагал, что духовные стихи о св. Георгии могли появиться уже в XI–XII вв. (Рыстенко 1909: 337).

В 1910 г. А.М. Ремизов написал «Действо о Егории Храбром» (1910) на основе духовных стихов. При этом первая часть «Действа» следует в целом за «большим» стихом (до эпизода погребения Егория под землей и его выхода на свободу), а после этого события развиваются уже в соответствии с «малым» стихом (Егорий побеждает змея и царевна ведет змея в город). В конце «Действа о Егории Храбром» А.М. Ремизов поместил отдельно стихотворный текст, представляющий собой законченный фрагмент из «большого» стиха о Егории Храбром (Ремизов 1910–1912/8: 26). В примечаниях к действию автор сообщает, что для своего сочинения он пользовался работами А.И. Кирпичникова, А.Н. Веселовского и А.В. Рыстенко, а стих о Георгии в конце действия представляет собой «обработку народного стиха» (Ремизов 1910–1912/8: 284).

#### МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ «БОЛЬШОГО» СТИХА О ЕГОРИИ ХРАБРОМ

«Большой» духовный стих о Егории Храбром привлекал внимание таких исследователей, как Ф.И. Буслаев, А.П. Щапов, А.Н. Афанасьев, П.С. Ефименко, А.И. Кирпичников, А.Н. Веселовский, А.С. Фаминцын, Е.В. Аничков, А.В. Марков, А.В. Рыстенко. Ему посвящены, в частности, специальные главы в обстоятельных монографиях А.И. Кирпичникова, А.Н. Веселовского и А.В. Рыстенко о культе св. Георгия на Руси.

С некоторыми работами, посвященными «большому» стиху о Егории Храбром, Вяч. Иванов, вероятно, был знаком, о чем можно судить по косвенным признакам. Например, Вяч. Иванов общался с А.И. Кирпичниковым<sup>29</sup>, автором фундаментальной книги «Святой Георгий и Егорий

<sup>29</sup> В автобиографическом письме (1917) Вяч. Иванов сообщал: «Жизнь в Риме привела с собою немало новых знакомств с учеными (вспоминаю, какими они были в ту пору, профессоров Айналова, Крашенинникова, М.Н. Сперанского, М.И. Ростовцева, покойных Кирпичникова, Модестова, Редина, Крумбахера, славного Дж. Б. де-Росси) и с художниками (брatья Сведомские, Риццони, Нестеров, подвижник катакомб — Рейман)» (СС II:19).

Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды» (1879).

Известно восторженное отношение Иванова к А.Н. Веселовскому, которого он называл «нашим великим филологом» (Веселовский 1912:XVI)<sup>30</sup>. Более чем вероятно, что он прочитал исследование А.Н. Веселовского «Св. Георгий в легенде, песне и обряде» (1880), написанное как развернутый отзыв на книгу А.И. Кирпичникова.

Вяч. Иванов в течение многих лет был дружен с Е.В. Аничковым, о котором он, в частности, написал статью для «Нового энциклопедического словаря» Брокгауза — Ефрона<sup>31</sup>. Вяч. Иванов был знаком и с ранней работой Е.В. Аничкова «Микола угодник и св. Николай» (1892), и с его книгой «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1903 — 1905, ч. 1–2). В работе о св. Николае Е.В. Аничков отмечает связь между образами св. Николая и св. Георгия (Аничков 1892: 39–42), в книге о весенних песнях подробно анализирует юрьевскую обрядность славянских и других европейских народов (Аничков 1903/1: 307–330). Общение Вяч. Иванова с Е.В. Аничковым продолжалось и в период, предшествовавший написанию Повести: Е.В. Аничков посещал Вяч. Иванова в Италии летом 1927 и 1928 гг. (Обер, Гфеллер 1999: 96, прим. 4). Основные работы Е.В. Аничкова имелись в московской и римской библиотеках Вяч. Иванова (Обатнин 2002: 298, № 729; 312, № 1124; 322, № 1406; 323, № 1432; 324, № 1454, 1457)<sup>32</sup>.

В 1892–1893 гг. поэт 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 опубликовал два новых текста «большого» духовного стиха о Егории Храбром (Сперанский 1901: 41–45; Сперанский 1906: 15–18) и исследовал этот сюжет в своем известном учебнике «Русская устная словесность» (Сперанский 1917: 380–383).

<sup>30</sup> Об отношении Иванова к наследию А.Н. Веселовского см.: (Лаппо-Данилевский 2011а).

<sup>31</sup> Статья была помещена в Словаре в сокращенном виде; опубликована также ее полная версия (Эльзон 1993).

<sup>32</sup> См. также описание библиотеки Вяч. Иванова в Риме (<http://www.v-ivanov.it/literatura/biblioteca-vyach-ivanova>).

Можно также предположить, что Вяч. Иванов не прошел мимо книги А.В. Рыстенко «Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах» (1909). В своем фундаментальном исследовании А.В. Рыстенко сравнил латинские и греческие версии «Чуда» и выделил 5 редакций текста. Обширная глава книги посвящена русским духовным стихам о Егории Храбром.

Иванов мог пользоваться также западной литературой о Георгии Победоносце. Поэт состоял в переписке с немецким ученым Карлом Крумбахом (1856–1909) (Wachtel 1992), автором фундаментального исследования об агиографии св. Георгия в византийской литературной традиции (Krumbacher 1911). Книгу о чудесах св. Георгия в греческой и латинской литературе опубликовал Д. Ауфхаузер (Aufhauser 1913). Писали также о св. Георгии итальянские, английские, французские ученые (Valle 1903; Delehaeye 1909: 43–52; Marcus 1929; Budge 1930).

Впрочем, учитывая, что в Повести Иванов опирался главным образом на «большой» стих о Егории Храбром, не известный в западной традиции, наибольший интерес для него могла представлять именно русская научная литература, в которой исследовалось это произведение.

Хотя «большой» духовный стих о Егории Храбром — одно из наиболее изученных произведений народной словесности, он в значительной степени сохраняет свою загадочность и оставляет простор для интерпретаций.

Представители мифологической школы еще в середине XIX в. попытались реконструировать славянскую мифологию на основе памятников народной поэзии. Егорий Храбрый привлек их особое внимание, причем они рассматривали его вне традиции его христианского почитания, полагая, что за этим именем скрывается какое-то языческое божество. Соответственно при обращении к «большому» духовному стиху о Егории Храбром христианские аспекты отходили на второй план, а основное внимание привлекали мироустроительная деятельность Егория, его функция волчьего пастыря и т. д.

Одним из первых на Егория Храброго как на мифологический образ сумел посмотреть Ф.И. Буслаев. В своей речи «О народной поэзии в древнерусской литературе» (1859) он

обратился к «большому» стиху о Егории Храбром и утверждал, что «тот вовсе не понял бы всего обаяния народной поэзии в этом стихе, кто решился бы в храбром герое видеть святочтимого Георгия Победоносца, точно так же, как в песенном Владимире Красном Солнышке — равноапостольного князя» (Буслаев 1990: 50). Ф.И. Буслаев видел в Егории демиурга, подобного финскому Вейнемейнену, а в утверждении веры на Руси, описанном в стихе, «первобытные подвиги героя-полубога, который извлекает дикую страну из ее доисторического мрака неизвестности, пролагает пути и дороги по непроходимым дремучим лесам, по зыбучим болотам, через широкие реки и толкучие горы» (там же: 50–51).

А.Н. Афанасьев в своем трехтомном труде «Поэтические воззрения славян на природу» (1865–1869) обобщил материалы о народном культе св. Георгия. Свое рассмотрение мифических представлений о нем Афанасьев начал с пересказа «большого» стиха по доступным ему в то время версиям (Афанасьев 1865/1: 699–703). Именно этот стих дал Афанасьеву возможность восстановить языческий прообраз Егория, которого он относил к «мифическим героям, олицетворяющим собою могучие силы весенней природы» (там же: 699).

Основной интерес у А.Н. Афанасьева вызывали те образы, которые указывают на связь Егория с языческой древностью и с «поэтическими воззрениями славян на природу». Так, А.Н. Афанасьев отмечал: «Содержание стиха чрезвычайно интересно; в нем ясны старинные представления о борьбе Перуна с помрачающими небо тучами, хотя фантазия, облекая эти мифические основы в легендарную форму, и сочетала их с апокрифической повестью о Диоклетиане-мучителе и страшных истязаниях, претерпленных св. Георгием» (там же).

Если Ф.И. Буслаев и А.Н. Афанасьев изучали «большой» стих о Егории исключительно как фольклористы и мифологи и видели в нем языческое божество, то А.И. Кирпичников подошел к теме с более широких позиций. В своей книге он рассматривает последовательно греческие, славянские, латинские и иные редакции мучения св. Георгия (гл. 1), различные объяснения легенды о св. Георгии (гл. 2),

обряды Егорьева дня (гл. 3) и духовные стихи о Егории Храбром (гл. 4). Таким образом, А.И. Кирпичников учитывает и книжную традицию (агиография, описания мучений и чудес), и иконографию, и фольклор. А.И. Кирпичников скептически относится к попыткам А.Н. Афанасьева и других мифологов восстановить в образе Егория Храброго черты какого-то языческого славянского божества. Общие черты в егорьевских обрядах и фольклоре славян и других европейских народов А.И. Кирпичников объясняет не их общими мифологическими истоками, а литературными связями и общими историческими судьбами разных христианских народов. Особую роль в распространении культа св. Георгия в Римской империи, по мнению А.И. Кирпичникова, сыграло его сближение с культом Митры: «Имя Георгия, одного из сирийских... мучеников не Диоклетианова, а, вероятно, более раннего гонения, принадлежит истории; по неизвестным нам причинам, он выдвинулся из ряда других сомучеников и во время синкретизма привлек на себя часть культа персо-римского Митры. Это обстоятельство было причиной дальнейшего распространения его славы и дало направление не только развитию его культа, но и литературной обработке легенды. Приуроченный к годовому весеннему празднику, известному по всей Римской империи, Георгий сделался одним из популярнейших святых и в сознании полужязыческого народа принял на себя атрибуты нескольких солнечных божеств» (Кирпичников 1879: 116). А.И. Кирпичников подробно проанализировал «большой» стих о Егории Храбром на основе всех вариантов, опубликованных к тому времени, установил его структуру и описал варианты каждого эпизода стиха (там же: 155–176).

Мифологическая интерпретация образа Егория Храброго получила наиболее последовательное выражение в книге А.С. Фаминцына «Божества древних славян», которая завершается главой «Св. Юрий в простонародном сознании» (Фаминцын 1884: 304–331). Одна из любимых идей А.С. Фаминцына заключалась в том, что русские исторически тесно связаны с древним населением Италии, особенно с племенем сабинов, и сохранили в своей культуре пласт древнеиталийской архаики: «И до наших дней, несмотря на истекшие со времени возникновения

этих представлений в народном сознании тысячелетия, многие из древне-языческих понятий, несомненно засвидетельствованные у древних италийцев, продолжают с необычайной стойкостью существовать и проявляться в сознании славянских народов, мирно уживаясь с догматами христианского вероучения, мало понятого и плохо усвоенного и даже нередко обратно применяемого, приводимого в соответствие с языческим мирозерцанием народа» (там же: 275).

В связи с этим А.С. Фаминцын искал прообразы Егория не только у древних славян, но и в античном мире. В итоговой главе своего сочинения А.С. Фаминцын характеризует следующие функции Егория Храброго в славянской традиции: а) «Св. Георгий — „бог с небес“»; б) «Св. Георгий — конь (Хорс)», в) «Св. Георгий — Белбог или Дажьбог», г) «Св. Георгий — победитель дракона», д) «Св. Георгий — бог весны („ключник“) и плодородия..., изобилия и богатства...», е) «Св. Георгий—„волчий пастырь“, покровитель и защитник стад от хищных зверей и недугов», ж) «Св. Георгий —покровитель охотников (Леший—Полисун—Лисовик)», з) «Св. Георгий —оракул, податель женихов». А.С. Фаминцын утверждает, что образ Егория «соединил в себе все черты, которыми народная фантазия во времена язычества наделяла бога солнца...» (там же: 306).

А.С. Фаминцын обратил внимание на черты преемственности между славянским Егорием и древнегреческим Аполлоном, который также был стрелометателем и подчас поражал своими стрелами без особой причины: «...бог солнца, в лице Митры, был вместе и милостивым, и мстительным богом, деятельность его была и благодетельна, и разрушительна. Та же двойственность проявляется и в деятельности Аполлона: он давал тепло и свет, плодородие и обилие, но в то же время был и причиной засухи, повальных болезней, чумы, постигавшей людей в жаркое время года, когда гневался сияющий бог. Но в то время, как Аполлон насылал бедствия и в особенности заразы, он же был и могущественнейшим исцелителем от болезней» (там же: 319).

Таким образом, в Егории Храбром усматривали демидурга, громовника, солнечное божество. Его сравнивали



с персонажами финской, скандинавской, индоевропейской, греко-римской мифологии. Многие эпизоды «большого» стиха получили мифологическое истолкование в трудах русских ученых, и обращение к этим работам поможет нам понять смысл тех метаморфоз, которые переживают эпизоды стиха при их включении в ткань Повести Вяч. Иванова.

#### ИСТОРИЧЕСКИЕ И СИМВОЛИКО-АЛЛЕГОРИЧЕСКИЕ ТОЛКОВАНИЯ «БОЛЬШОГО» СТИХА О ЕГОРИИ ХРАБРОМ

Уже первые исследователи стиха обратили внимание на его русский колорит. Среди городов, в которых родился Егорий, называются не только Иерусалим, но также Киев и Чернигов. Как уже отмечалось, во второй части стиха Егорий ездит по святой Руси. Все это пытались объяснить либо тем, что сочинители стиха перенесли св. Георгия на Русь, либо тем, что они воспели деяния какого-то исторического деятеля Древней Руси, уподобив его св. Георгию.

Например, А.П. Шапов в статье, опубликованной впервые в 1863 г., высказал мнение, что «во всем этом стихе сквозь мифический лик Георгия Храброго, сквозь мифические черты его богатырской, героическо-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» (Шапов 1906/1: 66). В стихе воплощена «идея могучей богатырской силы славянского племени в борьбе с лесами непроходимыми, дремучими, с целыми стадами зверей рыскачих и рогатых» (там же: 68). Ближайшим прообразом Егория Храброго как культурного деятеля, по мнению А.П. Шапова, мог быть Юрий Долгорукий.

Б.М. Соколов в своей книге, написанной в 1920-х гг., но опубликованной только в наше время, предположил, что вторая часть стиха представляла собой первоначально самостоятельное произведение — «историческую песнь об

утверждении на Руси христианской веры великим князем Ярославом Мудрым, носившим христианское имя Георгия» (Соколов 1995: 73). В «заставах», которые Егорий встречает на своем пути, Б.М. Соколов видит «материально, вещественно» представленные иносказательные выражения (там же: 70). Все эти «заставы», по его мнению, «являются конкретным аллегорическим и символическим представлением религиозной литературы, проповеди об обновлении мира живой и мертвой природы и подчинении ее Богу и людям, принявшим Христа» (там же: 70). Б.М. Соколов кратко изложил свои выводы в статье о духовных стихах в «Литературной энциклопедии» (Соколов 1930: 610).

Как известно, в церковной символике поединок св. Георгия с драконом понимается как аллегория «торжества христианства над язычеством или победы христианина над страстями» (ПЭ 2005/10: 668). В иконографических образах св. Георгия его одежда, атрибутика (оружие, крест) — все насыщено религиозным смыслом. В «Чуде св. Георгия о змие» царица, спасенная святым, символизирует собой Церковь. Эпизод, в котором хрупкая девица ведет на своем поясе свирепого дракона, также имеет аллегорический характер.

И мифологический, и исторический подходы к «большому» духовному стиху о Егории Храбром предполагают, что текст толкуется не буквально, а в рамках какой-то символической системы. Попытки толковать иносказательно отдельные эпизоды или мотивы стиха предпринимались уже в XIX в. и даже вызвали отповедь А.В. Рыстенко, который несколько раздраженно отмечал, что автор стиха не виноват, если «из его простого полубылинного-полуцерковного наивного рассказа для бесхитростного, неспособного на хитроумные аллегории народа — делают сложные аллегии» (Рыстенко 1909: 333).

Уже отмечалось, что стих о Егории отчетливо распадается на две части, причем в первой Егорий предстает как христианский мученик, а во второй — как русский богатырь и победитель иноверного царя. В принципе сочетание столь несходных характеристик одного персонажа в рамках единого текста могло возникнуть в результате

того, что кто-то механически составил текст из двух разных частей. Между тем «большой» стих о Егории Храбром представляет собой вполне целостное произведение, хотя его отдельные части действительно имели разное происхождение. Заточение в «погребя глубокие» и 33-летнее пребывание под землей могут быть осмыслены как ритуальное посвящение Егория или его временная смерть, после которой он воскресает, выходит из-под земли и приступает к своей мироустроительной деятельности. Таким образом, кардинальное изменение личности Егория получает объяснение не как результат неловкой деятельности составителя текста, а как проявление определенного символического замысла.

Такое понимание стиха о Егории сравнительно недавно обосновала К.Г. Мяло, которая отмечает: «Несомненно, существует тесная смысловая связь между временным погребением Егория и приобретенной им светоносной мощью, между его пребыванием в земле и сопричастием «Софии», между «возвращением внутрь» и вторичным рождением в качестве Победоносца» (Мяло 1987: 242).

Сцены неоднократной смерти и воскресения характерны не только для духовного стиха, но и для различных апокрифических сочинений о св. Георгии. При этом либо сам св. Георгий воскресает после очередной казни, либо он воскрешает умерших для доказательства силы христианской веры. Например, в древнем греческом житии св. Георгия привязывают к колесу, утыканному мечами, и раздирают его тело, после чего он вновь оказался цел и невредим; вслед за этим его бросили в ров с негашеной известью, где он провел три дня, однако и на этот раз он оказался невредимым. Георгий воскрешает недавно умершего покойника, который, вернувшись к жизни, объявляет себя христианином (Кирпичников 1879: 2–3). По другой версии апокрифического жития, языческий царь предлагает св. Георгию воскресить давно захороненных мертвецов; мертвецы воскресают; царь спрашивает одного из них об его имени; тот называет себя и объявляет, что он умер задолго до Рождества Христова; он «рассказывает о загробных муках, крестится со всеми совоскресшими и исчезает» (там же: 11).

ФРАГМЕНТЫ ИЗ «БОЛЬШОГО» ДУХОВНОГО СТИХА  
О ЕГОРИИ ХРАБРОМ В ПОВЕСТИ

Параллели между Повестью и «большим» духовным стихом о Егории Храбром уже отмечались исследователями. В частности, С.С. Аверинцев писал о том, что Повесть «использует не общеизвестную тему битвы со змеем, но мотивы русских духовных стихов (дикие сестры Георгия, его таинственная власть над волками и т.п.), стремясь извлечь из них архетипы славянской традиции, с оглядкой на византийское влияние» (МНМ 1982/2: 275).

Т. Венцлова развил наблюдения С.С. Аверинцева: «Иванов пользуется прежде всего так называемым „большим стихом“ о Георгии, добавляющим многие мотивы к общеизвестной легенде о схватке Георгия со змием. Георгий в этом стихе предстает как демиург и культурный герой: он упорядочивает и очищает мир (леса, горы, реки), просветляет тварь земную (волков и змеиные стада), крестит и просвещает своих сестер, являющихся в образе лесных мифологических существ. Кроме того, в стихе рассказывается о мучении Георгия, заточенного в погреб языческим царем на 30 лет (или на 33 года). <...> Мотивы „большого стиха“ у Иванова даны обычно намеками, как нечто общеизвестное (257,275–276,365 и др.). <...> Сохраняя „иконный“ лик Георгия („стоит... юноша красный в доспехах пресветлых, и копье лучевидное в руке держит“, 259), Иванов, тем не менее, воспроизводит в нем древнеславянские и даже индоевропейские черты. Так, Георгий (Егорий) постоянно связывается с грозой, дубравой и дубом (ср. хотя бы 259, 308, 312, 348, 365); стрела его сближается с молнией (ср. выпадение стрелы из креста под ударами молнии в продолжении „Повести“, 433); он оказывается предводителем волков (269) и др. Егорий пронзает копьём во сне царицу Василису („королеву“), которая под ударом копья до груди входит „в сыру землю“ (259; редуцированный мотив оплодотворения земли громовержцем). В этой связи существенны многие детали: Василиса ведет свой род от Микулы Селяниновича, т. е. богатыря, связанного с землей (258–259); ее материнское чрево прямо отождествляется с Матерью-землей (259; ср. то же об

Отраде, 344); она беременеет в Ильин день, а младенец ее родится „на Егория вешнего“ (259–260; Илья-пророк в русских народных представлениях, как известно, также есть рефлекс громовержца). За Василисой сквозит женское божество, противопоставленное Георгию, — то есть, в христианизированной ипостаси, Богоматерь» (Венцова 1988: 31–33).

Текст «большого» духовного стиха о Егории дважды цитируется в Повести — сначала самим Лазарем, а потом его матерью. Больной и подавленный горем Лазарь жалуется своей матери: «Будто — знаешь, как нищие странники поют, — посадили меня в погребѣ глубокие, защитили щитами дубовыми, задвигали досками чугунными, засыпали песками рудожелтыми» (II, 20, 10). Таким образом, Лазарь отождествляет себя с Егорием, применяя к себе ситуацию стиха. При этом заточение в погребѣ, которое в духовном стихе имеет буквальный смысл, понимается им метафорически: как образная характеристика его душевного состояния.

Вяч. Иванов, по-видимому, использовал текст духовного стиха «Егорий Храбрый» из берлинского издания книги А.Н. Афанасьева «Народные русские сказки и легенды» (1922), которая имелась в его римской библиотеке. Здесь рассказывается, что «злодей-царища Мартемьянища» велел посадить Егория в погреб:

Защитил он щитом дубовым,  
Задвигал он досками чугунными,  
Засыпал он песками рудожелтыми.

(Афанасьев 1922/2: 494).

Василиса утешает Лазаря и при этом цитирует продолжение того же духовного стиха: «Прервала речь его Василиса: „Так-то, сынок, о самом свет-Егорье старцы поют переходные. 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“».

(II,20,12)

Данному фрагменту у А.Н. 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.

(Афанасьев 1992/2: 494)

В тексте Повести почти буквально воспроизведены строки 1, 2, 5, 6 и 7 духовного стиха; строка 4-я пропущена целиком, а в строках 3-й и 8-й изъяты упоминания «святой Руси»: в строке «Подымались ветры буйные со святой Руси» Вяч. Иванов снял словосочетание «со святой Руси», а «Выходит Егорий на святую Русь» заменил на «Выходит Егорий на белый свет». Данные отступления от первоисточника, несомненно, имеют целенаправленный характер и объясняются общей установкой на то, чтобы, с одной стороны, сделать место действия (Русь, Россия) узнаваемым, а с другой — не назвать его по имени.

Приведенный диалог Василисы и Лазаря важен и в том отношении, что он непосредственно указывает на «большой» духовный стих о Егории из сборника А.Н. Афанасьева как один из источников Повести. Кроме того, выясняется, что и Лазарь, и Василиса знают наизусть стих о Егории Храбром.

Эти же два фрагмента духовного стиха имеются в «продолжении» Повести, написанном О.А. Шор (СС 1: 373). Кроме этого, О.А. Шор еще дважды цитирует духовные стихи о Егории Храбром. Она приводит 6 стихов из «большого» стиха о Егории (там же: 495) и 19 стихов из «малого» стиха: Егорий приказывает змее стать тихой и кроткой, привязывает

ее поясом и велит девице отвести в город и обратиться ее отца в христианскую веру (там же: 500). Как показала сверка текстов, обе цитаты О.А. Шор приводит по сборнику Е.А. Ляцкого «Стихи духовные» (Ляцкий 1912: 100, 106–107).

Егорий духовного стиха проводит долгие годы (обычно 33 года) в подземном заточении, а впоследствии выходит на волю преобразившимся и начинает победоносную поездку по Русской земле. Этот сюжетный ход повторяется и в Повести Иванова, хотя здесь Лазарь/Владарь пребывает 9 лет не под землей, а в состоянии летаргического сна (II,1.1). Ситуация пробуждения и выздоровления Лазаря/Владаря ассоциируется и с воскресением евангельского Лазаря, и с выздоровлением Ильи Муромца, и с освобождением Егория Храброго из подземного плена, однако за всеми этими коллизиями отчетливо просматривается единая архетипическая ситуация мистического посвящения и смерти-возрождения.

Уже отмечалось, что в первой части стиха Егорий выступает как христианский мученик, претерпевающий жестокие страдания от иноверного царя, а во второй — как русский богатырь, преодолевающий заставы и силой божественного слова восстанавливающий на Руси порядок (Рыстенко 1909: 333).

Сходная ситуация изображается и в Повести Вяч. Иванова: безногий калека Лазарь после временной смерти и нового рождения становится бесстрашным богатырем и энергичным военачальником Владарем. В стихе о Егории Храбром Иванов нашел сюжет, который был хорошо известен ему по работе над античным культом Диониса. Страсти (мучения) Егория, его заточение под землю и последующее освобождение можно понять как частный случай «универсальной героической судьбы..., представленной Дионисом» (Иванов 1994: 72).

#### ВНЕШНОСТЬ СВЕТОМИРА В СВЕТЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ, МИФОЛОГИЧЕСКИХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

В одной из сцен Повести Лазарь видит Светомира как чудесного лучезарного ребенка: «...отроча тихорадный сидит в темно-лазоровом 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» (III,16,5,7).

Источником этого описания скорее всего является начальный фрагмент из «большого» духовного стиха о Егории Храбром:

Во граде было в Иерусалиме  
При царе было при Федоре,  
Жила царица благоверная,  
Святая София перемудрая.  
Породила она себе три дочери,  
Три дочери да три любимыя,  
Четвертого сына Егория,  
Егория света, Храброго:  
*По колена ноги в чистом серебре,  
По локоть руки в красном золоте,  
Голова у Егория вся жемчужная,  
По всем Егории часты звезды.*

(Сиповский 1908: 219)

Оставалось чадо милое  
Молодой Егорей-свет храбрый  
*По локоть у него руки в красном золоте,  
По колени ноги в чистом серебре,  
И во лбу-то солнце, в тылу-то месяц,  
По косицам звезды переходя.*

(Варенцов 1860: 95)

А.И. Кирпичникову такие описания встретились в 11 из рассмотренных им 20 вариантов стиха.

В середине XIX в. фольклористы давали мифологическое объяснение внешности Егория. Например, А.Н. Афанасьев отметил мифологические ассоциации образов чудесных детей в духовных стихах и в сказках: «Такие приметы указывают, что это — не простые смертные, а светлые боги, представители высокого неба и тех блестящих светил, которые присвоены им, как всегда присущие атрибуты. Красное солнце во лбу напоминает глаз Одина, месяц на затылке —



лунный серп, венчающий голову Дианы, частые звезды по телу — многоочитого Аргуса; золотые волосы, руки и ноги суть поэтические обозначения солнечных лучей» (Афанасьев 1869/3: 542).

Позднее А.И. Кирпичников критиковал подобные мифологические интерпретации, полагая, что «слагатель стиха о Егории не имел в виду ничего, кроме красоты героя и светлости его лика, и на иконах окруженного сиянием» (Кирпичников 1879: 158). Источником таких описаний, по мнению А.И. Кирпичникова, «могли служить и иконопись, и поэтические чисто-народные представления» (там же).

Внешность Егория в духовном стихе имеет многочисленные мифологические, фольклорные и литературные параллели, которые могли быть актуальными для Вяч. Иванова. Описание чудесного ребенка изредка встречается не только в духовных стихах, но и в былинах, например в былине «Непрá и Дон»:

...По колен-то ноженки во сéребри,  
А по локоть-то рученки во золоти,  
Назади просвичат будто свитёл месяц,  
Впереди еще как там солнышко.

(Гильфердинг 1894/1: 352, № 50;  
то же: Сперанский 1916: 23)

Сходные описания имеются в русских сказках на сюжет «Чудесные дети» (СУС 707): девица обещает, что родит Ивану-царевичу „сынов, что ни ясных соколов: во лбу солнце, а на затылке месяц, по бокам звезды“ (Афанасьев 1922/2: 114) или „по колена ноги в золоте, по локти руки в серебре, по косицам часты мелки звездочки“ (Афанасьев 1985/2: 298, № 284).

Литературная традиция подобных описаний женской внешности связана со «Сказкой о царе Салтане» (1831) А.С. Пушкина:

Вот идет молва правдива:  
За морем царевна есть,  
Что не можно глаз отвесть:

Днем свет божий затмевает,  
Ночью землю освещает,  
*Месяц под косой блестит,*  
А во лбу звезда горит.

(Пушкин 1949/4: 441)

Я.П. Полонский сходным образом описал Царь-Девницу:

В дни ребячества я помню  
Чудный отроческий бред:  
Полюбил я царь-девицу,  
Что на свете краше нет.

*На челе сияло солнце,*  
*Месяц прятался в косе,*  
*По косицам рдели звезды,—*  
Бог сиял в её красе...

(«Царь-Девница», 1876; Полонский 1896: 201)

В статье «Поэзия Я.П. Полонского» (1896) В.С. Соловьев привел целиком его стихотворение «Царь-Девница» и оценил этот образ как «женственную Тень Божества» и «личный источник чистой поэзии» (Соловьев 1991: 519,521). С.Н. Булгаков позднее процитировал в своей статье «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» обширный фрагмент из этой статьи В.С. Соловьева, включающий стихотворение Я.П. Полонского (Булгаков 2008: 80–83)<sup>33</sup>.

В дневнике 1901–1902 гг. А.А. Блок сослался на слова В.С. Соловьева о «Царь-Девнице» Я.П. Полонского: «Счастлив поэт, который не потерял веры в женственную Тень Божества, не изменил вечно юной Царь-девице: и она ему не изменит и сохранит юность сердца и в ранние, и в поздние годы» (Блок 1963: 52)<sup>34</sup>. В начале 1900-х гг. образ «Царь-Девницы» приобретает ключевое значение для размышлений А.А. Блока о Вечной Женственности, а женские персо-

<sup>33</sup> Статья С.Н. Булгакова помещена в его книге «Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг.» (1918) перед статьей «Сны Геи», посвященной книге Вяч. Иванова «Борозды и межи» (1916).

<sup>34</sup> Подробнее о блоковском восприятии «Царь-Девницы» Я.П. Полонского см.: (Грякалова 1991).

нажи его лирики наделяются фольклорными астральными атрибутами:

Вдруг примчалась на север угрюмый,  
В небывалой предстала красе,  
Назвала себя смертною думой,  
*Солнце, месяц и звезды в косе.*

(«Пробивалась певучим потоком...», 1902;  
Блок 1997/1: 109)

И откроет белой рукою  
Потайную дверь предо мною  
Молодая, с золотой косою,  
С ясной, открытой душою.

*Месяц и звезды в косах...*  
«Входи, мой царевич приветный...»  
И бедный дубовый посох  
Заблестит слезой самоцветной...

(«Я вырезал посох из дуба...», 1903;  
Блок 1997/1: 151)

В стихах 1906–1907 гг. и в драме А.А. Блока «Незнакомка» (1907) образ переосмысливается на основе сравнения снежинок со звездами. В стихотворении «Снежная дева» (1907) звездами осыпаны и героиня, и лирический герой:

Бывало, *вьюга ей осыпет*  
*Звездами плечи, грудь и стан,* –  
Всё снится ей родной Египет  
Сквозь тусклый северный туман.

<...>

Она дарит мне перстень вьюги  
*За то, что плащ мой полон звезд,*  
За то, что я в стальной кольчуге,  
И на кольчуге – строгий крест.

(Блок 1997/2: 182)

В драме «Незнакомка» голубой плащ поэта «осыпан снежными звездами» (Блок 1981: 126)<sup>35</sup>.

В своей юношеской статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» Вл. Соловьев обратил внимание на изображения Урании — богини ночного неба: «На всех изображениях эта богиня представляется стоящею на луне и с темно-синим покровом, усеянным золотыми звездами» (Соловьев 1901: 22). К.В. Мочульский отмечал по этому поводу: «В образе матери-матери, Урании, Афродиты Небесной, „в темно-синем покрове, усеянном звездами“, — Соловьев впервые пытается раскрыть свою интуицию о Вечной Женственности, выразить в мифологических символах свой личный мистический опыт. Пользуясь методом Шеллинга, он в древнем язычестве ищет реального обоснования „предустановленной в его душе“ идеи Софии. В небесной синеве и в звездном сиянии приходит она к нему из древней Индии, Египта, Греции...» (Мочульский 2000: 596; см. также: Арефьева 2007: 10, прим. 3).

«Звездное чело Урании» фигурирует в стихотворении Вяч. Иванова «Явная тайна» (1917):

Весь исходив свой лабиринт душевный,  
Увидел я по-прежнему светло  
Плывущий в небе Солнца челн полдневный  
И звездное Урании чело.

(Иванов 1995/2: 128)<sup>36</sup>

Учитывая заинтересованное, хотя и критическое отношение Вяч. Иванова к роману А. Белого «Серебряный голубь»<sup>37</sup>, уместно напомнить видение «голубинового дитя»

<sup>35</sup> См. также стихотворения А.А. Блока «Ты был осыпан звездным цветом...» (1906; Блок 1997/2: 75) и «Шлейф, забрызганный звездами...» (1906; там же: 78).

<sup>36</sup> Ср. также видение возлюбленной в 1-м сонете из цикла «Голубой покров» (1908):

...Являйся мне, послушная молениям,  
С кропильницей в сомкнувшихся руках,  
Чуть зримая за тонким покрывалом,  
Вся — звездный путь в прозрачных облаках... (СС II, 425)

<sup>37</sup> В статье «Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого „Петербург“)» (1916) Вяч. Иванов писал: «Его “Серебряный Голубь” в

ка» во время хлыстовского радения: «...безбородый, дивно юношеский лик, в белой, льна белее, одежде, и на той одежде золотые звезды; будто золотого струи вина пенятся, вьются на его голове кудри и текут по плечам; а распластанные руки между нежных, что лилии лепестки, пальцев, далекие грезятся звезды близкими: тихо блистают звезды вокруг пресветлого юноши-дити» (Белый 1995: 191).

В книге «Столп и утверждение истины», внимательно прочитанной Вяч. Ивановым, П.А. Флоренский привел данные об одеваниях египетских жрецов: «В мистериях египетский первосвященник бывал одет в небесно-голубое одеяние, усеянное звездами и стянутое желтым поясом» (Флоренский 1914: 559)<sup>38</sup>.

В «Цветочках Франциска Ассизского» рассказывает, что один из братьев видит во сне святого Франциска в окружении братьев: «И был святой Франциск облачен в дивную мантию, усеянную прекраснейшими звездами; а пять его крестных язв были как пять прекраснейших звезд и так блистали, что озаряли своими лучами весь дворец. И на голове у брата Бернарда был прекраснейший венец из звезд, и брат Эгидий был озарен дивным светом» (Цветочки 1913: 90).

В конце «продолжения» Повести, написанного О.А. Шор, спящему в хрустальном гробу Светомиру является Царь-Девица в сказочном образе из стихотворения Я.П. Полонского:

«И видит Светомир: стоит над гробом дева юная. Она нежною белизною одеяния и лица белее снега белого на девственных горах. И свет земной пред светом тем — не свет вовсе.

Глядит, не наглядится Светомир. И припомнилось ему, как мать и мамки сказку сказывали про Царь-Девицу чудесную: на челе ее сияет солнце, в косе месяц светится, на голове сверкает венец из небесных звезд» (СС I,511).

---

моих глазах — метафизическая клевета на подспудное творчество взыскующих Града в народе нашем, на тайное темное богоискание народной души» (СС IV,619).

<sup>38</sup> Книга П.А. Флоренского хранится в римской библиотеке Вяч. Иванова. Об отношениях Вяч. Иванова и П.А. Флоренского см.: (Иванов — Флоренский 1999: 93–97).

Судя по предсказанию Симона Хорса (III,10,16) и по свидетельству С.К. Маковского, замысел Вяч. Иванова заключался в том, чтобы Светомир воскрес «в преображенном виде, в образе Царь-Девы, владыки праведного, умудренного ведением потустороннего мира» (Маковский 1955: 307)<sup>39</sup>.

Таким образом, внешность Светомира при его появлении перед Владарем указывает не только на его связь с Егорием Храбрым духовного стиха, но и — в более отдаленной перспективе — на его мистическую связь с Небесной Девой и другими воплощениями Вечной Женственности, а также предвосхищает то чудесное преображение, которое ожидает Светомира в завершающей части Повести, не написанной Ивановым.

Одежда Светомира и ее мифологические параллели дают ключ к пониманию еще одного эпизода Повести — явления Гориславы во сне Владарю: «...и предстала ему Горислава, в одеянии черном, и власы ее были белы. И подумал Владарь: „порошею звездною власы ей запорошило“; она же простерла ему рукописание и молвит: „читай свиток звездный“» (III,3,9–10). Можно думать, что Горислава явилась Владарю в мистическом образе Царицы Небесной (Урании, Софии, Богородицы), однако Лазарь не понял этого: ее темно-лазоревого одеяние он принял за черное, а звездный венец<sup>40</sup> — за «звездную порошу». Подобным образом, по мнению Вяч. Иванова, М.Ю. Лермонтов не сумел понять, что ему являлась Вечная Женственность («Лермонтов», 1947; СС IV,379–382).

<sup>39</sup> См. выше, с. 60–61.

<sup>40</sup> Имеется в виду образ Апокалипсиса: „...жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд“ (Откр 12: 1). По сообщению П.А. Флоренского, в западной иконографии Марию изображают иногда «как Жену облеченную в солнце, с месяцем под ногами и с венцом из двенадцати звезд на голове. <...> Позднейшие живописцы очень часто присоединяют к двенадцати звездам на голове еще темно-синюю мантию, усеянную звездами. Иногда это одеяние пишется зеленым, но опять таки с желтыми звездами» (Флоренский 1914: 576).

## ОБРАЗ СОФИИ ПРЕМУДРОСТИ БОЖИЕЙ

И ТЕМА СПАСЕНИЯ ПРИРОДЫ

Внимание Вяч. Иванова, несомненно, привлек тот факт, что в духовном стихе Егорий Храбрый именуется сыном Софии Премудрой (Афанасьев 1922/2: 494; Бессонов 1861/1/2: 398, № 99)<sup>41</sup>. Выйдя из подземного заточения, Егорий видит опустошенную Русскую землю, а посреди нее церковь, в которой молится его мать:

Выходит Егорий на святую Русь,  
Идет во свой во Ерусалим-град.  
Ерусалим-град – он пуст стоит;  
Одне церкви!.. и стоит одна  
Церковь Божия соборная, богомольная:  
*Во той во церкви его матушка,  
Святая Софея премудрая,  
На святых иконы Богу молится;  
Молитва ея к Богу доносится.  
Увидела она Егория Харабраго,  
Называла милым чадом...*

(Афанасьев 1922/2: 494)

Нету на святой Руси ни старого и ни малого,  
Все разорено,  
Только стоит одна церковь соборная,  
Во той во церкви во соборных  
*Свечи теплятся и Богу молятся:  
Стоит София Премудрая  
На святых молитвах на Исусовых,  
‘На стояючи Богу молится  
Об своем сыне об Егории.*

(Бессонов 1861/1/2: 405, № 100)

Параллельный эпизод есть и в Повести Иванова: очнувшись от забытья, Лазарь видит свою мать перед иконами: «И озрелся в горнице, образными лампадами озаренной, и

<sup>41</sup> В варианте В.В. Сиповского мать Егория — «Святая София перемудрая» (Сиповский 1908: 219, 221).

*увидел мать свою на коленях перед иконами, и позвал ее тихо: „Матушка! а, матушка!“*» (II,3,2).

Мать Лазаря ведет с ним глубокомысленные споры о содержании отдельных эпизодов Библии и духовных стихов, проявляет терпимость в общении с Гориславой и Отрадой и т. д. Само имя «Василиса» также ассоциируется с Премудростью. Образ сказочной Василисы Премудрой упоминается в словах Отрады Лазарю: «На царевне на заморской женишься, на Василесе премудрой; а свою Отраду забудешь» (II,7,16).

А.И. Кирпичников объяснял сближение образов Егория и Софии в духовных стихах тем, что храмы Св. Георгия и Св. Софии и в Византии, и на Руси соотносились друг с другом (Кирпичников 1879: 171–172). Как пишет современная исследовательница, «храм Софии-Премудрости в Византии сосуществовал с храмом Георгия Победоносца и реально (храм Георгия был поставлен в непосредственной близости от Софии), и в сознании византийских книжников, склонных упоминать эти храмы совместно... Русская церковь с древности помнила об этом сочетании, празднуя 26 ноября память освящения церкви Георгия, поставленной при Ярославе Мудром и митрополите Иларионе возле Софии Киевской» (Плюханова 1995: 228)<sup>42</sup>. В росписи Георгиевского придела собора Св. Софии Киевской частично сохранился житийный цикл фресок св. Георгия Победоносца (ПЭ 2005/10: 688).

Учитывая особую роль образа Софии Премудрости Божией в русской религиозной философии в целом и у Вяч. Иванова в частности, можно думать, что сочетание Софии и змеборца Георгия было наполнено для Иванова особым мистическим смыслом<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Б.М. Соколов полагал, что «под именем матушки Егория Софии Премудрой надо разуметь олицетворенный образ Киевской Софии — церкви соборной... Мы думаем, что конкретным поводом к подобному олицетворению явилось единение представления о Софии с знаменитым изображением молящейся Богородицы „Оранты“ в алтаре, „запрестольной Богородицей“ духовного стиха... Недаром матушка Егория представлена в стихе в молитвенной стоячей позе, так, как на фреске Киево-Софийского собора» (Соколов 1995: 73). Вяч. Иванов и Л.Д. Зиновьева-Аннибал посетили Киев летом 1900 г.

<sup>43</sup> На мистические аспекты сочетания образов Софии и св. Георгия в духовном стихе обратили внимание К.Г. Мяло и М.Б. Плюханова (Мяло 1987: 242; Плюханова 1995: 228).



В «большом» духовном стихе Егорий обустроивает, цивилизует Русскую землю; он возвращает в лоно христианства мир, временно отпавший от истинной веры. Деятельность Егория направлена не только на спасение людей, но и на спасение природы: лесов, гор, рек и даже волков. Эта миссия возложена на Егория Богородицей, которая сказала ему: «Иди и просвети их <своих сестер>, и с ними всю землю ту и все в ней живущее, и дубравы те окрести» (V,11,16).

Человек не только занимает исключительно высокое место в иерархии живых существ, созданных Господом, но и несет ответственность за всю природу, которая ожидает спасения именно от человека. Данная тема ассоциировалась для Вяч. Иванова со словами апостола Павла: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим 8: 19–23). Этот фрагмент Иванов цитирует в своих примечаниях к мелопее «Человек» (Иванов 1939: 103).

Тема мироустройства и христианского просвещения Русской земли получила глубокое осмысление в книге Г.П. Федотова: «Есть один стих — о Егории Храбром, — в котором можно усмотреть следы космического грехопадения. Мир состоит не из одних благословенных стихий: он полон вредоносных для человека тварей и грозных природных явлений. <...> Стих о Егории утверждает изначальную святость мира и вместе с тем какую-то порчу в нем. „Горы толкучия“, „звери рысучие“ и прочие „заставы“ Егория — результат нарушения божественного миропорядка. <...> Леса, горы и реки, как и звери, подобны девицам — сестрам Егория, на которых от идолопоклонства выросла еловая кора. И очищение русской земли, ее космоургическое воссоздание Егорием совершается путем утверждения истинной веры. Интересно отметить, что природа и в своем падении мыслится

самостоятельной, а не отраженной лишь тенью человека» (Федотов 1991: 70–71).

Тема просветленной природы неизбежно ассоциируется с Франциском Ассизским<sup>44</sup>, который проповедовал не только волкам, овцам и ласточкам, но «так же колося и виноградные гроздья, камни и леса, воды источников и зелень садов, саму землю и огонь, воздух и ветер он в целомудрии душевном склонял возлюбить Господа и ободрял их воздать Ему хвалу. Ко всему творению он обращался с именем брата и каким-то дивным, никому другому не доступным образом метко задевал внутреннюю, сердечную тайну любого творения, так что и сама тварь *освобождена была в свободу славы детей Божиих* (ср. Рим. 8,21)» («Первое Житие святого Франциска», составленное Фомой Челанским, 1228–1229; ИФ 1996: 267; курсив источника).

В предисловии к изданию русского перевода «Цветочков Франциска Ассизского» С.Н. Дурылин писал: «Мы все всегда забываем, что Христос пришел не к одной только твари разумной, одинаково с нами „стенающей“ и ищущей избавления. Отправляя учеников своих на проповедь, Христос не сказал им: „Идите и проповедуйте евангелие царствия людям“, но сказал: „Идите и проповедуйте всей твари“<sup>45</sup>, и совершенно очевидно, что человек не может быть „всей тварью“: „вся тварь“ вмещает все сотворенное, от солнца до червяка и камня. „И был со зверями“ — сказано о Христе евангелистом<sup>46</sup>. <...> Только св. Франциску, на его пути бедности и простоты, вновь открылась эта евангельская весть, и он подлинно понес „евангелие всей твари“ и, подражая Христу, „был со зверями“. Богочеловечество было вновь исповедано Франциском так же, как и природа, понятая, как Христов космос, как св. София» (Дурылин 1913:XXVI).

Просветленная природа или София присутствуют в Повести и в образе земного рая, который видят Отрада и Светомир, и в образе лесной пустыньки, которая шепчет свои

<sup>44</sup> О восприятии Франциска Ассизского в России Серебряного века см.: (Самарина 2008: 127–144; Исупов 2010); с литературой вопроса.

<sup>45</sup> См.: Мк 16: 15.

<sup>46</sup> См.: Мк 1: 13.

песни Отраде, и в образе волка, катающего на себе Светомира. Сюда же можно отнести образ медведя, сопровождающего старца Парфения.

Сюжет об общении святого с медведем известен и в западноевропейской, и в древнерусской агиографии (Пчелов 2011: 168–169), например, в «Житии святого Галла», основавшего в начале VII в. аббатство Санкт-Галлен (ПСЛЛ 2006: 168–169). В «Житии Сергия Радонежского», написанном Епифанием Премудрым, рассказывается о том, что святой подкармливал медведя и иногда даже отдавал ему свою пищу, а сам оставался голодным. Сергей Радонежский изображен с медведем на картинах М.В. Нестерова «Юность Преподобного Сергия» (1892–1897) и «Пустынный и медведь» (1925), Н.К. Рериха «Сергий Строитель» (1925) (Пчелов 2011: 201, прим. 510; илл. 167,168).

Современники Серафима Саровского сохранили красочные рассказы о его дружбе с медведем, что получило отражение в широко распространенных литографиях на сюжет «Преподобный Серафим Саровский, кормящий медведя» (ПСС 2004: 275, 276, 278 и др.). В первом действии оперы Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» на сцену выбегает молодой медведь, который ласкается к Февронии, а девушка кормит его хлебом.

В сюжетах о святых медведь может быть заменен каким-нибудь другим зверем; вспоминаются, например, рассказы о св. Герасиме и его льве, о св. Франциске Ассизском и волке из Губбио и др. Е.В. Пчелов усматривает здесь символическое воплощение «идеи о просвещении неверных, о духовной силе христианской любви, преобразующей дикое, природное начало и живущей с ним в мире» (Пчелов 2011: 169). В контексте Повести общение старца Парфения с медведем напоминает о том, что в Эдеме Адам и Ева мирно жили в окружении зверей. Согласно пророку Исаии, так будет снова в Царстве Божием (Ис 11: 6–7).

Для Вяч. Иванова могло быть важно и то, что рассмотренный сюжет свидетельствует о духовной близости трех горячо любимых им святых — Франциска Ассизского, Сергия Радонежского и Серафима Саровского.

### ЛЕСНЫЕ СЕСТРЫ ЕГОРИЯ

2-я главка 1-й книги Повести начинается с рассказа о том, что у Егория было 6 лесных сестер, «во тьме неведения сидящих» (1,2,1–2). Это сразу отсылает нас к «большому» стиху о Егории Храбром, согласно которому у него 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. Позднее во время своей поездки по Руси Егорий встречает сестер, которые «набрались... духа нечистого, / Духа нечистого, бусурманского» и пасут «стадо змеиное»; Егорий побивает «стадо змеиное», а сестер посылает искупаться в Иордане-реке (Афанасьев 1922/2: 496). В одних вариантах духовного стиха в описании сестер акцентируется их уподобление животным, в других — их измена православной вере; ср. два варианта:

Он <Егорий> берет свои три родных сестры,  
 Приводит к Иордань-реке:  
 «Ой вы, мои три родных сестры!  
 Вы умойтесь-окреститесь,  
 Ко Христову гробу приложитесь!  
*Набралися вы духу нечистого,  
 Нечистого, бусурманского:  
 На Вас кожа, как еловая кора,  
 На вас власы, как камыш-трава!*  
 Вы поверуйте самому Христу,  
 Самому Христу, Царю Небесному,  
 Владычице Богородице,  
 Святой Троице неразделимая!»  
 Умывалися, окрещалися:  
 Камыш-трава с них свалилася,  
 И еловая кора опустилася.

(Сиповский 1908: 223)

Проезжал Егорий, приезжал Егорий  
 Ко стаду ко змиинному,  
 А его сестры две любимыя,

Две любимыя, оне змей пасут,  
А сидят оне по-звериному,  
А сипят оне по-змииному.  
А Егорий свет возглаголат:  
«Ой и две вы сёстры, две любимыя!  
Вы пойдите все на Ердань реку,  
Вы обмойтеса, облекуйтеса,  
Вы познаете брата и роднаго,  
Брата роднаго, Егория Храбраго».

(Бессонов 1861/1/2: 396–397)

А.Н. Веселовский рассматривал сообщения стиха, согласно которым сестры Егория так одичали, что «Волоса на них как ковыль-трава, / А тело на них как скоро яловая» (Бессонов 1861/1/2: 401, № 99), как выражение их «внутренней нечистоты, мрака неверия» (Веселовский 2009: 97). А.В. Рыстенко объяснял это с бытовой точки зрения: «Припомним легенду о невесте Святогора: „лежит в гноище: тело у ней, точно еловая кора“... Подобные выражения имеют в основе какой-нибудь реальный факт. Напр., о царице Савской говорится: „тело, яко еловая кора“, „великая скорбь с царицы спаде, яко еловая кора“. Дело идет, вероятно, о какой-нибудь болезни, не то проказе, не то болезненной волосатости» (Рыстенко 1909: 302, прим. 1). И далее: «Дикий вид сестер Георгия, находившихся в плену у неверного царя, не должен объясняться как символ их язычества, неверия, а является простым, реальным описанием их одичания, как следствия их жизни среди лесов и полей» (там же: 342).

История сестер Егория в Повести излагается трижды, причем каждый раз по-новому. Сначала о сестрах Егория говорит сам повествователь со ссылкой на предание («Жива по миру память...») (II,2,1). Во второй раз приводится версия «невегласов» и тут же отвергается как «нечестие»: «И сии невегласы толико пустобредили, иные же иное измыслили нечестие...» (II,2,5). В третий раз о сестрах Егория рассказывает Божия Матерь (V,11,15).

Хотя третья версия излагается последней, с точки зрения развития действия она предшествует первой: сначала Богородица упрекает св. Георгия за то, что тот оставил своих сестер, и посылает его спасти их, а потом св. Георгий,

выполняя ее наказ, просвещает светом Христовым своих сестер, «во тьме неведения» сидящих.

При этом надо учитывать, что вся глава 11-я 5-й книги Повести, в которую включен диалог Богородицы с Георгием, является фрагментом письма Иоанна Пресвитера к Владарю, а Иоанн Пресвитер в свою очередь передает рассказ некоего старца, имеющий символично-аллегорический характер; сам старец поясняет, что это «сказание знаменательное... в прообразех возвещает тайну» (V,11,1). Значит, и в словах Божией Матери можно видеть некую аллегорию, чему соответствует и стиль изложения: сестры сидят «во мраке неведения» и срослись с деревьями<sup>47</sup>. Согласно этой версии, Георгий послан Богоматерью не только для того, чтобы окрестить его сестер, но также и для того, чтобы окрестить всех жителей славянской земли и даже ее природу (дубравы), оставить в земле свою стрелу и вернуться обратно.

Таким образом, предыстория того, о чем говорилось во 2-й главе 1-й книги Повести, станет известна читателю только ближе к концу 5-й книги. Третья версия может быть названа эзотерической, так как она неизвестна ни «невегласам», ни условному повествователю, а сам Владарь узнает о ней только из тайного послания пресвитера Иоанна.

Интересно, что разные версии опираются на тот или иной фрагмент «большого стиха» о Егории Храбром.

Табл. 11. Текст о сестрах Егория в Повести Вяч. Иванова и в духовном стихе

<i>Духовный стих о Егории Храбром</i>	<i>«Повесть о Светомире царевиче»</i>
И еще Егорий поезжаючи, Святую веру утвержаючи, И еще Егорий наезжаючи <i>На то стадо на змеиное, На змеиное, на звериное,— Пасут то стадо три пастыря, Три милые сестры</i> (Афанасьев 1922/2: 496).	И сии невегласы толико пусто- бредили, иные же иное измыс- лили нечестие: будто Егорьевы сестры, как в дубравах жили, <i>змеиные стада пасли</i> и с демо- нами Змеевиками совокупи- лись (II,2,5).

<sup>47</sup> Образ грешников, сросшихся с деревьями, восходит к 13-й песне Дантова «Ада».

<p>Святой Егорий поезжаючи, Святую веру утвержаючи, Еще Егорий наезжаючи, На те леса, на дремучие,— <i>Древо с деревом совивалось,</i> К сырой земли приклонялося, Не добре Егорию лъзя проехати, Святой Егорий глаголет: «Ох вы гой еси, <i>леса темные,</i> <i>Леса темные и дремучие!»</i> (Афанасьев 1922/2: 495)</p>	<p>Сыне Георгие, почто сестер твоих в земле полнощной, в <i>дубравах темных</i> оставил еси? Там они, во мраке неведения сидяще, со <i>древами срслися</i> и волчьим млеком младенцев своих питают (V,11,15).</p>
---	---

Версия, которая изложена в начале Повести, оставляет впечатление сбивчивости, недоговоренности, загадочности. И история самого Егория, и история его сестер даются как бы пунктиром, так что составить из них какое-то связанное повествование довольно затруднительно.

Различия между разными версиями генеалогического мифа Горынских можно свести в следующей таблице (легендарные версии повествователя обозначим как версию 1 и версию 2, а версию эзотерическую — как версию 3).

Табл. 12. Структура разных версий мифа о сестрах Егория и золотой стреле

	<i>Версия 1</i>	<i>Версия 2</i>	<i>Версия 3</i>
<i>Егорий Храбрый / св. Георгий</i>	брат 6-ти лесных сестер; двоюродный дедушка Горыны, родоначальника Горынских князей	Божий посол; исповедник Христа, замученный в юности	брат 6-ти лесных сестер, посланец Богородицы; креститель славянской земли
<i>сестры Егория</i>	лесные сестры Егория сидели во тьме неведения; жили в дубравах и пасли	убеленные водами крещения непорочные жены	сестры Георгия жили в дубравах; сидели во мраке неведения;

	змеиные стада; совокупились с демонами Змеевиками		срослись с деревьями; кормили своих младенцев волчьим молоком
<i>князя Горынские</i>	прозваны Змиевым Семенем; зачались от кровавого потопа, который хлынул из утробы дракона, пораженного благословенной стрелой Егория; происходят от Егорьевых сестер и демонов Змеевиков	являются потомками Егория	—
<i>стрела Егория</i>	Егорий вогнал стрелу в землю перед своей кончиной; тот, кто «ту стрелу добудет, всю землю себе под ноги покорит» (I,2,9)	—	стрела оставлена в недрах земли; ее «обретет избранный, местам тем и народу тому во спасение» (V,11,17)

Эзотерическая версия в определенных отношениях полнее, чем версии повествователя. В ней открывается предыстория того, о чем говорилось в начале Повести. Оказывается, это Богородица направила Георгия в северную страну спасти его сестер, просветить землю и оставить в ее недрах золотую стрелу (V,11,15–17). Этим также объясняется, почему Богородица оказывает свое особое покровительство славянской земле и чем объясняются многочисленные сходства между царством пресвитера Иоанна и родиной Владаря.



Ни одна версия не сообщает о месте рождения Егория, однако его сестры жили в той же земле, в которой живут герои Повести, поэтому надо думать, что и сам Егорий здесь родился. Относительно кончины Егория нет единства: по легендарной версии, Егорий скончался в своем урочище, по эзотерической — Божья Мать велела ему вернуться к ней после того, как он окрестит славянскую землю, что он, вероятно, и сделал. Где он скончался и скончался ли он вообще, в таком случае остается неизвестным.

Стрела Егория во всех версиях остается в недрах славянской земли, причем, согласно эзотерической версии, ее через много лет обретет избранный, которому суждено спасти эту землю. В предании же, сообщенном повествователем, говорится о том, что тот, «кто... ту стрелу добудет, всю землю себе под ноги покорит» (I,2,9). Чтобы овладеть этой стрелой, предки Горыньских убивали друг друга и «в междоусобной расправе друг друга мало не искоренили» (II,2,2). Незнание эзотерической версии предания сыграло злую шутку с князьями Горыньскими.

Золотая стрела, которая сулит нашедшему ее сверхъестественную власть и могущество, представляет собой параллель к золотому кольцу из тетралогии Вагнера «Кольцо нибелунга». Впрочем, золотая стрела имеет и другой смысл. Посылая Егория в славянскую землю, Матерь Божия дает ему завет: «И не прежде изыди из страны той, неже стрелу свою в недрах не оставиши: после многих годин *стрелу золотую твою обретет избранный, местам тем и народу тому во спасение*» (V,11,17). Таким образом, золотая стрела сближается также с образом Граала.

Стрела Егория фигурирует в легендарной версии дважды: сначала говорится, что Егорий пронзил дракона «благословенною стрелой» (I,2,4), а потом — что Егорий «чудотворную стрелу... пред живота кончиною, в сыру землю, мнили, вогнал» (I,2,9). Можно предположить, что бой Егория с драконом произошел именно в Егорьевом урочище и Егорий погиб в этой битве, хотя и одержал в ней победу.

Вяч. Иванов как бы подсказывает читателю, что, дочитав до 11-й главы 5-й книги, ему следует вернуться к 2-й главе 1-й книги, вспомнить, с чего начиналась Повесть,

и сравнить разные версии мифа о Егории и его стреле. Такое сопоставление задает кольцевую композицию, благодаря которой пять книг Повести приобретают черты законченного произведения.

#### БИТВА С ДРАКОНОМ И КРОВАВЫЙ ПОТОП

Одна из версий «простецов» о происхождении Горыньских включает мотив кровавого потока, поглощенного землей: «И прослыли те неключимые богатыри в молве Змиевым Семенем: зачались—мол,—толковали простецы,—от потопа кровавого, как хлынула наземь полынью кровь из утробы дракона лютого, которого Божий посол Егорий благословенною стрелою пронзил» (1,2,4). Ситуация восходит к эпизоду, который встречается в некоторых вариантах «большого» духовного стиха о Егории Храбром: после того как Егорий поразил палицей вражеского царя, он оказался по грудь в крови:

Потопила Егория кровь жидовская,  
 Кровь жидовская, босурманская:  
 По колена во крови стоит —  
 Святой Егорий глаголет:  
 «Ох ты гой еси, матушка сыра земля!  
 Приими 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 1922/2: 497–498)

Аналогичный эпизод встречается и в других духовных стихах, а также в былинах; например, в былине про Добрыню Никитича:

Тут побился он Добрыня еще три́ часу,  
 А побил змею да он проклятую,  
 Попустила кровь свою змеиную,  
 От востока кровь она да вниз до запада,

А не прѣжре матушка да тут сыра земля  
 Этой крови да змеиною.  
 А стои́т же тут Добрыня во кровѣ троѣ сутки,  
 На кони сидит Добрыня – приужа́хнется,  
 Хочет тут Добрыня прочь отъехати.  
 З-за небесей Добрыне снова глас гласит:  
 «Ай ты мѳлодой Добрыня сын Никитинич!  
 Бей-ко ты копьем да бурзамецкиим  
 Да во ту же матушку сыру землю,  
 Сам к земли да приговаривай!»  
 Стал же бить да во сыру землю,  
 Сам к земли да приговаривать:  
 – Росступись-ко ты же, матушка сыра земля,  
 На четыре на вси стороны,  
 Ты прижри-ко эту кровь да всю змеиную!  
 Росступилась было матушка сыра земля  
 На всих на четыре да на стороны,  
 Прижрала да кровь в себя змеиную.

(Гильфердинг 1894/1: 46, № 5;

то же: Сперанский 1916: 23).

Ф.И. Буслаев сопоставлял данный мотив с мотивом скандинавской мифологии: «Так кровавый потоп скандинавской космогонии, происшедший будто бы от крови убитого *Имира*, потоп, в котором потонули все великаны, оставил по себе очевидный след в одном эпизоде русских стихов о Егории Храбром...» (Буслаев 1861/1: 441; курсив Ф.И. Буслаева).

Иванов, несомненно, помнил о сходной ситуации в Откровении Иоанна: «И пустил змий из пасти своей вслед жены воду как реку, дабы увлечь ее рекою. Но земля помогла жене, и разверзла земля уста свои, и поглотила реку, которую пустил дракон из пасти своей» (Откр 12: 15–16). В издании 1946 г. Иванов прокомментировал данный фрагмент таким образом: «Земля, с надеждою ожидающая откровения сынов Божиих (Рим. 8,19 сл.), помогает жене» (Деяния 1946: 484)<sup>48</sup>. Впрочем, в духовных стихах и былинах речь

<sup>48</sup> Вспомним также проклятие Каина: «И сказал *Господь*: что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли; и ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей...» (Быт 4: 10–11).

идет о кровавом потоке, который хлынул из раны пораженной героем змеи или вражеского царя, а в Апокалипсисе — о водах, которые пустил дракон из своей пасти, чтобы утопить в ней жену.

Используя традиционный мотив «кровавый потоп от убитого змея», Иванов объединяет его с мотивом «земля зачинает от посева», в результате чего возникает новая, совершенно оригинальная конфигурация мотивов.

#### ЛЕГЕНДА О ЕГОРИИ ИЗ СБОРНИКА А.Н. АФАНАСЬЕВА

Вероятно, Иванов учитывал интересную прозаическую переделку стиха о Егории Храбром, которая помещена в сборнике легенд А.Н. Афанасьева<sup>49</sup>. В жанровом отношении текст близок историческому преданию; действие привязано к определенной местности и насыщено реалиями. В тексте вообще нет поездки Егория по Руси, а о мучениях святого говорится весьма кратко. Зато много внимания уделено родителям Егория и его детским годам<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Данный текст не включен в берлинское издание сказок и легенд А.Н. Афанасьева. Цитируем его по казанскому изданию легенд Афанасьева 1914 г.

<sup>50</sup> Прозаическое предание, о котором идет речь, и один духовный стих о Егории приведены Афанасьевым в примечании к № 9 «Егорий Храбрый» (текст духовного стиха из собрания В.И. Даля, записанный в Сорокинской пристани Екатеринбургского уезда Пермской губернии). Предание и духовный стих, помещенные в примечании, помечены Афанасьевым как варианты из собрания В.И. Даля с указанием места записи: «Оба варианта записаны в Егорьевском уезде Рязанской губернии» (Афанасьев 1913: 77). Отметим, что в архиве Русского географического общества в Санкт-Петербурге хранится рукопись: «Стих и легенда о Егории святом, записанные в Егорьевском уезде; с приложением разговора Егорьевских крестьян. 8 стр. в полулист. Писано, вероятно, в 1850-х годах» (Зеленин 1916/3: 1158). Д.К. Зеленин в своем описании рукописного архива РГО изложил содержание предания и отметил, что «близкий вариант легенды напечатан в книге А.Н. Афанасьева «Народные русские легенды», в примечании к легенде № 9» (там же). Оба текста из рукописи РГО опубликованы в статье: (Ломан 1975: 224–228), однако сопоставления текстов из сборника А.Н. Афанасьева и из рукописи РГО пока не производилось. Можно думать, что оба источника, включающие

Текст начинается подобием сказочного зачина: «Не в чужом царстве, а в нашем государстве было...». В нем описано 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 даром проливали. 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...» (Афанасьев 1914: 76). Далее рисуется запустение, наступившее в результате нашествия: церкви Божии 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, которым дал «Господь сына красоты невиданной».

В то время в Касимове правил хан Брагим, которого народ прозвал Змием Горюнычем (напомним, что и в Повести внучатого 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 отправился в Касимов, повалился хану в ноги и стал просить за родную мать; хан закипел гневом и повелел предать его различным мукам, а потом посадить в глубокий погреб. Егорий тридцать лет просидел в погребе 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, копьё 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 свободил» (Афанасьев 1914: 77). В Повести этому рассказу соответствует эпизод, когда во время битвы появились волки и растерзали «силачей агарянских ватагу» (III,14,14).

---

предание и духовный стих, восходят к общему протографу, но при этом один из них подвергся существенной переработке (был сокращен или, наоборот, расширен).

В своей работе «Св. Георгий в легенде, песне и обряде» (1880) А.Н. Веселовский также привел текст из сборника А.Н. Афанасьева и предположил, что эта легенда «представляет пересказ духовного стиха о мучениях св. Георгия с вероятным влиянием стиха о Феодоре Тироне (спасение матери от змея: Горыничча)» (Веселовский 2009: 92).

#### НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Иванов перерабатывал духовные стихи, развивая и углубляя их символические и мистические аспекты. При этом он продолжал дело тех странников, которые составляли и исполняли их в прошлом. Поскольку Иванов помещал себя внутри этой традиции, не всегда можно сказать, что именно он выписывал из книг или припоминал из прочитанного, а что сочинял вполне самостоятельно.

При работе над Повестью Вяч. Иванов, несомненно, учитывал опыт изучения духовных стихов о Егории Храбром и те гипотезы о происхождении этого образа, которые высказывали представители разных научных направлений.

В Повести Вяч. Иванов искусно воссоздает миф о Егории Храбром, учитывая государственную символику георгиевского культа, роль св. Георгия в фольклорной и литературной традиции, канонические и неканонические версии его жития, весеннюю приуроченность дня памяти св. Георгия, а также иконографические типы святого. При этом наиболее последовательно автор использует специфическую русскую версию мифа, представленную в «большом» духовном стихе о Егории Храбром. Интерес Иванова к этому тексту был инициирован и личными обстоятельствами его биографии, и общим интересом к культу св. Георгия в русской и западноевропейской культуре первой трети XX в., и особым вниманием отечественных литераторов и мыслителей к жанру духовных стихов как поэтическому выражению русской религиозности.

Вяч. Иванова привлекли в тексте духовного стиха о Егории такие темы, как ритуальное посвящение Егория, связанное с его многолетним пребыванием в лоне матери-

земли и последующим освобождением, борьба светоносного начала с мраком неверия и неведения, обращение в веру Христову земли, дубрав и даже диких зверей.

Суммируем в заключение параллели между Повестью и «большим» духовным стихом о Егории в следующей таблице.

Табл. 13. Параллели между Повестью Вяч. Иванова и «большим» стихом о Егории Храбром

<i>Духовный стих о Егории Храбром</i>	<i>«Повесть о Светомире царевиче»</i>
Егорий изображен как чудесный ребенок (Сиповский 1908: 219; Бессонов 1861/1/2: 393, № 98).	Светомир изображен как чудесный ребенок (III,16,5–7)
Матерью Егория является София Премудрая (Сиповский 1908: 219, 221; Ляцкий 1912: 108; Афанасьев 1922/2: 494)	Матерью Лазаря является Василиса, которая проявляет свою мудрость во многих сценах Повести; ее имя ассоциируется с именем Василисы Премудрой
У Егория есть три сестры (Сиповский 1908: 219; Ляцкий 1912: 108; Афанасьев 1922/2: 491)	У Егория есть 6 сестер (I,2,1)
Сестры Егория отступают от христианства, обрастают корой, пасут в лесу стада змей (Сиповский 1908: 222–223; Афанасьев 1922/2: 496)	Сестры Егория отступают от христианства, срослись с деревьями, пасут стада змей (I,2,5; V,11,15)
Иноверный царь заключает Егория в подземные погреба (Сиповский 1908: 220–221; Ляцкий 1912: 99–100; Афанасьев 1922/2: 494)	Лазарь проводит 9 лет в глубоком сне, между жизнью и смертью; при этом ему кажется, что он лежит на погосте (I,20,8); состояние Лазаря сравнивается с положением Егория, заточенного в глубоких погребах (I,20,10–12)

<p>Егорий выходит из-под земли по молению Богородицы (Сиповский 1908: 221; Бессонов 1861/1/2: 39, № 99; 404, № 100)</p>	<p>Богородица любит Егория (II,6,7)</p>
<p>После освобождения из-под земли Егорий действует как былинный богатырь, побеждает царя Демьянища (Сиповский 1908: 223; Афанасьев 1922/2: 497–498)</p>	<p>Егорий пробуждается после многолетнего летаргического сна и выздоравливает; он становится военачальником и побеждает в единоборстве «вождя силы агарянской» (II,22,6)</p>
<p>Выйдя из-под земли, Егорий видит свою мать Софию Премудрую, которая молится в церкви перед иконами (Сиповский 1908: 221; Афанасьев 1922/494)</p>	<p>Очнувшись ото сна, Лазарь видит свою мать Василису, которая молится перед иконой (II,3,2)</p>
<p>Св. София Премудрая дает Егорию коня и посылает его в путь по Святой Руси (Сиповский 1908: 221; Афанасьев 1922/2: 494–495)</p>	<p>Богородица посылает Георгия окрестить его землю (V, 11,16)</p>
<p>Св. Егорий обращает в христианскую веру горы, леса и волков (Сиповский 1908: 219; 221–222; Афанасьев 1922/2: 495–496)</p>	<p>Богородица велит Георгию окрестить дубравы и все, что есть в славянской земле (V,11,16)</p>
<p>Благодаря Егорию горы и леса стали проезжими, волки стали есть «повеленное» и «благословенное» (Сиповский 1908: 222; Ляцкий 1912: 109–112)</p>	<p>В новые времена леса поределели, звери ушли подальше в чащобы (I,3,1); Егорий назначает волкам, каких овец они могут зарезать (I,14,3)</p>
<p>Егорий посылает своих сестер креститься в Иордане (Сиповский 1908: 223; Афанасьев 1922/2: 496)</p>	<p>Егорий окрестил своих сестер (I,2,1; V,11,15)</p>



Егорий убивает вражеского царя, из тела которого хлынула кровь; эту кровь поглощает земля (Афанасьев 1922/2: 497–498; Бессонов 1861/1/2: 418–419, № 101)

Егорий пронзил стрелой дракона, из утробы которого хлынул на землю кровавый потоп (1,2, 4)

Вяч. Иванов искусно «разбирает» «большой» духовный стих о Егории Храбром на отдельные мотивы и рассеивает их по своей Повести. При этом в одних случаях эти мотивы явно отсылают к первоисточнику, а в других такая связь может быть выявлена только в результате специального исследования.

#### 4.5. СНОВИДЕНИЕ ЛАЗАРЯ О ДВУХ ПАСТЫРЯХ

**14**-я глава 1-й книги Повести включает описание сна Лазаря и его последствий:

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

2 И проходит мимо серых волков многое множество, и гонит их копьём Свет-Егорий.

3 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.

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

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

6 И метнул Егорий копьём в Лазаря, и прошло копьё сквозь чресла Лазаревы, и врос он в камень до чресл.

7 Пробудился спящий от сна и ощутил, что отнялись ноги его. И заплакал Лазарь о своем убожестве.

8 И с той поры сиднем сел, жив и млад телом с головы до чресл, а ниже мертв.

9 И поднялся в дому великий плач и сетование безутешное, словно живым Лазаря хоронили.

(1,14,1–9)

Сновидение Лазаря представляет собой своеобразный текст в тексте; оно выделено из основного повествования специальной «рамкой» и отмечено повышенной условностью, играет роль завязки действия и дает ключ к символической структуре Повести. Характерно, что герои Повести неоднократно возвращаются к этому сновидению; Владарь вспоминает его и переживает вновь в своих воспоминаниях.

Сновидение отчасти напоминает загадку. При этом оно, с одной стороны, как бы взывает к тому, чтобы его разгадали, а с другой — устроено таким образом, что никакая разгадка не может иметь окончательный характер.

Сновидение искусно встроено в сюжет Повести и связано многими линиями с другими эпизодами — как предшествовавшими, так и последующими. Эпизод следует за завязкой, в которой Лазарь успевает полюбить Гориславу и расстаться с ней, а вслед за этим он становится калекой и проводит без движения долгие годы.

Наиболее значимо эпизод перекликается с двумя другими эпизодами Повести: с одной стороны, сам он отчасти воспроизводит сновидение Василисы, которое предзнаменовало будущее рождение Лазаря. С другой стороны, Лазарь «пересмотрел» свое сновидение во второй раз в магическом кристалле Симона Хорса. Три сходных текста не дублируют друг друга, а вступают в сложные отношения взаимного дополнения и семантических перекличек.

В основе данного эпизода — соединение библейской и фольклорной символики с личным визионерским опытом Иванова. Хотя отдельные образы и вся конфигурация символов имеют традиционное основание, в целом сновидения Лазаря не имеет какого-либо прямого источника ни в книжной, ни в фольклорной традиции и поражает своей оригинальностью при общей узнаваемости отдельных символов.

Приступая к интерпретации сновидения, полезно вспомнить мысль З. Фрейда: «Труднее всего внушить новичку в толковании сновидений то, что его работа отнюдь не завершается, когда он находит исчерпывающее толкование сновидения, остроумное, связанное и разъясняющее ему все элементы его содержания. То же сновидение может допустить еще и другое толкование, ему сразу не удавшееся»

ся. Я вполне согласен с тем, что очень трудно составить себе представление об обилии в нашем мышлении бессознательных мыслей, упорно старающихся найти себе выражение...» (Фрейд 1913: 373)<sup>51</sup>.

Интерпретация данного эпизода может строиться в нескольких плоскостях. Текст можно понять: 1) как самостоятельный, относительно замкнутый эпизод Повести со своей структурой персонажей и развитием действия; 2) как один из эпизодов Повести, соотношенный с другими эпизодами и со всем текстом в целом; 3) как рассказ о реальном или вымышленном сновидении; 4) как текст, соотношенный с определенными пластами мифологии, литературы и фольклора и извлекающий из этих интертекстуальных связей дополнительные смысловые возможности; 5) как символическое произведение, каждый элемент которого наделен многообразными значениями.

Соответственно пяти перечисленным аспектам исследования перед нами будут стоять пять основных вопросов: 1) какова структура данного эпизода? 2) каким образом он встроен в структуру Повести? 3) в чем выражается его особая «сновидческая» логика? 4) каковы наиболее релевантные тексты-источники, значимые для его интерпретации? 5) какие смыслы несут в себе отдельные символы?

Очевидно, что разделить эти подходы можно только условно, ибо каждый из них соотносится со всеми другими в целом и с каждым из них по отдельности. И все же такое аналитическое представление разных аспектов исследования позволяет внести в него определенную внутреннюю логику.

<sup>51</sup> К сожалению, мы не располагаем свидетельствами о том, был ли Иванов знаком с «Толкованием сновидений» и другими работами З. Фрейда, хотя трудно представить себе, что он прошел мимо них, учитывая, с одной стороны, их популярность в России первой трети XX в., а с другой — интерес Иванова к сновидениям и способам их толкования. А.М. Эткинд и Л.В. Павлова отмечают многочисленные параллели между творчеством Иванова и психоанализом (Эткинд 1993; Эткинд 1994; Павлова 2004: 243–244, прим. 34). Приводя ссылки на работы З. Фрейда, мы не имеем в виду, что психоанализ повлиял на Иванова, но лишь апеллируем к тому языку толкования сновидений, который был естественным для времени, когда писалась Повесть.

### СТРУКТУРА ЭПИЗОДА

В начале главки Лазарь как бы раздваивается на Лазаря-сновидца и Лазаря — героя сновидения. Одновременно точка зрения выносится вверх, откуда видно, как Лазарь пасет с высокого камня «несметное овец стадо».

Фрагмент имеет композиционную рамку, которая обрамляет описание сновидения: от слов «И привиделось Лазарю...» до «Пробудился спящий от сна...». При этом сюжет сна непосредственно перетекает в «реальную» ситуацию: как отнялись ноги у Лазаря во сне, так они отнялись у него и в «действительности».

Иванов описывает одно из тех сновидений, в которых происходит некое событие, влияющее на физическое состояние человека. При этом сюжет строится таким образом, что завершающее событие подготавливается всем предшествующим ходом сновидения. Это можно сравнить с такими снами, в которых человек идет в гости, поднимается по лестнице, нажимает кнопку звонка — и в это время раздается звонок будильника, который совпадает со звуком дверного звонка. Структуру таких снов и их отношение со временем описал П.А. Флоренский в статье «Иконостас» (1921–1922) (Флоренский 1996: 75–86).

Определить, что первично в сновидении Лазаря, а что вторично — сюжет сна или физическое недомогание — довольно трудно. Возможно, что прогрессирующая болезнь Лазаря спровоцировала сновидение с патологическим концом, а возможно и наоборот, что само сновидение вызвало некий кризис в его организме.

Перед читателем предстает грандиозная фреска с изображением двух пастухов (Лазарь и Егорий), каждый из которых пасет свое стадо (овцы и волки). Роли Лазаря и Егория имеют определенное сходство: оба выступают в функции пастухов и противопоставлены несметным стадам животных. Оба выступают в метафорической роли царей-пастырей и претендуют на то, чтобы собирать дань со своих подданных.

Структуру этого эпизода удобно представить в виде таблицы.

Табл. 14. Структура эпизода «сновидение Лазаря о двух пастырях» (стихи 1–4)

	<i>Лазарь и его окружение</i>	<i>Св. Егорий и его окружение</i>
<i>животные</i>	несметное стадо овец	многое множество волков
<i>локус</i>	белый / лобный камень	седая степь
<i>орудие</i>	жезл	копье
<i>действие</i>	Лазарь пасет овец	Егорий гонит волков; одним волкам запрещает резать овец, а другим, наоборот, приказывает это делать

Уравновешенный и симметрический характер картины «взрывается» изнутри, поскольку образ великого множества серых волков, которых как какое-то гигантское стадо гонит св. Егорий, имеет совершенно нетрадиционный характер и находит параллели в народных верованиях, но никак не в христианской иконографии. Подчиняясь св. Егорию, волки ведут себя подобно овцам, что для них совершенно нехарактерно.

Сходство Лазаря и Егория поддерживается тем, что Лазарь принадлежит к роду, который возводит свою генеалогию к Егорию и пользуется его покровительством. Тем более неожиданным оказывается конфликт между ними, который заканчивается тем, что Егорий поражает Лазаря своим копьем.

Ситуацию, когда человеку снится, что он стоит высоко на камне и окружен стадом или толпой, можно интерпретировать как проявление его величия или честолюбия (Фрейд 1913: 282,357). В конце сновидения в руках у Лазаря оказывается жезл, что характеризует его как царя — пастыря народов, а не как простого пастуха.

### Сновидения Лазаря и Василисы

Интересующее нас сновидение Лазаря частично повторяет сновидение Василисы, которое предвещало ей то ли скорую смерть, то ли будущее рождение Лазаря и его великую судьбу под покровительством св. Егория:

7 Снилось Василисе, будто гуляет она меж веселых подруженек по раздолью зеленому, да про себя думу думает: «И отколь красных девиц собралось такое множество? И в лицо ни единой, поди, не признаешь!»

8 Глядь, а навстречу ей, по-над лугом низехонько, плывет на воздушех, ровно челн по озеру, облак червленький, и на том облаке, диво дивное, сам Свет-Егорий стоит, юноша красный в доспехах пресветлых, и копье лучевидное в руке держит.

9 И как наплыл на нее, водрузил ей копье-луч прямо в темя, и проник в нее луч сквозь все тело, и под тем она копьем под Егорьевым до самых грудей в землю вошла.

(1,3,7–9)

Сон Василисы включает три картины, которые последовательно сменяют друг друга, однако сюжетно и логически слабо друг с другом связаны. Особенно непонятным и даже пугающим выглядит поведение Егория, который ранит Василису копьем-лучом. Загадочен и общий смысл сновидения; неясно и то, что он сулит Василисе: к добру он или к худу. Можно сказать, что и это сновидение вызывает к толкованию, но одновременно и противится ему.

И в сновидении Василисы, и в сновидении Лазаря «Свет-Егорий» поражает сновидца своим копьем, которое проходит сквозь тело Василисы и сквозь чресла Лазаря; от этого удара Василиса вошла в землю «до самых грудей», а Лазарь врос «в камень до чресел». В сне Василисы св. Егорий плывет на облаке; в сне Лазаря не сказано о том, идет ли Егорий, или едет на коне, или плывет на облаке, но, вероятно, он находится выше Лазаря, который в свою очередь стоит на «высоком камне лобном». Сновидения выявляют не только общность родового сознания матери и сына, но и их

общую судьбу: и мать, и сын поражены копьем св. Егория и переживут многолетнюю болезнь Лазаря и его смерть-воскресение.

О своеобразном явлении циклизации и взаимодополнительности снов писал З. Фрейд: «В двух следующих друг за другом сновидениях можно нередко подметить, как центральным пунктом одного служит то, на что в другом имеется лишь неясное указание и наоборот, — так что оба таких сновидения дополняют друг друга и в толковании» (Фрейд 1913: 374).

#### Сновидение Лазаря и эпизод гадания на кристалле

Сновидение Лазаря частично воспроизводится в 4-й книге Повести, когда Симон Хорс предлагает Владарю посмотреть в магический кристалл:

13 И увидел себя Владарь в кристалле, как в сновидении дальнем, стояща в седой степи на белом камне отлогом и пасуща с высокого камня лобного несметное овец стадо.

14 И проходит мимо серых волков многое множество, и гонит их копьем солнцезарным Свет-Егорий; а он своим железным жезлом Егорию машет и возбраняет ему волков в стадо пускать, и сам дань отобрать обещается.

15 И вспомнил Владарь слово Егорьево в сновидении: «мне ты сам данью будешь». И сказал в сердце своем: «Ныне я за всю землю оброк».

(IV,14,13–15)

При общей близости двух текстов они все же имеют существенные различия. Описание видения в кристалле в целом короче; в нем вообще отсутствуют стихи 3-й и 6-й (I,14,3,6). В то же время в книге 4-й добавляются отдельные слова, которые конкретизируют общую картину происходящего; так, копье Егория названо «солнцезарным», а жезл Лазаря — «железным». Во второй раз та же картина стала видна более ясно и четко, как будто кто-то протер стекло, сквозь которое он смотрел до этого, или наладил свою оптику.

И все же основное отличие двух эпизодов обусловлено тем, что во втором случае нет драматического исхода. В 4-й книге Егорий не бросает в Лазаря своего копья. Предсказанное в 1-й книге Повести („Мне ты сам данью будешь: ныне за двоих выкуп, по долгом времени за всю землю оброк“) с точностью сбывается в книге 4-й („Ныне я за всю землю оброк“). При этом во втором случае Лазарю не грозит повторение многолетней болезни; в изменившейся ситуации он по своей воле взваливает на себя грехи своих подданных и ответственность за свою землю.

#### БИБЛЕЙСКАЯ СИМВОЛИКА: ПАСТЫРЬ И ОВЦЫ

В начале сновидения Лазарь пасет несметное стадо овец (I,14,1). Образ пастуха соотносится с целым рядом библейских персонажей: царь Давид пас овец до того, как стал пастырем народов (Пс 77: 70), Христос назвал себя «Пастырем Добрым» (Ин 10: 11,14) и, наконец, апостол Петр получил от Христа завет: «паси овец моих» (Ин 21: 16).

В раннем христианском искусстве господствовало изображение Христа в виде Доброго Пастыря. Как отмечал Ф.И. Буслаев, «в древнейших памятниках Христос изображается юным и безбородым, редко с бородою; иногда в виде *Доброго Пастыря*, несет на плечах агнца, или в пастушеской сцене, стоит между двумя овечками...» (Буслаев 2001: 84). Эта символическая картина основывалась на евангельской притче о пастыре, который нашел «заблудшую овцу» (Мф 18: 10–14)<sup>52</sup>.

Образ пастыря в Новом Завете получил обобщенное выражение в евангельской притче о Добром Пастыре, которая, вероятно, является одним из источников сновидения Лазаря. Защищая своих овец от волков, Лазарь действует в точном соответствии с заветом Христа, который убеждал

<sup>52</sup> В раннехристианских росписях катакомб, саркофагов и в мозаике представлены два типа Христа-Пастуха: «безбородый юноша среди стада, продолжающий античный тип Орфея среди животных, и зрелый муж с „заблудшей“ овцой на плечах, т.н. „добрый пастырь“, восходящий к античным (Меркурий), а возможно, и к египетским источникам» (МНМ 1982/2: 292).



пастырей отдать свою жизнь за овец и не уподобляться наемному пастуху (Ин 10: 11–12).

Особенность ивановского текста в том, что в нем присутствуют два пастыря и два стада, и это становится источником конфликта. Св. Егорий выступает как законный пастырь своих волков; он должен заботиться о них и потому отдает им овец из Лазарева стада. Лазарь же как овчий пастырь должен печься о своих овцах, а потому вынужден противостоять св. Егорию.

Егорий в данном сновидении сочетает в себе два библейских амплуа: он выступает как пастырь по отношению к волкам и как пастырь-волк по отношению к овцам. Егорий ведет себя как те представители власти, которых осудил Лазарь: «И отпускал их <странников> Лазарь с досадою в сердце и на их юродство, и на царства (как про себя думал) разорителей, *пастырей-волков хищных*» (II,8,14).

Наказывая Лазаря, Егорий не только делает последнего калекой, но и оставляет без пастыря его стадо, которое неминуемо разбредется после этого и станет легкой добычей для хищников. Впрочем, эти потенциальные сюжетные ходы не реализуются в тексте, хотя легко домысливаются при сравнении с библейскими прообразами, например, с пророчеством Захарии: «О меч, поднимись на пастыря Моего и на ближнего Моего, говорит Господь Саваоф: порази пастыря и рассеются овцы!» (Зах 13: 7; см. также: Мф 26: 31).

Действия Егория допускают разные объяснения. Можно думать, что он наказывает Лазаря за то, что тот воспротивился его воле, или за то, что в одном из предыдущих эпизодов Повести он, проявив совесть, отверг притязания Гориславы. А можно думать, что поступок Егория является не наказанием, а проявлением милости и заботы, ибо без болезни и временной смерти Лазаря он не смог бы впоследствии воскреснуть и обрести свою новую личность.

Образы стада и лукавых пастырей Иванов использует в своем письме к Дю Босу, опубликованном впервые вместе с французским переводом «Переписки из двух углов» (1930). Здесь Иванов пишет о положении православных русских, оказавшихся на Западе среди католиков и задает вопрос:

«...оставаться ли во имя братской солидарности и верности поруганной Матери-Церкви среди разбредшегося стада, блуждающего вокруг своей же родной — как я знал — овчарни, и обходящего ее стороной из веками накопленного недоверия, внушенного некогда народу-дитяти лукавыми пастырями, по политическим мотивам враждебными теократическому единению?» (Иванов 1999: 88).

Мотив «СЕРДЦЕ, ПРОНЗЕННОЕ МЕЧАМИ»

Егорий поражает Лазаря копьем, в чем можно видеть аллюзию на библейское пророчество о „пронзенном“ пастыре.

Табл. 15. Параллель между «Повестью о Светомире царевиче» и Книгой пророка Захарии

<i>«Повесть о Светомире царевиче»</i>	<i>Книга пророка Захарии</i>
И метнул Егорий копьем в Лазаря, и <i>прошло копье</i> сквозь чресла Лазаревы, и врос он в камень до чресл (I,14,6).	А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, Которого <i>пронзили</i> , и <i>будут рыдать о Нем</i> , как рыдают об единокровном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце (Зах 12: 10).
И <i>поднялся в дому великий плач</i> , и сетование безутешное, словно живым Лазаря хоронили (I,14,9).	В тот день <i>поднимется большой плач</i> в Иерусалиме, как плач Гададриммона в долине Мегиддонской (Зах 12: 11).

Лазарь в Повести так же был пронзен копьем Егория и являлся «единокровным сыном» и «первенцем», как тот «Пронзенный», о котором говорил пророк Захария. Вслед за этим у пророка Захарии говорится о большом плаче, и эти слова весьма близко воспроизведены у Иванова. «Общая связь пророческого текста побуждает видеть в поражен-

ном пастыре (<Зах>13: 7) не неразумного пастуха (11: 15 сл), а того «Пронзенного» (12: 10), смерть которого была во спасение (13: 1–6). Этот Пастырь конкретно отождествляется с Отроком, который как «агнец безгласный» должен Своєю жертвой оправдать овец рассеянных (Ис 53: 6 сл, 11 сл)» (Леон-Дюфур и др. 1990: 766). Пророчество о пронзенном Пастыре сбылось, когда римский воин пронзил Христа копьем на кресте, «и тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19: 34; см. также: Ин 19: 37; Откр 1: 7).

Образ пронзенного тела появляется также в Повести при описании статуй Двух Свидетелей в стране пресвитера Иоанна: «...два зрични из меди лита всадника всеоружна и острием копийным в ребра прободена...» (V,8,6).

В разговоре со старцем Парфением Отрада переживает острую боль, как если бы кто-то пронзил ее грудь: «Восстала я, услышавши слово сие, что как *оружие острое грудь мою пронзило*, и уста мои грешные, ропотливые, пролепетали: А я что? Ответствовал старец, и *словно оружие то в груди моей повернул...*» (IV,12, 9–10). Вероятный источник данного фрагмента — слова Франциска Ассизского, сохраненные Фомой Челанским: «Добрые братья смущаются деяниями злых братьев, и даже если сами они не согрешили, о них будут судить по примеру злых. Именно поэтому они *пронзают меня острым мечом и весь день поворачивают его внутри меня*» («Второе житие св. Франциска Ассизского», составленное Фомой Челанским, 1246–1247; ИФ 1006: 463)<sup>53</sup>.

Переживания Отрады имеют прообраз в Евангельской сцене, в которой Мария принесла Христа в храм для обрезания и встретила там праведного Симеона: «И благословил их Симеон и сказал Марии, Матери Его: се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет

<sup>53</sup> Св. Бонавентура рассказывает о том, как некий слагатель мирской поэзии увидел св. Франциска, пронзенного двумя мечами: «Добравшись до местечка Сан Северино, он застал Франциска проповедующим в каком-то монастыре..., и он увидел, что Франциск, проповедующий крест Христа, сам пронзен двумя перекрещивающимися и нестерпимо блистающими мечами, один из которых прошел насквозь от его затылка до стоп, а другой прошел сквозь ребра и грудь от одной руки до другой» («Большая Легенда (Житие св. Франциска Ассизского)», составленная св. Бонавентурой из Баньореджо, 1260–1263 гг.; ИФ 1996: 558).

пререканий, — и *Тебе Самой оружие пройдет душу*, — да откроются помышления многих сердец» (Лк 2: 34–35).

Сонет Вяч. Иванова, посвященный картине Боттичелли «Madonna del Magnificat» (1899), начинается словами: «Как бледная рука, приемля рок мечей, / И жребий жертвенный, и вышней воли цепи, / Чертит: «Се аз, раба»...» (СС I,616; см. выше, с. 133). К первому стиху в автографе Вяч. Иванов сделал примечание: «И тебе самой оружие преидет душу» (Иванов 1995/2: 276, прим. к № 57).

В статье «Лик и личности России: К исследованию идеологии Достоевского» (1917) образ пронзенной Богородицы используется для характеристики русской души: «Перед зрелищем Голгофы русская душа как бы рассекается надвое: высшее и вечное в ней *оружием пронзается с Богоматерью*, между тем как то я, которое есть грех человека, распинается на кресте разбойника. Чувствуя себя только спасаемую, она отстраняет мысль о сораспятии Христу, как таинственным соучастию в деле искупления» (Иванов 1917: 148–149).

Литературные параллели к этим образам многочисленны; например, в прозаическом апокрифе А.М. Ремизова «Ангел мститель» (1913–1914): «Крестообразно руки простирая к Сыну, распростершему руки на древе крестном, ко кресту приникла Владычица наша Богородица: *оружие скорбное пронзило ей сердце* — слезным крещением крещенное, все ее сердце растерзано, и слезы, излившись, престали» (Ремизов 2001: 88).

Изображение «сердца, семью мечами пронзенна» (V,14,9) фигурирует среди различных аллегорий в церкви апостола Иоанна. В иконографии известны образы Богородицы с грудью, пронзенной семью мечами: «Умягчение злых сердец» и «Семистрельная». «Семь мечей, пронзивших сердце Пресвятой Богородицы, — а число семь в Священном Писании вообще означает полноту чего-либо, — символизируют полноту той скорби, которую она претерпела в земной жизни» (Чудотворные иконы 1997: 137–138). Эти образы встречаются в поэзии Иванова: «...Не семь цветиков алых на сердце — / Семь точатся капель алой крови / Из груди, седмижды прободенной» («Под деревом кипарисным», 1900; СС I,555); «Цвети же, сердце, жертвенная роза! / Их четверо, свершителей мистерий; / И семь мечей, у роковых преддверий, / В тебя вой-

дуг, о Rosa Dolorosa!» («Срux amoris»; СС II, 493); «Ты, Мать, забыла ль *острия / Семи мечей*, когда загробный / Родился Свет из тьмы утробной / Тридневного небытия?» (стихотворение VI из цикла «Материнство»; СС III, 25)<sup>54</sup>. Наиболее раннее использование образа в русской поэзии — в стихотворении Симеона Полоцкого «Меч», включенном в его книгу «Вертоград многоцветный» (1680): «Семь мечей, указывающих на семь скорбей Марии, символизируют семь страстных мук Спасителя: обрезание Христа в восьмой день; истечение его кровью в „ограде“ (саду); бичевание Христа; возложение на него тернового венца; совлечение риз с кровотокающего тела Христа; пригвождение его к кресту и прободение ребер...» (Сазонова 2012: 443)<sup>55</sup>.

Как мы помним, Василиса видела во сне, что ее пронзил св. Егорий своим копьем. Точная параллель к этому эпизоду имеется в поэме Вяч. Иванова «Младенчество». Речь идет о сновидении матери поэта, знаменовавшем его будущее рождение.

Табл. 16. Параллель между «Повестью о Светомире царевиче» и поэмой «Младенчество»

<i>«Повесть о Светомире царевиче»</i>	<i>Поэма «Младенчество»</i>
И как <Егорий> наплыл на нее <на Василису>, водрузил ей копье-луч прямо в темя, и проник в нее луч сквозь все тело, и под тем она копьем под Егорьевым до самых грудей в землю вошла (1,3,8–9).	Заране храм ей <матери> снился, — тот, Где столько лет ее приход: В нем луч в нее метнул Георгий; Под жалом Божьего посла Она в земную глубину вросла (Иванов 1995/2: 11).

<sup>54</sup> См. также в стихотворении М. Цветаевой «Семь мечей пронзали сердце» (1918): «Семь мечей пронзали сердце / Богородицы над Сыном. / Семь мечей пронзили сердце, / А мое — семижды семь» (Цветаева 2009: 136).

<sup>55</sup> В книге Л.И. Сазоновой сюжету «Семь Скорбей Богородицы» посвящен специальный этюд, в котором приведены, в частности, соответствующие стихи Вяч. Иванова и его современников (Сазонова 2012: 439–444).

Скорее всего Иванов включил в «Младенчество» поэтическую запись реального сна своей матери. Визуальный образ золотого луча с неба здесь восходит к иконографии Благовещения (Покровский 2001: 107).

Образы лучей, молний, копий, стрел или мечей, пронзающих тело человека, неоднократно фигурируют в поэзии Иванова: «Неведомому Богу» (СС I,541), «Сон Мелампа» (СС II,298–299), «Leoni Aquila Alas» (СС II,353). Например, сонет 1-й из цикла «Золотые завесы» (1907) начинается словами: «Лучами стрел Эрот меня пронзил, / Влача на казнь, как связня Севастьяна; / И, расточа горючий сноп колчана, / С другим снопом примчаться угрозил» (СС II,384). Возможно, в основе этих описаний лежат какие-то болевые ощущения Иванова, знакомые ему по состояниям во сне. 21 июня 1909 г. Иванов записал в своем дневнике сон о том, что он шел вниз по тропинке вслед за своей женой Л.Д. Зиновьевой-Аннибал. «Стада буйволов, охраняемые белыми остроухими овчарками. Потом стадо агнцев. На холме в светло-голубом нимбе Некто, держащий крест — пастух, на которого глядеть нельзя. <...> Мимо в радугах проходит М. <М. Сабашникова>, которая сыплет мне на середину груди раскаленный песок, образующий как бы жидкое огненное копье; оно пронизывает меня через грудь и спину насквозь» (СС II, 773).

В стихотворении «Друзьям» (1907) А. Белый писал о судьбе своего лирического героя: «Золотому блеску верил, / А умер от солнечных стрел. / Думой века измерил, / А жизнь прожить не сумел» (Белый 2006/1: 264). После смерти А. Белого, наступившей в 1934 г. в результате болезни, вызванной солнечным ударом, стихотворение стало восприниматься как его пророческое предчувствие собственной смерти (Спивак 2006: 454–471). Эти события отразились в «Римском дневнике» Иванова (август, стихотворение 1):

В ночь звездопад; днем солнце парит,  
Предсмертным пылом пышет Лев.  
Спрячь голову: стрелой ударит  
Любовь небесная — иль гнев.

Был небу мил, кто дали мерил  
Кометным бегом — и сгорел;  
Кто «золотому блеску верил»,  
Поэт, — и пал от жарких стрел.

(Иванов 1995/2: 184)

Итак, мотив пронзенного тела неоднократно встречается в Повести и в текстах, которые входят в круг ее источников. В Повести мотив реализуется в сновидениях Василисы и Лазаря, а также в переживаниях Отрады. Среди библейских источников мотива — пророчество о пронзенном Пастыре (Зах 12: 10), предсказание Симеона Богоприимца (Лк 2: 34–35) и поражение копьем распятого Христа (Ин 19: 34). Мотив встречается в поэме Иванова «Младенчество» и в ряде стихотворений, а также в записи его сна от 21 июня 1909 г. (СС II, 773). Визуальное воплощение мотива связано с иконографическими образами: луч с неба в сцене Благовещения и 7 мечей, пронзающих сердце Богородицы.

Хотя ситуации, в которых встречается данный мотив, достаточно разнообразны, можно отметить некую закономерность: в Новом Завете оружие поражает Марию и Христа, в «биографическом тексте» Иванова — мать поэта и его самого, а в Повести — Василису, Лазаря и Отраду. Общая закономерность такова, что копьё ранит мать и ее сына (Мария и Христос, мать Вяч. Иванова и он сам, Василиса и Лазарь).

Ситуация, когда сын видит почти такой же сон, как его мать, соответствует той идее «припоминания» или «вечного возвращения», которая во многом определяет структуру Повести. Интересно, что одному и тому же символу поражения копьем могут приписываться совершенно разные значения: в сне Василисы он имеет эротический смысл и знаменует ее будущее зачатие; в сне Лазаря он выступает как орудие наказания, обрекающее Лазаря на многолетнюю болезнь.

#### Мотив «пастырь на камне»

Первый стих 14-й главы повторяется в Повести несколько раз с большими или меньшими изменениями, становясь одним из ее лейтмотивов. При этом содержание стиха совершает

определенный семантический дрейф: если в сновидении Лазаря и в его видении в кристалле акцентируется вознесенность Лазаря над несметным стадом овец, то в диалогах с Симоном Хорсом и с Гориславой акцент переносится на одиночество Владаря. При этом в последнем случае сама формула 1-го стиха уже отсутствует и пастырь овец уступает место каменному истукану.

Табл. 17. Мотив «пастырь на камне»  
в Повести Вяч. Иванова

<i>Сновидение Лазаря</i>	<i>Видение в кристалле</i>	<i>Слова Симона Хорса Владарю</i>	<i>Слова Владаря Гориславе</i>
И привиделось Лазарю, будто стоит он в седой степи на белом камне отлогом и пасет с того высокого камня лобного несметное овец стадо (I,14,1).	И увидел себя Владарь в кристалле, как в сновидении дальнем, стояща в седой степи на белом камне отлогом и пасуща с высокого камня лобного несметное овец стадо (IV,14,13).	Пустынно самодержавца одиночество. Покинут тебя милые твои; один будешь в седой степи с белого камня лобного несметное пасти овец стадо (IV,14,19).	Воздохнул Владарь: „Горько мне с тобою разлучаться, горе и в сей мир ворочаться. Отойдет от меня Отрада моя, и сын мой уйдет далече. Одинокого меня люди божить будут, как истукан огромный на камне голом“ (IV,15,8).

В словах Владаря: «Одинокого меня люди божить будут, как истукан огромный на камне голом» имеется отсылка к поэме А.С. Пушкина «Медный всадник» (1833): «Он <Евгений> мрачен стал / Пред горделивым истуканом...» (Пушкин 1949/4: 393). В более общем плане здесь можно видеть аллюзию на характерное для русской культуры XVIII в. обожествление Петра I и его развенчание в поэме Пушкина



и в последующей литературной традиции (см., например, стихотворение Вяч. Иванова «Медный Всадник», 1906).

Ситуации, когда человек — избранник Господа — находится на вершине горы и с нее обозревает окружающее пространство, неоднократно встречаются в Библии. Например, в описании битвы евреев с Амаликитянами: «Моисей сказал Иисусу: выбери нам мужей [сильных] и пойдди, сразись с Амаликитянами; завтра я стану на вершине холма, и жезл Божий будет в руке моей. И сделал Иисус, как сказал ему Моисей, и [пошел] сразиться с Амаликитянами; а Моисей и Аарон и Ор взошли на вершину холма. И когда Моисей поднимал руки свои, одолевал Израиль, а когда опускал руки свои, одолевал Амалик; но руки Моисеевы отяжелели, и тогда взяли камень и подложили под него, и он сел на нем, Аарон же и Ор поддерживали руки его, один с одной, а другой с другой стороны. И были руки его подняты до захождения солнца. И низложил Иисус Амалика и народ его острием меча» (Исх 17: 9–13). Вспомним также сцену искушения Христа: «Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: всё это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне» (Мф 4: 8–9).

По словам Д.В. Иванова, «отец самым прямым и простым образом толковал слова Христа: „Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою“ (Мат., 16,18) и „паси овец моих“ (Иоанн., 21, 16–17). Он считал, что эти слова надо понимать буквально, что Христос в самом деле доверил Петру, который среди апостолов играл в какой-то мере роль глашатая и вождя, высшую ответственность за целостность церкви» (Обер, Гфеллер 1999: 73). Иванов даже полагал, что православные русские отличаются от католиков «лишь одним — отказом признать полноту смысла слов Христа о камне, на коем зиждется Церковь единая, вселенская, апостольская» («Письмо к Шарлю дю Босу», 1930; Иванов 1999: 88–89).

В разговоре с М.С. Альтманом Иванов рассказал о своем отношении к апостолу Петру, в частности, о своем понимании его имени: «Он — земля, оттого он и камень. У него всегда земля на уме, оттого ему и поручается устройство Церкви на земле. Как в женщину, в Петра и вселяется время от времени Сатана. И не Петру, а именно Сатане

в нем Христос говорит: „Отойди от Меня“. Христос — жених, Жених земли. Может ли жених невесты не любить? Кого не любят, не спрашивают о любви. И Церковь, Христова невеста, — женщина» (Альтман 1995: 106; зап. от 2.02.1922).

Таким образом, проясняется один из смыслов сновидения Лазаря: он вознесен на высокий камень и проходит испытание властью. При этом должны разрешиться по меньшей мере два вопроса: готов ли Лазарь слушаться Егория и согласиться на то, чтобы его овцы приносились в жертву? готов ли Лазарь править своей землей или, выражаясь метафорически, стать женихом своей земли?

В общечеловеческой символике камень понимается как знак силы и присутствия Бога (Леон-Дюфур и др. 1990: 489); ср. слова Иванова в записи М.С. Альтмана: «...тайна камня велика, и о ней лучше не говорить» (Альтман 1995: 105; зап. от 2.02.1922). В Новом Завете Христос отождествлялся со скалой в пустыне, из которой Моисей извлек воду, с краеугольным камнем и камнем преткновения; христиане же — с «живыми камнями» (1 Петр 2: 4–8). Можно сказать, что для Лазаря белый камень стал камнем преткновения и соблазна.

Именованное камнем «лобным» является аллюзией на Голгофу как «лобное место». На этом камне Лазарь поражен копьем св. Егория и претерпел страдание за вверенную ему паству. По словам Гориславы, «Жертву Лазарь принес, и тою жертвою стяжал мощь» (I,16,14). Узрение себя во сне на камне в качестве пронзенного доброго пастыря свидетельствует о самовозвеличивании Лазаря и его стремлении уподобиться Христу.

Стоять на камне в библейской поэзии обозначает утвердиться в своей вере и вознести хвалу к небесам; см. в Псалтири: «...и возведе мя от рова страстей и от брениа тины, и постави на камени нозѣ мои и исправи стопы моя: и вложи во уста моя пѣснь нову, пѣние Богу нашему» (Пс 39: 3–4); «...от конецъ земли къ тебѣ възвахъ, внигда уны сердце мое: на камень вознеслъ мя еси, наставилъ мя еси, яко былъ еси упование мое, столпъ крѣпости от лица вражия» (Пс 60: 3–4).

## МОТИВ БЕЛОГО КАМНЯ

Символический образ белого камня встречается в Откровении Иоанна Богослова: «Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр 2: 17). В комментарии Иванова к данному стиху в издании 1946 г. говорилось: «Белый камень с начертанным на нем новым именем означает завершение божественного усыновления в жизни вечной» (Деяния 1946: 461). В контексте Повести эпитет «белый» придает камню сакральный характер и ставит его в один ряд с другими «белыми» персонажами Повести: «белым царем», «белым волком» и т. д.

Образу «белого камня» в поэме Вяч. Иванова «Человек» посвящена статья М. Цимборской-Лебоды (Cymborska-Leboda 1998). Ограничимся некоторыми дополнительными наблюдениями. Белый камень фигурирует в апокрифических текстах. Так, например, в одном из сказаний об Адаме и Еве сообщается, что дьявол принес Адаму большую плиту из белого камня, на которой Адам оставил отпечаток своей руки; дьявол опустил этот камень в Иордан и оставил сторожить его 12 змеиных глав; когда Христос крестился в Иордане, он сокрушил эти змеиные головы (Тихонравов 1863/1: 16–17). Для русских заговоров характерны такие ситуации, когда сверхъестественные персонажи сидят на мифическом белом камне; например, в заговоре на красоту из Олонецкого сборника заговоров 2-й четверти XVII в. говорится: «Есть Иордан(ь) река, среде Иердани реки бел камен(ь), на том белом камени святом стою яз, раб Б(о)жий имярек, и смываю с себя худость и умываю на себя хорошество и лепоту» (Срезневский 1913: 500–501, № 85; см. также: с. 482–483, № 4; с. 486, № 15; с. 498, № 76; с. 503, № 93)<sup>56</sup>. В соответствии с этим в обрядах, сопровождающих произнесение заговоров, человек также стоял или сидел на камне (Срезневский 1913: 199 <описание текста на л. 27

<sup>56</sup> Цитируемый сборник издан полностью по рукописи в кн.: (РЗРИ 2010: 87–144).

рукописи>). В полном соответствии с Повестью пастухи на Русском Севере перед тем, как совершать ритуальный обход стада в Егорьев день, должны были встать на белый камень, например: „На месте, с которого начинали „коровий обход“, должен был быть *белый камень, на котором и стоял пастух*, читавший „отпуск“» (Дурасов 1989: 274; Каргопольский р-н). Трудно сказать, знал ли Иванов о соответствующих заговорах и обрядах; в любом случае близость образов Повести и заговоров весьма симптоматична, поскольку показывает глубокое проникновение Иванова в символический мир русского религиозно-магического фольклора.

Символика камня в книге Вл. Соловьева  
«Россия и ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ»

Иванов откомментировал основные места, связанные с символикой камня, в своих изданиях Деяний, посланий и Откровения (1946) и Псалтири (1950). Так, по поводу слов псалма «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла...» (Пс 117: 22) в издании 1950 г. говорится: «Народ Израильский ни во что был вмняем великими народами времен Авраама и Моисея, но Бог избрал его и сделал его краеугольным камнем в царстве Мессии. Прообраз камня, отвергнутого строителями, но сделавшегося главою угла, Христос применил к Себе (см. Матф. 21,42–44, и паралл. места; Деян. 4,11; Еф. 2,20; I Петр. 2,7)» (Псалтирь 1950: 387).

Особое внимание Иванов уделил словам апостола Павла: «Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея *Самого Иисуса Христа краеугольным камнем*, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом» (Ефес 2: 19–22). Данный фрагмент Иванов сопровождает обширным комментарием: «Не следует смешивать „основание“ (греч. фемелиос), фундамент, с „камнем“, утесом (арам. кифа, греч. петра), на котором кладется основание. Как „фемелиос“, Петр равен остальным апостолам, как „кифа“, как „петр“, он превосходит их и имеет служебное, подчиненное участие в свойстве Спа-

сителя быть скалою, на которой построена вся Церковь. Иисус Христос, как безусловный, неограниченный Глава Церкви, властен был сделать Петра орудием этого своего свойства; в этом нет ничего удивительного, если принять во внимание, что Христос любого священника делает участником даже своего верховного свойства совершать Святое Жертвоприношение. Христос-Глава имеет власть делать верующих камнями (греч. лифои, ср. I Петр. 2,5), положенными на основании апостолов, как сами апостолы „положены“ на Кифе» (Деяния 1946: 324).

Слова Христа, обращенные к Петру, приведены в «формуле» Вл. Соловьева, включенной в его книгу «Россия и Вселенская Церковь»: «Как член истинной и досточтимой православной восточной или греко-российской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признали таковым святой Ириней, святой Дионисий Великий, святой Афанасий Великий, святой Иоанн Златоуст, святой Кирилл, святой Флавиан, блаженный Феодорит, святой Максим Исповедник, святой Феодор Студит, святой Игнатий и т. д., — а именно апостола Петра, живущего в своих преемниках и не напрасно слышавшего слова Господа „ты Петр, и на этом камне Я создам Церковь мою. — Утверди братьев твоих. — Паси овец моих, паси агнцев моих“» (Соловьев 1911: 73). Эта «формула» Соловьева сыграла особую роль в жизни Иванова, так как именно на ее основе он составил собственную формулу для своего присоединения к католической церкви 17 марта 1926 г. (Шишкин 2003; Юдин 2008).

В книге Вл. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» подробно рассмотрена символика камня. Напомним, что Вяч. Иванов подчеркивал связь своей Повести с книгой Вл. Соловьева, что отразилось в письме Филиппа де Режиаса к папе Пию XI от 20 января 1938 г., а также в письме Иванова к Римскому Папе от 19 февраля 1938 г. (см. выше, с. 47).

Свое исследование «церковной монархии, основанной Иисусом Христом», Соловьев начинает в главе 1-й, озаглавленной «Камень Церкви». Исходным пунктом является эпизод из Евангелия от Матфея: «Придя же в страны Кесарии

Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога живаго. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; и Я говорю тебе: *ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах*» (Мф 16: 13–19).

Комментируя этот эпизод Евангелия, Вл. Соловьев отмечает: «Твердая точка, несокрушимая скала или камень, на который можно опереть богочеловеческое действие, найден. Один человек, который с помощью Божией отвечает за всех, — вот конститутивное основание Вселенской Церкви. Она зиждется не на невозможном единодушии всех верующих, не на всегда сомнительном соглашении собора, но на реальном и живом единстве князя апостолов. <...> Лишь в единении с тем Камнем, на котором она основана, Церковь может собирать истинные соборы и в подлинных формулах устанавливать истину» (Соловьев 1911: 180)

Последующие рассуждения Вл. Соловьева основаны на фрагменте из 1-го послания апостола Петра: «Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом. Ибо сказано в Писании: вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится. Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень претыкания и камень соблазна, о который они претыкаются, не покоряясь слову, на что они и оставлены» (1 Петр 2: 4–8)<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Вяч. Иванов откомментировал данный фрагмент следующим образом: «Тот, кому Христос нарек имя: Камень, говорит о тайне Христа, Камня драгоценного, краеугольного — Камня, отвергнутого строителями, но соделавшегося главою угла, — и открывает

Вл. Соловьев обращает внимание на то, что в Новом Завете камнем названы и Христос, и Петр, и обычные верующие и пытается разрешить это противоречие: «Камень Церкви, говорят нам, — это Христос, — истина, которую ни один христианин никогда не оспаривал. Но весьма неразумным было бы — если только оно искренне — усердие тех, кто для защиты Христа от воображаемого оскорбления, упорствует в непонимании его действительной воли и отрицает порядок, установленный Им с такой очевидностью. Ибо Он не только объявил, что камень Его Церкви есть Симон, один из Его апостолов, но, чтобы с большей силой внедрить нам эту новую истину, чтобы сделать ее более выразительной и более очевидной, Он из этого призвания — быть камнем Церкви — сделал собственное и постоянное имя Симона. Итак, вот две равно неоспоримых истины: Христос — камень Церкви, и Симон бар-Иона — камень Церкви. Если это противоречие, то оно на этом не останавливается. Ибо мы видим, как этот же Симон-Петр, который один получил от Христа такое исключительное качество, тем не менее, заявляет в одном из своих посланий, что все верующие суть живые камни богочеловеческого здания (Первое послание Петра, II, 4–5). Единственный камень Церкви — Иисус; но если верить Иисусу, камню Его Церкви по преимуществу, то таковым является глава апостолов; а если верить этому последнему, камню Церкви, то таковым является каждый верующий» (Соловьев 1911: 190–191).

В 8-й главе, названной «Сын человеческий» и «Камень», Вл. Соловьев дополнительно привлекает рассказ Книги пророка Даниила об истукане, повергнутом сорвавшимся с горы камнем (Дан 2: 34). В главе 11-й Соловьев цитирует слова Льва Великого, в которых устанавливается соотношение между скалой-Христом и камнем-Петром (Соловьев 1911: 260–261).

Образ «живых камней», из которых строится Церковь, фигурирует в ранней поэме Иванова «Ars mystica» (1899): «... соделались тела камнями в славу Бога / И вид восприняли небесного чертога...» (Символ 2008: 51). Образ восходит к

---

верующим, что они в свою очередь призваны быть живыми камнями духовного здания Церкви» (Деяния 1946: 133).

цитированному выше 1-му посланию Петра и к древнехристианскому апокрифу «Пастырь Гермы» (Символ 2008: 60; прим. № 37).

Таким образом, «врасти в камень» не обозначает только пострадать, лишиться ног, стать калекой и т. д., но втянуто в сложную систему символических отношений, в которой камень соотнесен с Голгофой, а пастырь, пасущий свое стадо стоя на камне, — с распятым на этом камне Христом и с принесенным в жертву агнцем, который взял на себя грехи мира.

### Выводы

В результате проведенного исследования мы не столько объяснили сновидение Лазаря, сколько продемонстрировали неисчерпаемость его смыслов. Эпизод, несмотря на свой небольшой объем, допускает множество толкований и в целом, и в частностях, причем ни одно из них не может считаться единственным и окончательным. Можно сказать, что Иванов создал глубокомысленный мистический текст, который содержит в себе почти безграничные возможности смыслопорождения.

Болезнь Лазаря только на первый взгляд кажется наказанием; при более глубоком взгляде на ситуацию она предстает как знак его избранничества. Во 2-м послании к Коринфянам Павел жаловался: «И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но Господь сказал мне: „довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи“. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор 12: 7–10). Иванов прокомментировал этот фрагмент следующим образом: «Апостол, взысканный от Бога столькими откровениями, искупает свое особое преимущество перед другими людьми особенным удручающим его телесный состав стра-



данием, которое дал ему Бог, как жало в плоть, дабы он не превозносился и непрестанно чувствовал свою природную немощь. Но в немощи его сила Господня совершается: ощущая свою тварную брэнность и нищую беспомощность, человек живее сознает в себе силу Божию, нисходящую в него, как дар свыше, его благодатно оживляющую и через него чудотворно действующую» (Деяния 1946: 296).

На первый взгляд может показаться, что сновидение Лазаря демонстрирует полную условность противопоставления добра и зла. События этого сновидения как бы взывают к этической оценке, но очень слабо ей поддаются, поскольку при ближайшем рассмотрении все они оказываются неоднозначными и в контексте Повести получают значение, прямо противоположное тому, которое может показаться читателю наиболее естественным и правомерным.

В начале сновидения Лазарь соотнесен с Христом как Добрый Пастырь и вознесен на высоком камне над несметным стадом овец, которое находится в его власти. В завершающей части сновидения Лазарь пронзен копьем, врос в камень и лишился своих ног; символически он соотнесен теперь не с Христом, а со змеей (или змеем). Можно сказать, что на протяжении нескольких строк текста Лазарь совершил метаморфозу — из подобия Христа стал подобием змея. Впрочем, сочетание в одном и том же образе символики Христа и змеи находит основание в Библии: вознесенный на знамени Моисеем медный змей явился прообразом вознесенного на кресте Христа (Чис 21: 9; Ин 3: 14).

В стаде Лазаря мы видим овец, и агнцев, и овнов; он пытается запретить Егорию отдавать животных волкам и обещает собирать дань со своего стада. Вместо этого Лазарь сам становится данью; сначала он пастух, потом — овца, приносимая на заклание. Лазарь соединяет в одном лице Агнца и Пастыря<sup>58</sup>.

Образ Христа в данном сновидении представляет собой «фигуру умолчания». О нем не сказано ни тогда, когда речь идет о лобном камне, ни тогда, когда говорится об агнце,

<sup>58</sup> Ср. в Акафисте Богородице: «...Радуйся, Агнца и Пастыря Мати; радуйся, дворе словесных овец» (икос 4).

ни тогда, когда говорится о копье, пронзающем человеческое тело. И хотя имя не названо, очевидно, что Лазарь переживает в своем сновидении глубокое чувство самоотжествления с Христом.

По мере развертывания сюжета Повести Лазарь становится основанием православного царства и как бы воплощает собой тот краеугольный камень, который «соделался главою угла» (Пс 117: 22). Из пастыря, готового отдать свою жизнь за овец, он превращается в такого пастыря, который пасет свое стадо твердой рукой и управляет им железным жезлом.

При попытке толкования сна из-под фольклорно-языческого антуража проступают контуры высокой христианской истины. Такие образы сна, как камень, пастух, овцы и волки, по меньшей мере двуслойны и устроены так, что фольклорная составляющая почти пугает своей странностью, в то время как христианская скорее мерцает в их глубине и только постепенно проступает на поверхность.

Сновидение в свернутом виде содержит в себе будущие коллизии Повести. Оно становится предвестием смерти-возрождения Лазаря, его воцарения, а отчасти и судьбы его сына Светомира. Прояснится впоследствии и смысл таинственной фразы, произнесенной св. Егорием: Лазарь совершил самопожертвование и взял на себя грехи своих подданных; следствием его поступка будут одиночество и богооставленность.

Предложенные нами толкования явно не являются ни исчерпывающими, ни единственно возможными. Позволим себе закончить словами З. Фрейда: «Труднее всего внушить новичку в толковании сновидений то, что его работа отнюдь не завершается, когда он находит исчерпывающее толкование сновидения, остроумное, связанное и разъясняющее ему все элементы его содержания. То же сновидение может допустить еще и другое толкование, ему сразу не удавшееся» (Фрейд 1913: 373).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Повесть о Светомире царевиче», одно из замечательных произведений русской литературы XX в., была опубликована в Брюсселе в 1971 г. с сомнительным «продолжением» О.А. Шор, без необходимого комментария и с весьма уязвимой текстологией. Совокупность этих факторов, а также общая судьба литературного наследия Серебряного века и русской эмиграции привели к тому, что это сочинение до сих пор не оценено должным образом. Очевидно, что полноценное понимание Повести станет возможным только после того, как появится ее научное издание.

Несмотря на то, что Вяч. Иванов написал только первые пять книг Повести, она представляет собой, по нашему мнению, вполне законченное произведение. «Продолжение», написанное О.А. Шор, а также пересказ С.К. Маковского позволяют составить представление о том, как мыслилось автором развитие действия Повести, но мало прибавляют нового к нашему пониманию текста самого Вяч. Иванова. Мы полагаем, что Повесть вполне может быть опубликована и осмыслена отдельно от ее «продолжения». Более того, вполне вероятно, что Вяч. Иванов вообще не предполагал, что О.А. Шор займется сочинением этого «продолжения», а лишь желал, чтобы она «схематически изложила» то, как должно было развиваться действие Повести (см. выше, с. 58).

Еще одна проблема связана с тем, что героем первых пяти книг Повести является Владарь, а не Светомир, и в этом смысле заглавие «Повесть о Светомире царевиче» рождает у читателя ложные ожидания. Точнее были бы, например, заглавия: «Повесть о Владаре и его сыне Светомире царевиче» или «Роман о стреле». Вполне вероятно, что если Повесть переведут на другие языки, то для этих

иноязычных изданий выберут такое название, которое не будет дезориентировать читателя.

Повесть на первый взгляд достаточно проста для восприятия и доступна для «наивного» читателя. На поверхностном уровне она вполне может быть осмыслена как сказка с элементами исторического повествования или как роман с элементами сказочной фантастики. Текст событийен и историчен, сюжет его развивается динамично. Горислава, Владарь и Отрада ведут себя как герои романа: влюбляются, совершают дурные поступки и мучаются от этого угрызениями совести, меняются под влиянием обстоятельств, принимают сложные решения в конфликтных ситуациях и т.д.

Вяч. Иванов стилизует Повесть под средневековое сочинение, ориентируясь на жанры воинской повести, жития, неканонической легенды, а также на сказку и рыцарский роман (Венцлова 1988: 27–29). Стихотворные вставки Повести напоминают русские духовные стихи. Пятая книга в жанровом отношении следует за своим образцом — «Посланием пресвитера Иоанна» и его древнерусской версией «Сказанием об Индийском царстве».

Для Повести характерно сочетание всеобщего и личного, архетипического и строго индивидуального, обращенного одновременно к культурной памяти и к интимным психологическим переживаниям автора. Читателю предоставляется возможность увидеть в Повести занимательную историю о приключениях ее героев или осмыслить текст как опыт мистического проникновения в мир сакральных христианских ценностей. За внешней простотой и незатейливостью сюжета в Повести скрываются поистине неисчерпаемые мистические глубины, автобиографические признания, зашифрованные послания, пророческие предвидения, хотя читатель вполне может ничего этого и не заметить.

Такая жанровая неопределенность открывает возможность для сложной игры с читательскими ожиданиями и нарушениями этих ожиданий, с категорией правдоподобия / неправдоподобия, с различными рамочными конструкциями, «чужим словом» и т.д. В этом смысле полижанровый характер текста соответствует другим характерным чертам Повести: тому, что она написана и не прозой и не стихами, и не на русском языке, и не на церковнославянском. Такого

рода литературные структуры, в которых категории рода и жанра не заданы изначально, а как бы вибрируют по мере развертывания сюжета, предоставляют особые возможности для проявления писательского мастерства и способствуют живости читательского восприятия.

По-видимому, Вяч. Иванов задумал свою Повесть как своеобразный христианский эпос с опорой на Библию и русскую книжную и фольклорную традицию или как стилизацию под средневековое сочинение с ориентацией на такие жанры, как воинская повесть, житие, неканоническая легенда и рыцарский роман (см. выше, с. 43, 49–50, 82).

Однако жанр Повести поддается и другим интерпретациям. Например, произведение может быть истолковано, как:

- 1) сказка с элементами исторического повествования;
- 2) «роман воспитания» с элементами сказочной фантастики;
- 3) произведение, которое не укладывается в существующую номенклатуру литературных жанров и относится к своему собственному жанру, как «Божественная комедия» Данте<sup>1</sup> или «Война и мир» Л.Н. Толстого;
- 4) литературное произведение с элементами синтеза искусств, ориентированное на музыкальную драму и сакральную живопись;
- 5) историософское сочинение о русской идее и миссии Руси/России;
- 6) опыт мистического постижения сверхъестественного мира, данного человеку в видениях и экстатических состояниях;
- 7) духовное завещание Вяч. Иванова;
- 8) исповедь Вяч. Иванова, в которой в «прикровенном» виде изложена его биография и семейная история;
- 9) модернистское «неомифологическое» произведение, сопоставимое, с одной стороны, с сочинениями русских символистов (А. Белый, Д.С. Мережковский), а с другой — с такими произведениями европейских писателей, как роман Германа Гессе «Степной волк» (1927) и роман-тетралогия Томаса Манна «Иосиф и его братья» (1933–1943).

<sup>1</sup> См. мнение Шеллинга о «Божественной комедии» Данте, приведенное в черновых записях Вяч. Иванова (Иванов 1996: 9).

Приведенный список не является исчерпывающим, однако и в таком виде он впечатляет своим разнообразием. При этом нельзя сказать, что одни способы понимания текста являются правильными, а другие неправильными. Их оценка относится скорее к области психологии и социологии чтения. Чтобы оценить, насколько актуальны разные аспекты Повести для читателей, полезно было бы со временем провести среди них социологический опрос. Пока же можно констатировать, что подлинная полнота понимания Повести возникает лишь при учете разных возможностей ее прочтения.

Можно также предположить, что один и тот же человек воспримет Повесть по-разному, например, при первом чтении текста и при последующем знакомстве с комментариями к нему. Этот веер возможных интерпретаций является залогом того, что Повесть найдет себе читателей не только среди любителей толковать эмблемы или разгадывать мистическую символику, но и среди значительно более широкой публики.

Дополнительно следует отметить, что Повесть неизбежно будет ассоциироваться у современного читателя с произведениями в жанре фэнтези. Ее сближают с фэнтези сочетание сказочных мотивов и квази-исторического повествования, элементов социальной утопии и рыцарского романа.

### Историческая концепция Повести

Вяч. Иванов был яркой личностью переходной эпохи. Он прожил как бы несколько жизней, которые протекали в разных странах и даже в разные эпохи. Образы Иванова в детстве и в юности, во время учебы в Берлинском университете, в ходе многолетних странствий по Европе, в периоды «Башни» и жизни в Москве, потом во время итальянской эмиграции существенно отличаются друг от друга. В Повести мы видим такую ситуацию, когда на протяжении жизни одного поколения сменяются несколько эпох, которые в реальности заняли несколько столетий, а не десятилетий. Можно думать, что в таком восприятии истории сказался личный опыт Иванова.

Хотя название страны, в которой живут Владарь и Светомир, в Повести не названо, очевидно, что речь идет о Московской Руси. Об этом говорят и сам язык Повести,

насыщенный фольклорной фразеологией и узнаваемыми цитатами из древнерусских книжных памятников, и славянские имена персонажей, и политические отношения страны с Византией и Ордой, и многочисленные бытовые и исторические реалии: во время нашествия басурман Владарь отправляет семью, святыни и сокровища «в северные монастыри дубравные» (III,11,11); с войны он возвращается «в палаты кремлевские» (IV,8,3) и т.д.

Аналогичным образом враги славян нигде не названы «татарами» или «татаро-монголами», но именуются «агарянами» (II,20,12; II,21,6), «агарянской силой» (I,15,1), «наездниками басурманскими» (II,27,7), «полчищем измилытжанским» (II,27,9), «неверными» (II,15,8), «погаными» (II,21,2) и даже «узкоглазыми» (III,14,11). Они идут «от страны восточной» (III,11,5), у них есть «ханская ставка» (I,8,4; II,15,4) и т.д. Для Вяч. Иванова важно встроить события Повести во всемирно-исторический процесс; соответственно он изображает не войну между русскими и татарами, а войну между европеоидными христианами-славянами и монголоидными «агарянами» с Востока.

Вяч. Иванов создал своеобразную сказку о русской истории, рисуя ее такой, какой она могла бы быть, если бы не досадные привходящие обстоятельства. Одно из самых существенных отличий такой версии истории от реальной в том, что в ней нет места для смутного времени: переход власти к Владарю и смена царской династии осуществляются мирным путем. Великий князь отрекается от трона и своей волей передает его Лазарю, а народное собрание утверждает его в роли великого государя. Этому предшествуют многолетняя болезнь Лазаря и его чудесное исцеление, а позднее военные победы над иноверцами.

Вяч. Иванов отстаивал достоинство поэтического и мистического подходов к истории перед подходом историческим. Например, он писал: «Действительность — несовершенное зеркало иной действительности, события которой сделались бы событиями и в нашей сфере, если бы часть их не отвращалась силами, чью совокупность и чье взаимодействие мы называем Необходимостью. В этом смысле можно сказать, что действительность — кристаллизация возможного. Осаждаясь как бы в некоей влаге,

объемлющей мироздание, оно реет образами прозреваемых гением миров. Реяние и нисхождение, прежде образовавшее осуществившиеся формы, составляет мифическую летопись мира и человека, более истинную, чем история. Оттого, как говорит Аристотель, „ближе к философии поэзия, чем история“...» («Спорады», 1908; СС III,113).

Образцом художественного подхода к историческому материалу Иванову представлялся роман А. Белого «Петербург»: *«...лишь мало значащими своими гранями соприкасается его роман с видимой и осязательной плотью исторической действительности, — поэт хочет живописать сверхчувственную явь. Но явь «астральная» должна преломиться в субъективной призме ясновидящего ока. Закономерно принимает роман отпечаток субъективизма; и последний не отнимает у изображения объективной значимости, а лишь затемняет ее, обращая духовную летопись событий в символическую тайнопись личного внутреннего опыта. Удивительно ли, что, вникая пристальнее в эту тайнопись, я отчетливее уразумеваю через нее сокровенный ход мировых дел, ныне свершающихся перед нашими глазами?»* («Вдохновение ужаса», 1916; СС IV,622).

Сходные соображения высказывает Вяч. Иванов в статье «Гете на рубеже двух столетий» (1912): «Гете гораздо более историк, чем обычно думают. Какими только дисциплинами он ни занимался? Но историческая дисциплина составляет исключение. Шиллер был историографом, как у нас Пушкин. Гете никогда не привлекал исторический прагматизм, но мыслил он, тем не менее, исторически. Только не механизм истории останавливал на себе его созерцание, а как бы ее химия. Он исследовал в эпохах взаимодействие жизненных сил, создавших их стилевые формы. Он изучал историю в ее стилях и в ее символике, которую являются формы высшей культуры: идеи и верования, и идеалы искусства. Фауст — символическое изображение пройденного европейским гением пути» (СС IV,131; см. также: СС IV,154–156).

В Повести недвусмысленно названо только одно историческое событие, имеющее точную датировку: падение Константинополя в 1453 г. (IV,8,1). В принципе могут быть идентифицированы и некоторые другие события. Например, рождение Светомира совпало с победоносным сражением,



под которым подразумевается Куликовская битва<sup>2</sup>. В рассказе о победах Владаря фигурирует покорение двух ханств: «А прошло малое время — новые затеял походы; в заречные степи посылал военачальников, и *целых два царства ордынских завоевал*» (III,15,19). Если соотнести это с исторической реальностью, то речь может идти о падении Казанского и Астраханского ханств (соответственно в 1552 и 1556 гг.).

Страна Владаря хранит наследие Византии и античной Эллады; она предстает как часть христианского мира в широких пространственно-временных координатах и при этом находится в русле тех же идейных течений, что и романский юг Европы. Иеромонах Мелетий, грек по своему происхождению, учился в Константинополе, а потом путешествовал по Италии и Франции, откуда привез целую библиотеку. В образе Мелетия «без труда угадывается преподобный Максим Грек, принесший на Русь византийские традиции с Афона и возрожденческие из Италии» (Громов 2008: 278). Личность Максима Грека (в миру Михаил Триволис; ок. 1470 — 12.XII.1555) должна была особенно привлекать Иванова. В 1490-х гг. Максим Грек жил во Флоренции, где познакомился с Анджело Полициано и Марсилио Фичино. «...Из всех впечатлений, вынесенных из Италии, наиболее сильным оказалось впечатление от проповедей Джироламо Савонаролы, гибель которого Максим Грек подробно описал, уже находясь в Московии („Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жительстве“»)» (Буланин 1989: 90). Отзвуки этой повести о Савонароле можно видеть в рассказе Вяч. Иванова о жизни послушников на острове в царстве пресвитера Иоанна (V,9,6-7). У Максима Грека речь идет о парижских студентах, которые удалились в монастырь и живут в нем без принятия сана (БЛДР 2000/9: 316,318).

Имя любимого ученика Мелетия Епифания является аллюзией на имя Епифания Премудрого (2-я пол. XIV — 1-я четв. XV в.) — инока Троице-Сергиева монастыря, автора житий Сергия Радонежского и Стефана Пермского и других произведений. Сообщение Повести о том, что Мелетий Епифания «на Святой Горе из младых иноков словенских изыскал» (II,10,5), перекликается с фактами биографии Епифания Премудрого, который бывал на Афоне.

<sup>2</sup> См. выше, с. 270.

С.С. Аверинцев справедливо писал о том, что в Повести Иванов «с большой непринужденностью ткёт славянское „плетение словес“ в духе Епифания Премудрого» (Аверинцев 2008а:18).

Историко-культурный опыт русской цивилизации, по мнению Иванова, представляет собой высокую ценность для Запада. Приняв православие от Византии и получив в дар старославянский язык, славяне не просто приобщились к античной культуре, но стали ее законными преемниками. Об исторической миссии России Иванов писал в письме к Е.Д. Шору от 26 октября 1927 г. из Рима: «Исконная (народная) русская культура — подлинная, античная, византийская культура, хотя в состоянии относительной стагнации. <...> Русское назначение не охранять «насаждения» (кстати, Россия сама европеизировалась, когда захотела, никто ее не «европеизировал», как Индию или Китай), но упразднить критический *modus* современной евр.<опейской> культуры, заменить его органическим, что ей одной возможно, ибо она одна сохранила залежи стародавней органической культуры» (Символ 2008: 343–344).

Славянская культура в изображении Иванова оказывается парадоксально близкой культуре античности. Например, Владарь видит себя во сне Ганимедом, которого носит по небу орел, хотя имя Ганимеда при этом не названо и вообще неизвестно, знаком ли Владарь с этим древнегреческим мифом. В фольклорном слое Повести славянские мифы о матери-земле, о Егории как солнечном лучнике и волчьем пастыре, о волках, орлах и змеях близки соответствующим древнегреческим и римским мифам. Уместно напомнить замечание Ф.А. Степуна о творческой манере Иванова: «Даже и явно славянофильские построения приобретают вблизи античных алтарей и в окружении западноевропейских мудрецов какое-то иное выражение, какой-то особый загар южного солнца, не светящего над русской землей» (Степун 1962: 144–145).

### Историко-культурные и мистические аспекты Повести

Хотя действие Повести отнесено к северной славянской стране, под которой подразумевается Московская Русь,

цитатный слой Повести отнюдь не сводится ни к древнерусским, ни к византийским и библейским источникам. Иванов переносит к славянам античную практику девинаций и представления о Елисейских полях; его герой видит те же сны, что Данте в «Божественной комедии».

В творческом сознании Иванова разные традиции существовали не обособленно, но в сложных взаимных отношениях друг с другом и с его собственным творчеством. Так, например, в своих переводах из Эсхила он вкладывал в уста персонажей древнегреческих трагедий легко опознаваемые библейские формулы (Аверинцев 2002в: 12).

Многие образы Повести могут быть возведены и к западным (древнегреческим, итальянским, германским и др.), и к славянским источникам. Так, например, образ старца Парфения имеет черты, которые роднят его и с русскими святыми (Сергий Радонежский, Серафим Саровский), и с Франциском Ассизским. Сквозной для Повести образ волков связан и со «Словом о полку Игореве», и с римской легендой о волчице, вскормившей Ромула и Рема, и со скандинавскими и исландскими сагами и т.д.

Вяч. Иванов особенно любил такие образы и сюжеты, которые известны во многих традициях и, проходя сквозь толщу мировой культуры, включаются в сложные символические комплексы и обрастают многообразными смыслами. Такой универсальный характер в Повести имеют образы земного рая, Древа Жизни, живой воды, креста, змеи, родника (источника) и т.д.

Вяч. Иванов густо насыщает свою Повесть аллюзиями на сюжетные архетипы, характерные для многих литературных традиций от древности до наших дней: волчица выкармливает основателей будущего царства, герой отправляется в загробный мир в поисках умершей возлюбленной, поединок всадника с драконом, поиски утраченного рая, насылание болезни в наказание за греховный поступок и др. Такая ориентация на узнаваемые и всеобщие сюжеты делает работу комментатора довольно затруднительной, поскольку описание каждого сюжета грозит превратиться в распутывание бесконечного клубка, что неизбежно приводит к утрате представления об общем смысле произведения.

Очевидна перекличка позднего творчества Вяч. Иванова с идеями К.Г. Юнга, с которыми он был знаком, однако не менее очевидно и то, что подход Иванова при общем сходстве с юнгианством все же имеет качественную специфику (Титаренко 2006). Обращаясь к тем же архетипическим образам, сюжетам, ситуациям, что и К.Г. Юнг, Иванов не сводит их к образам глубинной психологии, но стремится осмыслить их мистическую глубину и включенность в символические конфигурации высших религиозных и литературных традиций.

Как известно, в 1926 г. Иванов принял католичество, он преподавал в Восточном папском институте и получал финансовую поддержку непосредственно от Римского Папы. Между тем в самой Повести трудно найти какие-нибудь специфические положения католической догматики.

Общая интенция Иванова, насколько мы можем ее понять, заключалась в том, что он присоединился к западной христианской церкви, но при этом не порвал и с восточной церковью. Его вдохновляла идея о восстановлении изначального единства двух основных ветвей христианства и возобновлении общения святых Востока и Запада.

Такое изначальное христианство, еще не затронутое ересями и разрывом между православием и католицизмом, в Повести сохраняется в земле пресвитера Иоанна, который пишет Владарю: «Отрасль хвалимся быти царственного Константина града, далече процветшая прежде распри с Римом первым...» (V,1,14).

Оставаясь воцерковленным христианином, Иванов в то же время сохранял интеллектуальную свободу и интерес к традициям, отвергнутым церковью, в том числе еретическим, сектантским и связанным с внецерковной мистикой. В 1907–1909 гг. он приобщился через А.Р. Минцлову и других русских слушателей Рудольфа Штайнера к антропософии, выбрал для себя розенкрейцерский путь посвящения, проделывал рискованные эксперименты по достижению духовного просветления. Путь посвящения, который в Повести проходит Владарь, вызывает многочисленные ассоциации с практиками, которые внедрял среди своих последователей Р. Штайнер.

Персонажи Повести совершают действия, которые не одобряются церковью, например, составляют гороскопы, гадают с помощью сновидений и магического кристалла. Образ

Отрады насколько тесно связан с образом Марии, что это может вызвать ассоциации с хлыстовскими Богородицами.

Наиболее сомнительным персонажем в Повести является Симон Хорс, который занимается астрологией и излагает гностические мифы. Благочестивый Епифаний не осуждает гнозис, а видит в нем законную, хотя и скрытую от непосвященных часть духовного наследия христианской церкви. Епифаний возражает Владарю, который в данный момент склонен оценивать Симона Хорса как еретика: «Не ересь учение его, но тайное знание, Церковью сокровенное от внестоящих, яко да не соблазняются» (III,10,14).

На острове в царстве пресвитера Иоанна живут представители разных религий, которые имеют возможность вступать в диалоги с христианами и полемизировать с ними. По-видимому, Иванов разделял мнение апостола Павла и Блаженного Августина о том, что общение с еретиками может быть полезным, поскольку оно способствует укреплению веры (1 Кор 11: 19; Августин 1991: 187).

### Общие принципы цитации

Повесть соотносится с несколькими литературными традициями: библейской (ветхо- и новозаветной), античной (древнегреческой и латинской), средневековой (итальянской, германской и древнерусской), романтической и реалистической (немецкой и русской) и символистской (русской) начала XX в.

Насыщенность Повести интертекстуальными связями соответствует ее насыщенности культурными, философскими и религиозными идеями. Можно сказать, что Иванов писал Повесть так, как он разговаривал и писал свои эссе: в постоянном диалоге со своими «вечными спутниками» и с мировой литературной традицией.

Среди произведений, которые входят в интертекстуальный фон Повести, Книга Бытия и библейские книги Премудрости (в частности, Псалтирь), Четвероевангелие и особенно Евангелие от Иоанна, послания апостола Павла и Апокалипсис, «Исповедь» Блаженного Августина, «Послание пресвитера Иоанна», «Божественная комедия», «Новая

жизнь» и «Монархия» Данте, «Гейнрих фон Офтердинген» Новалиса, «Так говорил Заратустра» Фр. Ницше, «Слово о полку Игореве» и «Сказание о Мамаевом побоище», «Борис Годунов» А.С. Пушкина, романы Ф.М. Достоевского «Идиот», «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы».

Выбор цитируемых в Повести текстов определялся, с одной стороны, колоссальной эрудицией Иванова (переводчика и знатока древних и средневековых поэтов, преподавателя церковнославянского языка, комментатора Псалтири и Нового Завета и т.д.), а с другой — художественными особенностями Повести, такими как стилизация «мозаичного» средневекового текста, ориентация на универсальные символы, попытка синтезировать традиции античности, Библии и славянской культуры, а также Восточного и Западного христианства.

В тексте Иванова цитата является не только отсылкой к первоисточнику, но и знаком присоединения к определенной традиции. Общая закономерность такова, что цитаты из памятников древности (Библия, античная литература) включаются в Повесть, пройдя через последующие тексты: от Данте до Достоевского и от Блаженного Августина до П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова.

Весьма часто Иванов предлагает собственные интерпретации цитируемых фрагментов из Книги Бытия, Евангелия от Иоанна или Апокалипсиса, причем эти интерпретации могут опираться не только на христианскую экзегетическую традицию, но и на идеи гностиков или Р. Штайнера.

Многие эпизоды и мотивы Повести могут быть возведены не к одному, а к целому ряду источников. Например, сон Лазаря, в котором он видит, как его несет по небу орел, восходит к мифу о Ганимеди, к эпизоду «Божественной комедии» Данте и к ряду поэтических текстов самого Вяч. Иванова. Песня Гориславы о змее и соколе имеет столь же сложный генезис: широко известный мифологический мотив о совместном полете сокола или орла и змеи, эпизод из «Так говорил Заратустра» Ницше и поэзия Вяч. Иванова.

Как и полагается современному автору, создающему стилизацию средневекового текста, Иванов придает своей Повести архаическую форму, но при этом наполняет ее актуальным содержанием. Основной парадокс Повести связан с противоречием между ее формой, ориентированной на

древнерусскую литературу, и психологией ее персонажей, близких психологии героев Ф.М. Достоевского. Например, образ Гориславы, которая пытается навязать свою любовь Лазарю и даже собирается зарубить топором своего мужа Симеона Управду, совершенно немислим в древнерусской книжности. Здесь, правда, был известен образ «злой жены», но он трактовался с осуждением и сатирически. В плане литературной традиции Горислава ближе всего Настасье Филипповне из романа Ф.М. Достоевского «Идиот». Кроме того, Горислава имеет вполне узнаваемый жизненный прототип в лице второй жены Иванова, что отчетливо прослеживается при сравнении Повести с перепиской поэта и Л.Д. Зиновьевой-Аннибал (Топорков 2010б).

Образ Отрады также напоминает не персонажей древнерусской литературы или фольклора, а Беатриче, какой она представлена в «Новой жизни» Данте, и Февронию из оперы Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деде Февронии».

Жизнеописание Владаря отчетливо спроецировано на историю евангельского Лазаря, однако психологическое наполнение образа и тот факт, что Иванов рисует историю исцеления своего героя как серию частных умираний и воскрешений, а его путь ко Христу — как историю падений и заблуждений, сближает этот образ с традицией, восходящей к «Исповеди» Блаженного Августина, а в России представленной в романах Ф.М. Достоевского.

#### Цитаты из Библии

В Повести многократно цитируются рассказ Книги Бытия о грехопадении и изгнании из рая, Псалтирь, а также Евангелие от Иоанна и Апокалипсис. Наиболее интенсивно Библия цитируется в диалогах между персонажами Повести и в «Послании Иоанна Пресвитера». Иванов широко использует также литургическую поэзию, причем библейские формулы подчас включаются в Повесть в оформлении, характерном для богослужебного контекста.

Библия является не только важнейшим источником Повести, но и образцом, на который ориентировался автор.

Цитаты из Библии задают основные тематические ключи, которые позволяют читателю проникнуть в духовный смысл повествования. Например, Отрада произносит слова Божьей Матери и окружающие обращаются к ней со словами, которые в Новом Завете адресованы Марии; в видении Владаря Отрада является ему в образе Богородицы с младенцем на руках. Таким образом формируется второй план Повести, в котором Отрада является воплощением Марии, а Светомир — рожденного ею Сына. Личная история Лазаря-Владаря при проекции на историю евангельского Лазаря предстает как путь его христианского посвящения.

Введение цитат из Библии мотивируется тем, что она являлась главной сакральной книгой славянского (и в целом европейского) средневековья. Библия присутствует в Повести и как книга, которую читают персонажи Повести, и как текст, который они хорошо знают и часто цитируют. Персонажи Повести в некоторых эпизодах уподобляются тем или иным персонажам Библии.

В то же время автор достаточно свободно обращается с библейским повествованием, предлагая собственные истолкования эпизодов Священного Писания. В результате в Повести узнаваемость цитатного слоя сопровождается парадоксальностью его интерпретации. Сама славянская культура в Повести изображается, с одной стороны, как часть общего христианского культурного мира, а с другой — как нечто глубоко оригинальное и таящее в себе такие ценности, которые могут быть с пользой освоены западным миром.

Цитирование Библии в Повести выполняет различные функции: ссылка на авторитетные суждения или сакральные события-прецеденты; украшение речи персонажей образами, сравнениями, поэтическими выражениями, восходящими к Библии (особенно к Псалтири); самоотождествление того или иного персонажа Повести с определенным библейским персонажем; создание сложных образно-символических структур, которые отсылают к целой совокупности текстов и требуют для своего понимания сложной, многоступенчатой дешифровки. Смысловое пространство Повести неизмеримо обогащается от того, что оно насыщено библейскими образами и притягивает к



себе ситуации Священного Писания как некий фон и пространство интертекстуального диалога.

Обильные перефразы библейских речений создают эффект палимпсеста, при котором священные тексты как бы проступают сквозь текст повествователя и прямую речь персонажей Повести. Такой принцип текстообразования был характерен для книжной традиции русского средневековья, например, для агиографических сочинений Епифания Премудрого и цикла повестей о Куликовской битве. Таким образом, можно оценивать эту особенность художественной архитектоники Повести как искусную стилизацию средневековой книжной традиции.

Специфический характер приобретает цитирование Библии в сценах пятой книги Повести, в которых появляются такие персонажи, как Богородица, апостол Иоанн и св. Георгий Победоносец. Если в целом мир сакральных ценностей только «просвечивает» сквозь текст Повести, то здесь читателю предлагается эзотерический миф о творении царств и их будущей судьбе и текст окончательно приобретает профетический характер. Обращаясь к образам Иоанна Богослова, Богородицы, земного рая, Иванов цитирует канонические книги Ветхого и Нового Завета, богослужебные тексты, однако привлекает и апокрифические версии, а также сочиняет собственные легендарные версии известных сюжетов.

Благодаря систематическим переходам на церковнославянский язык, многочисленным цитатам из Библии и литургических текстов, общей атмосфере церковного богослужения с характерным для него синтезом искусств, глубоким богословским и мистическим подтекстам Повесть в значительной степени воспринимается не как литературное произведение, а как произведение сакральное, сопоставимое с книгами Священного Писания.

История славянского государства Владаря и Белой Индии пресвитера Иоанна искусно встроена в перспективу мировой священной истории. Повествование Иванова, обращенное к началам и концам, к происхождению человечества и его грядущему, заключено между событиями Книги Бытия и Апокалипсиса, между рассказом о творении и эсхатологией.

## Цитаты из средневековых источников и фольклора

Литературный фон Повести составляют также такие памятники, как «Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Повесть о житии Александра Невского», «Слово о гибели Русской земли», житие Параскевы Пятницы, жития Сергия Радонежского и Стефана Пермского, составленные Епифанием Премудрым, «Сказание о Мамаевом побоище», «Повесть о белом клобуке», «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г.», «Сказание о Вавилонском царстве», «Повесть о Савонароле» Максима Грека.

Важную роль для понимания Повести играют тексты, которые были известны и на Руси, и в средневековой Европе: «Послание пресвитера Иоанна» (в русской версии «Сказание об Индийском царстве»), «Повесть о Варлааме и Иоасафе», повести об Александре Македонском.

Средневековые сочинения используются для построения действия Повести и ее художественного мира, ее ситуаций и конфликтов. Например, к «Слову о полку Игореве» восходят образ князя-кудесника и тема оборотничества. К «Сказанию о Мамаевом побоище» — образ старца, благословляющего князя на битву и посылающего с ним двух монахов-воинов.

Исследование цитатного слоя Повести позволяет высказать предположение о том, что в своем произведении Иванов предпринял утопическую попытку выстроить образ единой литературной традиции, которая начинается с «Повести временных лет» и «Слова о полку Игореве», продолжается «Сказанием о Мамаевом побоище» и житиями, написанными Епифанием Премудрым, а через несколько веков — творчеством А.С. Пушкина и Ф.М. Достоевского и, наконец, естественно приводит к творчеству символистов и В. Хлебникова. Таким образом, автор Повести сумел увидеть почти 1000-летний путь русской культуры как нечто единое и законченное. Такой взгляд соответствовал позиции вневременности, которую занимал Иванов в те десятилетия, когда работал над Повестью: после того как Святая Русь отошла «в покой Господа» и оставалось только надеяться на ее будущее воскрешение.

Из произведений русской литературы XIX в., которые

цитируются в Повести, можно назвать «Бориса Годунова» и отдельные стихотворения А.С. Пушкина и Ф.И. Тютчева, романы Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание», «Идиот», «Братья Карамазовы». Иванов обращался также к таким произведениям своих современников, как поэтический цикл А.А. Блока «На поле Куликовом», его драмы «Незнакомка», «Песня судьбы» и «Роза и Крест», повесть (симфония) А. Белого «Возврат» и его романы «Серебряный голубь» и «Петербург». Цитаты из произведений новой русской и европейской литературы вводятся в Повесть как бы «незаконно», поскольку условный автор повествования не мог быть с ними знаком, но вполне в соответствии с общей установкой автора на синтез разных эпох и культур.

В Повести цитируются и фольклорные тексты: духовные стихи о Егории Храбром, «Плач Адама», «Стих о царевиче Иоасафе и Пустыне», былины об Илье Муромце, о Волхе Всеславьевиче и о Михайле Потыке, «Сорок калик со каликою», сказка про Ивана-царевича и серого волка. Основными источниками по русскому фольклору для Иванова послужили сборник сказок и легенд А.Н. Афанасьева, хрестоматии Ф.И. Буслаева и В.В. Сиповского, сборник «Стихи духовные. Слова золотые», составленный Е.А. Ляцким, и др.

В своем произведении, насыщенном музыкальными темами, Иванов обращается к тетралогии Р. Вагнера «Кольцо нибелунга» и опере Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии» (либретто В.И. Бельского).

Из произведений европейской словесности можно назвать такие, как «Илиада» Гомера, «История» Геродота, античные мифы, трагедия Еврипида «Елена», «Цветочки Франциска Ассизского» и другие жизнеописания итальянского святого, «Божественная комедия», «Новая жизнь» и «Пир» Данте, легенды о Граале, «Сага о Вельсунгах», «Старшая Эдда» и «Младшая Эдда», «Золотой горшок» Гофмана, «Гейнрих фон Офтердинген» Новалиса, «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше, «Дракула» Бр. Стокера.

Таким образом, Иванов создал произведение, стилизованное в духе средневекового христианского эпоса, объединившее в себе сюжеты и мотивы восточного и западного христианства.

Иванов пользовался не только архаическими языковыми формами, но и принципами построения средневековых текстов, такими как ориентация на священные образцы, цитатность, отказ от бытового правдоподобия во имя следования сакральной истине. В этом отношении Иванов не стилизатор, а продолжатель дела древнерусских летописцев, агиографов и составителей воинских повестей, а также сотворец «калик переходящих» — сочинителей и исполнителей духовных стихов. Вспоминаются слова С.Н. Дурылина о Данте: «Связь образов и символов Данте ныне установлена с образами и символами предшествовавших ему народных религиозных течений и с искусством, порожденным этими течениями. В этом смысле Данте есть завершитель и кристаллизатор образов и символов, до него мифомыслимых народом и его поэтами, учеными, монахами, странниками, святыми» (Дурылин 1913: 30).

При общей ориентации на Библию Иванов предлагает своеобразную версию народного христианства, широко используя образы духовных стихов, былин, сказок, загадок. В жизни персонажей Повести парадоксальным образом сочетаются друг с другом христианство и кудесничество. Например, Владарь — князь-кудесник, который своей мыслью управляет волками, и в то же время благочестивый христианский государь.

По мере развития сюжета и Владарь, и Горислава, и Отрада все больше отходят от кудеснического начала и приобщаются к благочестию и святости. В Гориславе, которая ходит зимой на богомолье по монастырям, трудно узнать женщину, которая требовала у Владаря, чтобы он нарушил крестное целование, или готовилась убить топором своего спящего мужа. Аналогичным образом Отрада в отрочестве проявляет неистовство и юродство, а в молодости целиком погружена в молитвы и заботы о детях. Сочетание христианского благочестия и колдовского волхования мотивировано генеалогическим мифом Повести, главные герои которой являются одновременно потомками св. Егория и побежденного им змея.

Образ Егория Храброго в Повести имеет двойственный характер. С одной стороны, Егорий предстает как святой-воин, спаситель веры и защитник угнетенной невинности, а с другой — как покровитель хищных волков, отдающий им ягнят и овец на растерзание. В некоторых эпизодах По-

вести Егорий совершает странные и непредсказуемые действия, например, неожиданно поражает с облака своим копьем Василису Никитишну. В образе Егория угадываются черты дохристианских богов, прежде всего древнегреческого Аполлона и скандинавского Одина.

Для первой трети XX в. характерно обостренное внимание к фигуре св. Георгия Победоносца. Причины этого могли бы составить тему специального исследования. Весьма значимой для культуры эпохи модернизма была также тема зверя и, в частности, зверя внутри человека. Эта тема решалась амбивалентно: с одной стороны, зверь воплощал собой зло, жестокость, агрессию, а с другой — естественное начало и возвращение к природе. Ужас перед тотальным озверением людей парадоксальным образом уживался в сознании художников с умилением перед миром наших «братьев меньших».

«Большой» духовный стих о Егории Храбром многократно цитируется в Повести. При этом Лазарь-Владарь повторяет траекторию жизненного пути Егория. Он также терпит страдания, много лет пребывает как бы погребенным под землей, а потом возрождается в образе могучего воина. Сходный путь, по замыслу Иванова, предстоит пройти и Светомиру, которому суждено покоиться в хрустальном гробу с золотой стрелой Егория, а потом воплотиться в образе Царь-Девы.

Знание «большого» духовного стиха о Егории Храбром совершенно необходимо для понимания Повести. В то же время та версия Егорьевского мифа, которая изложена в стихе, в Повести осмысливается как заведомо неполная. Например, духовный стих не знает об общении Егория с апостолом Иоанном и с Богородицей, о стрелах, разбросанных Егорием по земле, и о золотой стреле, оставленной им в Егорьевом урочище. Таким образом, Иванов создает такую версию Егорьевского мифа, которая дополняет версии фольклорных источников.

В Повести Вяч. Иванов создал образ культурного синтеза, в котором наследие Библии соприкасается с наследием античной Греции, христианские символы обнаруживают общечеловеческую архетипическую основу, а древние языческие мифы осмысливаются как предчувствие христианского откровения.

## СОКРАЩЕНИЯ

- АРГО — Архив Русского географического общества (Санкт-Петербург)
- ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)
- РАИ — Римский архив Вяч. Иванова (Рим)
- РГБ — Научный институт отдела рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)
- РНБ — Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург)
- ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Августин 1991 — *Августин, Аврелий*. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / Изд. подг. А.А. Столяров. М., 1991.
- Аверин 2003 — *Аверин Б.* Дар Мнемозины: романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции. СПб., 2003.
- Аверинцев 1995 — *Аверинцев С.С.* Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // *Иванов В.* Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 7–24.
- Аверинцев 2002а — *Аверинцев С.С.* «Скворешниц вольных граждан»: Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб., 2002.
- Аверинцев 2002б — *Аверинцев С.С.* «Я же каюсь, гуторя»: О юморе Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 31–42.
- Аверинцев 2002в — *Аверинцев С.С.* Стратегия цитаты в поэзии Вячеслава Иванова // *Europa Orientalis*. 2002. Т. 21. № 1. С. 11–26.
- Аверинцев 2008а — *Аверинцев С.С.* Вячеслав Иванович Иванов // *Символ*. Париж; М., 2008. № 53/54. С. 9–20.
- Аверинцев 2008б — *Аверинцев С.С.* Вяч. Иванов как истолкователь Евангелия // *Символ*. Париж; М., 2008. № 53/54. С. 781–790.
- Ајдачић 2004 — *Ајдачић Д.* Прилози проучавању фолклора балканских Словена. Београд, 2004.
- Альтман 1995 — *Альтман М.С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым / Сост. и подг. текстов В.А. Дымшица и К.Ю. Лаппо-Данилевского; Ст. и комм. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995.
- Аничков 1892 — *Аничков Е.В.* Микола угодник и св. Николай. СПб., 1892.
- Аничков 1903–1905/1–2 — *Аничков Е.В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903–1905. Ч. 1–2.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Аничков 1913 — *Аничков Е.В.* Из прошлого калик перехожих // Живая старина. 1913. №1/2. С. 185–200.
- Аничков 1914 — *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914 (репринт: М., 2003).
- Арефьева 2007 — *Арефьева Н.Г.* Древнегреческие мифопоэтические традиции в литературе русского модерна (Владимир Соловьев, Вячеслав Иванов): Монография. Астрахань, 2007.
- Архипов 2002 — *Архипов А.* Вячеслав Иванов — комментатор Нового Завета. Предварительные соображения // *Euroпа Orientalis*. 2002. Т. 21. № 1. С. 39–94.
- Афанасьев 1865–1869/1–3 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. 1–3 (репринт: М., 1994).
- Афанасьев 1914 — Народные русские легенды А.Н. Афанасьева / Под ред. И.П. Кочергина. Казань, 1914.
- Афанасьев 1922/1–2 — *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки и легенды. Берлин, 1922. Т. 1–2.
- Афанасьев 1984–1985/1–3 — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева / Изд. подг. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1984–1985. Т. 1–3.
- Афанасьев 1990 — Народные русские легенды А.Н. Афанасьева / Предисл., сост. и комм. В.С. Кузнецовой. Новосибирск, 1990.
- Бараг, Новиков 1984 — *Бараг Л.Г., Новиков Н.В.* А.Н. Афанасьев и его собрание русских сказок // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева / Изд. подг. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1984. Т. 1. С. 377–426.
- Бартосик 2003 — *Бартосик Г.* Богородица в богослужении Востока и Запада / Пер. с пол. К. Войцеля. М., 2003.
- Баталин 1876 — *Баталин Н.И.* Сказание об Индейском царстве. Воронеж, 1876.
- Белова 2000 — *Белова О.В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000.
- Бельский 1907 — *Бельский В.И.* Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии. Музыка Н. Римского-Корсакова. СПб., 1907.
- Белый 1990 — *Белый А.* Начало века. М., 1990.
- Белый 1994 — *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994.
- Белый 1995 — *Белый А.* Серебряный голубь. Рассказы. М., 1995.
- Белый 1997 — *Белый А.* Кубок метелей. Романы и повести-симфонии. М., 1997.



- Белый 2000 — *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. М., 2000. С. 256–535.
- Белый 2004 — *Белый А.* Петербург: Роман в восьми главах с прологом и эпилогом. 2-е изд., испр. и доп. / Изд. подг. Л.К. Долгополов. СПб., 2004.
- Белый 2006 — *Белый А.* Стихотворения и поэмы / Вступ. ст., сост., подг. текста и прим. А.В. Лаврова и Дж. Малмстада. СПб., 2006. Т. 1–2.
- Бёрд 1997 — *Бёрд Р.* Вячеслав Иванов за рубежом // Культура русской диаспоры: Саморефлексия и самоидентификация. Tartu, 1997. С. 69–86.
- Бессонов 1861–1864/1–2/1–6 — *Бессонов П.* Калеки переходные. М., 1861–1864. Т. 1–2. Вып. 1–6.
- Библиотека Вячеслава Иванова в Риме — Библиотека Вячеслава Иванова в Риме // <http://www.v-ivanov.it/literatura/biblioteca-vyach-ivanova>. Обращение 09.09.2012.
- БЛДР 1997/1 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII века.
- БЛДР 1997/5 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 5: XIII век.
- БЛДР 1999/2 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 2: XI–XII века.
- БЛДР 1999/6 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 6: XIV — середина XV века.
- БЛДР 1999/7 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 7: Вторая половина XV века.
- БЛДР 2000/9 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века.
- Блок 1963 — *Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1963. Т. 7.
- Блок 1981 — *Блок А.* Театр / Вступ. ст., сост. и прим. П.П. Громова. Л., 1981.
- Блок 1997/1–3; 2010/8 — *Блок А.А.* Полное собр. соч. и писем в 20 томах. М., 1997. Т. 1–3; 2010. Т. 8.
- Бобров 2005 — *Бобров А.Г.* «Волшебные превращения» в «Слове о полку Игореве» // О древней и новой русской литературе: Сб. ст. в честь профессора Натальи Сергеевны Демковой. СПб., 2005. С. 65–74.
- Бобров 2008 — *Бобров А.Г.* «Сказание об Индийском царстве» в версии Ефросина Белозерского // ТОДРЛ. 2008. Т. 59. С. 264–292.

- Богомолов 1999 — *Богомолов Н.А.* Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999.
- Богомолов 2010 — *Богомолов Н.А.* К изучению круга чтения Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. СПб., 2010. С. 448–461.
- Бонгард-Левин 2008 — *Бонгард-Левин Г.М.* Индия и индологи в жизни и творчестве Вяч. Иванова // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2008. Т. 5. С. 201–218.
- Бороздин 1908 — *Бороздин А.* Духовные стихи // История русской литературы / Под ред. Е.В. Аничкова. М., 1908. Т. 1. Народная словесность. С. 281–300.
- Брунециене 1990 — *Брунециене И.И.* Новонайденные списки «Сказания об Индийском царстве» // Методология и методика историко-литературного исследования: Тез. докл. Рига, 1990. С. 56–58.
- Буланин 1989 — *Буланин Д.М.* Максим Грек // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. Л., 1989. С. 89–98.
- Булгаков 1918 — *Булгаков С.Н.* Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг. М., 1918.
- Булгаков 1991 — *Булгаков С.Н.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М., 1991.
- Булгаков 1991a — *Булгаков С.Н.* На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 290–353.
- Булгаков 2008 — *Булгаков С.Н.* Тихие думы. Этика, культура, софиология. СПб., 2008
- Буслаев 1851 — *Буслаев Ф.И.* Значение собственных имен: *лютичи, вильцы и волчки* в истории языка // Вестник имп. Общества истории и древностей российских при имп. Московском университете. 1851. Кн. 10. С. 11–17.
- Буслаев 1861/1–2 — *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1–2.
- Буслаев 1887 — *Буслаев Ф.И.* Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887.
- Буслаев 1917 — *Буслаев Ф.И.* Русская хрестоматия. Памятники древнерусской литературы и народной словесности, с историческими, литературными и грамматическими объяснениями, со словарем и указателем. Для средних учебных заведений / Изд. 13-е. М., 1917.

- Буслаев 1990 — *Буслаев Ф.И.* О литературе: Исследования. Статьи. М., 1990.
- Буслаев 2001 — *Буслаев Ф.И.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001.
- Бучилина 1999 — Духовные стихи. Канты: Сборник духовных стихов Нижегородской области / Сост., вступ. ст., подг. текстов, исслед. и коммент. Е.А. Бучилиной. М., 1999.
- Варенцов 1860 — *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.
- Вахтель 1993 — «Русский Фауст» Вячеслава Иванова / Публ. М. Вахтеля // Минувшее. Истор. альманах. М.; СПб., 1993. Вып. 12. С. 265–273.
- Вахтель 2008 — *Вахтель М.* Переписка Вяч. Иванова с Мартином Бубером // Символ. 2008. № 53/54. С. 315–337.
- Вега 1913 — Апокрифические сказания о Христе. II. Книга Марии Девы. Изд. 2-е просмотр. и доп. / Пер. с лат. Вега (В.В. Геймана). СПб., 1913.
- Вениамин 1999 — *Вениамин*, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1999 (репринт издания 1908 г.).
- Венцлова 1988 — *Венцлова Т.* О мифотворчестве Вячеслава Иванова: «Повесть о Светомире царевиче» // *Cultura e memoria. Atti del tezzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov.* II. Testi in russo. Florence, 1988. С. 27–43.
- Венцлова 1997 — *Венцлова Т.* Собеседники на пиру: Статьи о русской литературе. Vilnius, 1997.
- Венцлова 2012 — *Венцлова Т.* Собеседники на пиру: Литературоведческие работы. М., 2012.
- Верещагин 2006 — *Верещагин Е.М.* «Повесть о Светомире» Вячеслава Иванова в прочтении рассказной погласицей // *Вопр. языкознания.* 2006. № 3. С. 101–116.
- Веселовский 1876 — *Веселовский А.Н.* Опыты по истории развития христианской легенды. III. Сон Богородицы и сводные редакции эпистолии // *Журнал Министерства народного просвещения.* 1876. № 4. С. 341–363.
- Веселовский 1880 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Веселовский 1884 — *Веселовский А.Н.* Южнорусские былины. СПб., 1884. Вып. 2.
- Веселовский 2009 — *Веселовский А.Н.* Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009.
- ВИАМИ 1999 — Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования / Отв. ред. А.А. Гоготишвили, А.Т. Казарян. М., 1999.
- Вилинбахов, Вилинбахова 1005 — *Вилинбахов Г.В., Вилинбахова Т.Б.* Святой Георгий Победоносец. (Образ святого Георгия Победоносца в России). СПб., 1995.
- Волошин 1989 — *Волошин М.* Лики творчества / Изд. подг. В.А. Мануйлов, В.П. Купченко, А.В. Лавров. 2-е изд., стереотип. Л., 1989.
- Волошин 2003 — *Волошин М.* Собр. соч. Т. 1. Стихотворения и поэмы 1899–1926. М., 2003.
- Вранска 1940 — *Вранска Ц.* Апокрифите за Богородица и българската народна песен // Сборник на Българската академия на науките. Кн. 34. Клон историко-филологичен и философско-обществен, 18. София, 1940. С. 1–208.
- Гардзанити 2006 — *Гардзанити М.* Москва и «Русская земля» в Куликовском цикле // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2006. № 1 (23). С. 105–112.
- Гаспаров 2000 — *Гаспаров Б.М.* Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000.
- Гей 1996 — *Гей Н.К.* Имя в русском космосе Вячеслава Иванова («Повесть о Светомире царевиче») // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 192–208.
- Гей 2003 — *Гей Н.К.* Именное поле «Повести о Светомире» Вячеслава Иванова // Теоретико-литературные итоги XX века. М., 2003. Т. 1. Литературное произведение и художественный процесс. С. 211–260.
- Геродот 2007 — *Геродот.* История / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. М., 2007.
- Герцык 2007 — *Герцык Е.* Лики и образы. М., 2007.
- Гессе 1994/2 — *Гессе Г.* Собр. соч.: В 4-х т. / Комм. Р. Каралашвили. Пер. с нем. СПб., 1994. Т. 2.
- Гильфердинг 1894 — Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года / Изд. 2-е. СПб., 1894. Т. 1 (Сб. ОРЯС имп. АН; Т. 59).
- Глухова 2006 — *Глухова Е.В.* Андрей Белый — Вячеслав Иванов: концепция духовного пути // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 100–132.

- Глухова 2007 — Глухова Е.В. Письма А.Р. Минцловой к Андрею Белому: материалы к розенкрейцерскому сюжету в русском символизме // Русская антропологическая школа. Труды, 4/1. М., 2007. С. 215–240.
- Гондецкий 2005 — Гондецкий С., архиепископ. Писания Иоанна / Пер. с польск. М. Касьяненко. М., 2005.
- Горелов 2004 — Горелов Н. Обретение неведомого царства // Послания из вымышленного царства / Пер. с др.-греч., ст.-франц., с лат., сост., вступ. ст. Н. Горелова. СПб., 2004. С. 7–14.
- Гревс — Иванов 2006 — История и поэзия: Переписка И.М. Гревса и Вяч. Иванова / Изд. текстов, исследование и комм. Г.М. Бонгард-Левина, Н.В. Котрелева, Е.В. Ляпустиной. М., 2006.
- Грек 2001 — Грек А.Г. Об архаичной поэтике текста «Послания Иоанна Пресвитера Владарю царю тайного» из «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова // Текст. Интертекст. Культура: Сб. докл. междунар. науч. конф. (Москва, 4–7 апр. 2001 г.). М., 2001. С. 185–197.
- Грек 2004 — Грек А.Г. Поэтический язык Вячеслава Иванова. Дисс. ... д-ра филол. наук. М., 2004 (Машинопись).
- Громов 2002 — Громов М.Н. Софийные мотивы в творчестве Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 25–30.
- Громов 2008 — Громов М. Премудростное дивное сказанье // Символ. Париж; М., 2008. № 53/54. С. 276–283.
- Гура 1997 — Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1880/1–4 — Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / 2-е изд., испр. и значительно умноженное по рукописи автора. СПб.; М., 1880. Т. 1–4 (репринт: М., 2002).
- Даль 1904/1–4 — Пословицы русского народа. Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и пр. Владимира Даля. СПб., 1904. Т. 1–4.
- Данте 1968 — Данте Алигьери. Малые произведения / Изд. подг. И.Н. Голенищев-Кутузов. М., 1968.
- Данте 2009 — Данте Алигьери. Божественная комедия / Пер. с итал. Д. Минаева. Современ. поэтич. ред. И. Евсы. Прим. Т. Шеховцовой. М., 2009.

- Дебольский 2008 — *Дебольский Г.С., протоиерей*. Православная церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. Киев, 2008 [Репринтное воспроизведение издания «Попечение Православной церкви о спасении мира». СПб., 1894].
- Дебольский 2002 — *Дебольский Г.С.* Дни богослужения православной католической восточной церкви. [Б.м.], 2002.
- Дедушкины прогулки 1786 — Дедушкины прогулки, содержащие в себе 10 русских сказок. СПб., 1786.
- Дешарт 1971 — *Дешарт О.А.* Введение // *Иванов Вяч.И.* Собр. соч. / Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 7–226.
- Деяния 1946 — Деяния св. апостолов. Послания св. апостолов. Откровения св. Иоанна. Рим, 1946.
- Дзуцева 1998 — *Дзуцева Н.В.* М. Цветаева и Вяч. Иванов: пересечение границ // Константин Бальмонт, Марина Цветаева и художественные искания XX века. Иваново, 1998. Вып. 3. С. 150–159.
- Дмитриев 1989 — *Дмитриев Л.А.* Сказание о Мамаевом побоище // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Л., 1989. Ч. 2. Л–Я. С. 371–384.
- Добровольский 1891 — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1 (Зап. Рус. Геогр. о-ва; Т. 20).
- Доценко 1986 — *Доценко С.* Об одной фольклорной традиции в творчестве В. Иванова // Тезисы докладов конференции по гуманитарным и естественным наукам СНО. Русская литература. Тарту, 1986. С. 36–39.
- Доценко 1988 — *Доценко С.Н.* Проблема историзма в цикле Вяч. Иванова «Година гнева» // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1988. Вып. 813. С. 78–87 (Блоковский сборник; Вып. 8).
- Доценко 1988а — *Доценко С.* Сюжет змеборчества у Вяч. Иванова и Городецкого // Тезисы докладов конференции по гуманитарным и естественным наукам СНО. Русская литература. Тарту, 1988. С. 36–38.
- Доценко 1996 — *Доценко С.Н.* Легенда о Серафиме Саровском в творчестве Вяч. Иванова // *Studia slavica Academiae scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1996. Т. 41. С. 97–109.
- Доценко 1998 — *Доценко С.Н.* Между Святой Русью и «люцифической» Европой: петербургский миф в творчестве

- Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов и его время. Материалы VII международного симпозиума / Под ред. С. Аверинцева, Р. Циглер. Вена, 1998. С. 145–161.
- Доценко 2006 — *Доценко С.Н.* О фольклорных источниках стихотворения Вячеслава Иванова «ΡΟΞΑΛΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ» // Русская литература. 2006. № 3. С. 108–114.
- ДПФ 1997 — Детский поэтический фольклор: Антология / Сост. А.Н. Мартынова. СПб., 1997.
- Дурылин 1913 — *Дурылин С.Н.* Рихард Вагнер и Россия. О Вагнере и будущих путях искусства. М., 1913.
- Дурылин 1913а — *Дурылин С.Н.* Св. Франциск Ассизский и «Цветочки» // Цветочки святого Франциска Ассизского / Пер. А.П. Печковского. Вступ. ст. С.Н. Дурылина. М., 1913. С. I — XXXII.
- Дурылин 1915 — *Дурылин С.Н.* Град Софии. Царьград и святая София в русском народном религиозном сознании. М., 1915.
- Дюмулен 2006 — *Дюмулен П.* Евангелие от Иоанна. Комментарий. М., 2006.
- Дэвидсон 2003 — *Дэвидсон П.* «The good humanistic tradition»: Диалог о мировой культуре между Вячеславом Ивановым и С.М. Баура // Вяч. Иванов — Петербург — мировая культура. Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г. Томск; Москва, 2003. С. 134–148.
- Дэвидсон 2012 — *Дэвидсон П.* Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / Под. ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 2012.
- Евангелие 1944 — Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие. Рим, 1944.
- Евреинова 1969 — *Евреинова И.Н.* Цикл стихов А. Блока «На поле Куликовом» и его источники в древнерусской литературе // Русская советская поэзия и стиховедение. М., 1969. С. 151–172.
- Епифаний Премудрый 1995 — [*Епифаний Премудрый*]. Житие Стефана Пермского // Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Ред. изд. Г.М. Прохоров. СПб., 1995. С. 50–263.
- Есенин 1995 — *Есенин С.А.* Полное собр. соч.: В 7 т. М., 1995. Т. 4.
- Жданов 1895 — *Жданов И.Н.* Русский былевой эпос: Исследования и материалы. СПб., 1895 (репринт: М., 2011).
- Зайцев 1999 — *Зайцев Б.К.* Вячеслав Иванов // *Зайцев Б.К.* Собр. соч. М., 1999. Т. 6. С. 189–195.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Зеленин 1914–1916/1–3 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3.
- Иванов 1892 — *Иванов В.И.* Письма к М.Н. Сперанскому. 1892–1893 // РГБ. Ф. 601. Карт. 1. Ед. хр. 30.
- Иванов 1909 — *Иванов В.* По Звездам: Статьи и афоризмы. СПб., 1909.
- Иванов 1912 — *Иванов В.* Эпос Гомера // Поэмы Гомера. [М., 1912]. С. I–LXVII.
- Иванов 1916 — *Иванов В.* Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М., 1916.
- Иванов 1916а — *Иванов В.* Автобиографическое письмо С.А. Венгеру // Русская литература XX века (1890–1910) / Ред. С.А. Венгерова. М., 1916. Т. 3, кн. 8. С. 81–96.
- Иванов 1917 — *Иванов В.* Родное и вселенское: Статьи (1914–1916). М., 1917.
- Иванов 1923 — *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1923.
- Иванов 1939 — *Иванов В.* Человек. Париж, 1939 (репринт: М., 2006).
- Иванов 1962 — *Иванов В.* Свет Вечерний / With an introduction by sir M. Bowra and comm. by O. Deschartes, edited by D. Ivanov. Oxford, 1962.
- Иванов 1971–1987/1–4 — *Иванов В.* Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. 1; 1974. Т. 2; 1979. Т. 3; 1987. Т. 4. См. также: СС/1971–1987/1–4
- Иванов 1986 — *Иванов В.* Духовные стихи. [Roma], 1986.
- Иванов 1993 — Неосуществленный замысел Вяч. Иванова / Публ. М.Д. Эльзона // Рус. литература. 1993. № 2. С. 193–195.
- Иванов 1994 — *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.
- Иванов 1994а — *Иванов В.* Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М., 1994.
- Иванов 1994б — *Иванов В.* Доклад «Евангельский смысл слова „Земля“». Письма. Автобиография (1926) / Публ., вступ. статья и комм. Г.В. Обатнина // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 142–170.
- Иванов 1995/1–2 — *Иванов В.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995. Кн. 1–2.
- Иванов 1995а — *Иванов В.* Лик и личины России. Эстетика и литературная теория / Сост., предисл., прим. С.С. Аверинцева. М., 1995.



- Иванов 1996 — *Иванов В.* Из черновых записей о Данте / Вступ. заметка и подг. текста А.Б. Шишкина // Вячеслав Иванов: Материалы и исследования. М., 1996. С. 7–13.
- Иванов 1999 — *Иванов В.* Письмо к Дю Босу // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования / Отв. ред. А.А. Гогтишвили, А.Т. Казарян. М., 1999. С. 81–92.
- Иванов 2004 — *Иванов В.* Письма о русской поэзии // *Герцык А.* Из круга женского. Стихотворения. Эссе. М., 2004. С. 508–509.
- Иванов 2006 — *Иванов В.* Человек. Приложение. Статьи и материалы / [Сост. А.Б. Шишкин]. М., 2006.
- Иванов 2007 — *Иванов В.В.* По звездам. Борозды и межи / Вступ. статья, сост. и прим. В.В. Сапова. М., 2007.
- Иванов 2008 — *Иванов В.* Послание Иоанна Пресвитера / Подг. текста, коммент. и приложение О. Фетисенко // Символ. 2008. № 53/54. С. 284–306.
- Иванов — Гершензон 2006 — *Иванов Вяч., Гершензон М.* Переписка из двух углов / Подг. текста, прим., ист.-лит. комм. и исслед. Роберта Бёрда. М., 2006.
- Иванов — Димитрий и Лидия 2008 — Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией / Вступ. ст. Ф. Лесур, подг. текста А. Кондюриной и О. Фетисенко, комм. С. Кульяс и А. Шишкина // Символ. Париж; М., 2008. № 53/54. С. 460–627.
- Иванов — Зиновьева-Аннибал 2009/1–2 — *Иванов В., Зиновьева-Аннибал Л.* Переписка: 1894–1903 / Подг. текста Д.О. Солодкой и Н.А. Богомолова при участии М. Вахтеля; Вступ. ст. М. Вахтеля и Н.А. Богомолова. Комм. Н.А. Богомолова и М. Вахтеля при участии Л.О. Солодкой. М., 2009. Т. 1–2.
- Иванов — Метнер 1994 — В.И. Иванов и Э.К. Метнер: Переписка из двух миров / Вступ. ст. и публ. В. Сапова // Вопр. лит. М., 1994. Вып. 2. С. 307–346.
- Иванов — Флоренский 1999 — Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским / Публ. игумена Андроника (А.С. Трубачева), Д.В. Иванова, А.Б. Шишкина // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 93–120.
- Иванов — Франк 2008 — Переписка [Вяч. Иванова] с С.Л. Франком / Подг. текста Дим. Иванова и А. Шишкина, коммент. В. Франка, Дим. Иванова, А. Шишкина // Символ. Париж; М., 2008. № 53/54. С. 438–459.

- Иванов — Шор 2001 — Переписка Вячеслава Иванова с Ольгой Шор / Предисл. А.А. Кондюриной, [Публ. А.А. Кондюриной, Л.Н. Ивановой, Д. Рицци и А.Б. Шишкина] // Archivio italo-russo = Русско-итальянский архив / A cura di Daniela Rizzi e Andrej Shishkin. Salerno, 2001. Т. 3. С. 151–455. (Europa orientalis; Т. 3).
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Иванов Д. 1979 — *Иванов Д. О.А. Шор — О. Дешарт* // *Иванов В.* Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 688–693.
- Иванова 2011 — *Иванова Е.В.* Из комментариев к «Краткой повести об Антихристе» // *Donum homini universalis: Сборник статей в честь 70-летия Н.В. Котрелева.* М., 2011. С. 136–142.
- Иванова 1992 — *Иванова Л.В.* Воспоминания: Кн. об отце / Подгот. текста, [предисл.] и коммент. Д. Мальмстада. М., 1992.
- Иванова 2002 — *Иванова Л.Н.* Римский архив Вячеслава Иванова. [Ч. 1] // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1997 год. СПб., 2002. С. 296–340.
- Иванова 2003 — *Иванова Л.Н.* Римский архив Вячеслава Иванова [Ч. 2] // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1998–1999 год. СПб., 2003. С. 439–470.
- Иваск 1988 — *Иваск Ю.* Рай Вячеслава Иванова // *Cultura e memoria. Atti del tezzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov. II. Testi in russo.* Florence, 1988. P. 53–58.
- Игошева 2010 — *Игошева Т.В.* Богородичная тема в поэтическом творчестве Вяч. Иванова // *Вячеслав Иванов: Исследования и материалы.* СПб., 2010. С. 84–98.
- Илиев 1892 — *Илиев А.Т.* Растительного царство в народно поэзия, обичаите, обредите и поверията на българите // *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина.* София, 1892. Кн. 7. С. 311–412.
- Ильёв 1991 — *Ильёв С.П.* Куликовская битва как «символическое событие» (Цикл «На поле Куликовом» Блока и роман «Петербург» Андрея Белого) // *Александр Блок: Исследования и материалы.* Л., 1991. С. 22–40.
- Искржицкая 2003 — *Искржицкая И.Ю.* Концепция славянской культуры в творчестве Вяч. Иванова // *Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII Междунар. съезд славистов (Любляна, август 2003).* М., 2002. С. 222–229.

- Истрин 1893 — *Истрин В.М.* Сказание о Индейском царстве. М., 1893.
- Истрин 1893а — *Истрин В.М.* Александрия русских хронографов. Исследования и текст. М., 1893.
- Истрин 1920 — *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь. Пг., 1920. Т. 1: Текст.
- Историческая песнь 1800 — Историческая песнь о походе на половцев удельного князя Новгорода-Северского Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия с переложением на употребляемое ныне наречие. М., 1800 (цитируется по републикации в кн.: ЭСПИ 1995/1: 9–16).
- Исупов 2010 — *Исупов К.* Франциск из Ассизи в памяти русской культуры // *Исупов К.* Русская философская культура. СПб., 2010. С. 370–388.
- ИФ 1996 — Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара Ассизская: писания и биография. Assisi, 1996.
- Йованович 1984 — *Йованович М.* Миф о «вечном возвращении» в разделе «Родина» Александра Блока // *Cahiers du Monde russe et soviétique.* 1984. Vol. 25 (1). P. 61–88.
- Каган и др. 1980 — *Каган М.Д., Поньрко Н.В., Рождественская М.В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 3–300.
- Кагаров 1913 — *Кагаров Е.Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
- Кадлубовский 1915 — *Кадлубовский А.П.* К истории русских духовных стихов о преподобных Варлааме и Иосафе // Рус. филол. вестник. 1915. № 2. С. 224–242.
- Караѿић 1866 — Српске народне пјесме из Херцеговине (женске). За штампу их приредио В.С. Караѿић. Беч, 1866.
- Качалова и др. 1990 — *Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А.* Благовещенский собор Московского Кремля. М., 1990.
- Кашина 2007 — *Кашина Н.К.* Апокалипсические сюжеты и картины вечной жизни в русской культуре XIX — начала XX века // Духовно-нравственные основы русской литературы: Сб. научн. ст. В 2 ч. Кострома, 2007. Ч. 1. С. 277–285.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Киреевский 1848 — *Киреевский П.В.* Русские народные песни. М., 1848. Ч. 1. Русские народные стихи.
- Киреевский 1878 — Песни, собранные П.В. Киреевским. М., 1878. Вып. 3. Изд. 2-е.
- Кириллин 2007 — *Кириллин В.М.* Таинственная поэтика «Сказания о Мамаевом побоище». М., 2007.
- Кирпичников 1879 — *Кирпичников А.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.
- Кирша 1977 — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / 2-е доп. изд. подг. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977.
- Климов 1972 — *Климов А.* Вячеслав Иванов в Италии (1924–1949) // Русская литература в эмиграции = Russian emigre literature. Питтсбург, 1972. С. 151–165.
- Клинггер 1903 — *Клинггер В.* Сказочные мотивы в истории Геродота. Киев, 1903.
- Клинггер 1911 — *Клинггер В.* Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911.
- Коваль 2008 — *Коваль А.* Вячеслав Иванов и Общество Иисуса: постановка проблемы // Символ. Париж; М., 2008. № 53/54. С. 703–733.
- Колосова 1980 — *Колосова И.А.* Герои «Слова о полку Игореве» и герои былин (Всеслав Полоцкий и Волх Всеславьевич) // Поэтика и стилистика. Саратов, 1980. С. 76–81.
- Кондаков 1911 — *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери: Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. СПб., 1911.
- Кораблев 1998 — *Кораблев В.В.* Поэтика имени собственного в «Повести о Светомире-царевиче» Вяч. Иванова // Филологические штудии: Сб. науч. тр. Иваново, 1998. Вып. 2. С. 55–59.
- Корецкая 1995 — *Корецкая И.* Над страницами русской поэзии и прозы начала века. М., 1995.
- Коркина 1995 — *Коркина Е.Б.* «Егорушка» М. Цветаевой: (К вопросу об истории создания и жанровой принадлежности незавершенного произведения) // Поэмы Марины Цветаевой «Егорушка» и «Красный бычок»: Третья международная научно-тематическая конференция (9–10 октября 1995 г.) // Сборник докладов / Отв. ред. О.Г. Ревзина. М., 1995. С. 40–42.

- Корш 1909 — *Корш Ф.* Слово о полку Игореве. Исследование и текст. СПб., 1909.
- Косоруков 1992 — *Косоруков А.А.* Любимые идеи — образы — факты. (Образы Всеслава Полоцкого в летописях, в «Слове о полку Игореве» и образ Вольха Всеславьевича в былинах) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1992. С. 124–228. Сб. 5. XI–XIV вв.
- Котрелев 1968 — *Котрелев Н.В.* Вяч. Иванов — профессор Бакинского университета // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Тарту, 1968. Вып. 209. С. 326–339.
- Котрелев 1982 — Из переписки Александра Блока с Вяч. Ивановым / Публ. Н.В. Котрелева // Изв. АН СССР. Сер. лит.-ры и языка. 1982. Т. 41. № 2. С. 163–176.
- Котрелев 1992 — *Котрелев Н.В.* Иванов Вячеслав Иванович // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. М., 1992. Т. 2. Г — К. С. 372–377.
- Кошемчук 2003 — *Кошемчук Т.А.* «Повесть о Светомире царевиче» Вяч. Иванова как духовное завещание поэта // Язык Пушкина. Пушкин и Андерсен: поэтика, философия, история литературной сказки. СПб., 2003.
- Кошемчук 2006 — *Кошемчук Т.А.* Русская поэзия в контексте православной культуры. СПб., 2006.
- Кузмин 1996 — *Кузмин М.* Стихотворения / Вступ. ст., сост., подг. текста и прим. Н.А. Богомолова. СПб., 1996.
- Кузнецова 1990 — *Кузнецова В.С.* Предисловие // Народные русские легенды А.Н. Афанасьева / Предисл., сост. и комм. В.С. Кузнецовой. Новосибирск, 1990. С. 5–11.
- Кусков 1980а — *Кусков В.В.* Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 39–51.
- Кусков 1980б — *Кусков В.В.* Осмысление поэтических образов древнерусской литературы в цикле стихотворений А. Блока «На поле Куликовом» // Вестник Московского университета. 1980. Сер. 9. Филология. № 6. С. 12–17.
- Лавров 2010 — *Лавров А.В.* В.А. Мануйлов — ученик Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. СПб., 2010. С. 620–669.
- Лазарев 1960 — *Лазарев В.Н.* Мозаика Софии Киевской. М., 1960.
- Лаппо-Данилевский 2011а — *Лаппо-Данилевский К.Ю.* Труды А.Н. Веселовского и бакинские лекции Вяч. Иванова о

## БИБЛИОГРАФИЯ

- поэтике // Александр Веселовский: Актуальные аспекты наследия. СПб., 2011. С. 96–109.
- Лаппо-Данилевский 2011б — *Лаппо-Данилевский К.Ю.* К истории библиотеки Вяч. Иванова // От Кибирова до Пушкина: Сборник в честь 60-летия Н.А. Богомолова. М., 2011. С. 224–239.
- Левинтон, Смирнов 1979 — *Левинтон Г.А., Смирнов И.П.* «На поле Куликовом» Блока и памятники Куликовского цикла // Куликовская битва и подъем национального самосознания. Л., 1979. С. 72–95 (ТОДРЛ; Т. 34).
- Леон-Дюфур и др. 1990 — Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура, Ж. Люпласи и др. / Пер. с 2-го франц. изд. Брюссель, 1990.
- Леонардов 1912 — *Леонардов Д.С.* Полоцкий князь Всеслав и его время // Полоцко-Витебская старина. Витебск, 1912. Вып. 2. С. 121–216.
- Лепяхин 1996 — *Лепяхин В.* Религиозная лирика Вячеслава Иванова // *Studia Slavica Academiae scientiarum Hungarica.* 1996. Т. 41. С. 151–166.
- Лидов 1999 — *Лидов А.М.* Византийские иконы Синая. М.; Афины, 1999.
- Линдгрэн 1990 — *Линдгрэн Н.* Символ матери-земли у Вячеслава Иванова и Достоевского // *Canadian-American Slavic studies = Rev. canad. d'études slaves.* Irvine (Cal.), 1990. Vol. 24, № 3. С. 311–322.
- Ломан 1975 — *Ломан А.П.* Материалы к исследованию источников поэмы Есенина «Егорий» // Есенин и современность. М., 1975. С. 219–232.
- Лопухин 1993 — *Лопухин А.П.* Евангелие // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 514.
- Ляцкий 1912 — Стихи духовные: Слова золотые / Вступ. ст. Е.А. Ляцкого. Тексты избрал Е.А. Ляцкий при участии Н.С. Платоновой. СПб., 1912.
- Ляцкий 1934 — *Ляцкий Е.* Слово о полку Игореве. Повесть о князьях Игоре, Святославе и исторических судьбах Русской земли: Очерк из истории древнерусской литературы. Композиция, стиль. Прага, 1934.
- Магомедова, Тамарченко 1998 — *Магомедова Д.М., Тамарченко Н.Д.* «Сверхтекст» и «сверхдеталь» в русской и западной культуре // Дискурс. Коммуникативные стратегии культуры и образования. 1998. № 7. С. 24–28.

- Майков 1977 — *Майков А.Н.* Избранные произведения / Сост., подг. текста и прим. Л.С. Гейро. Л., 1977.
- Маковский 1955 — *Маковский С.К.* Вячеслав Иванов // *Маковский С.К.* Портреты современников. Нью-Йорк, 1955. С. 269–310.
- Маковский 2000 — *Маковский С.К.* Вячеслав Иванов // *Маковский С.* Портреты современников / Послесл. В. Нехотина. М., 2000. С. 287–331 (Библиотека русской культуры).
- Малицкий 1915 — *Малицкий Г.* Св. Георгий в облике старца в русской народной легенде и сказке // Беседы. Сборник Общества литературы в Москве. М., 1915. Т. 1. С. 144–179.
- Малова 1995 — *Малова Т.Е.* Поэма «Егорушка» и виды незавершенного произведения в творчестве М. Цветаевой // Поэмы Марины Цветаевой «Егорушка» и «Красный бычок»: Третья международная научно-тематическая конференция (9–10 октября 1995 г.) // Сб. докл. / Отв. ред. О.Г. Ревзина. М., 1995. С. 43–50.
- Мануйлов 1999 — *Мануйлов В.А.* О Вячеславе Иванове // *Мануйлов В.А.* Записки счастливого человека: Воспоминания: Автобиогр. проза: Из неопубл. стихов / Под ред. Н.Ф. Будановой. СПб., 1999. С. 86–107.
- Марков 1910 — *Марков А.* 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.
- Микушевич 2002 — *Микушевич В.Б.* Софиократия по Вяч. Иванову // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 19–24.
- Минья. Октябрь 2002 — Минья. Октябрь. М., 2002.
- Минц 1999 — *Минц З.Г.* Поэтика Александра Блока. СПб., 1999.
- Младшая Эдда 1994 — Младшая Эдда / Изд. подг. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. М., 1994.
- МНМ 1980–1982/1–2 — Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980–1982. Т. 1–2.
- Мочульский 2000 — *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Соловьев Владимир: pro et contra: Владимир Соловьев в оценке русских мыслителей. Антология. СПб., 2000. С. 556–889.
- Мяло 1987 — *Мяло К.Г.* Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 227–262.

- Нива 1999 — *Нива Ж.* Предисловие: Гражданин России и Европы // *Обер Р., Гфеллер У.* Беседы с Димитрием Вячеславовичем Ивановым / Предисл. Жоржа Нива. Пер. с франц. Е. Баевской и М. Яснова. СПб., 1999. С. 5–9.
- Никитин, Филипповский 1978 — *Никитин А.Л., Филипповский Г.Ю.* Хтонические мотивы в легенде о Всеславе Полоцком // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. // Сб. статей. Отв. ред. О. А. Державина. М., 1978. С. 141–147.
- Ницше 1990/1–2 — *Ницше Ф.* Сочинения: В 2-х томах / Пер. с нем. М., 1990. Т. 1–2.
- Обатнин 1994 — *Обатнин Г.В.* Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Пушкинского дома // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома. 1991. СПб., 1994. С. 29–51.
- Обатнин 2000 — *Обатнин Г.* Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000.
- Обатнин 2001 — *Обатнин Г.В.* Об одной проблеме подготовки академического собрания Вяч. Иванова // Русский модернизм: Проблемы текстологии. СПб., 2001. С. 201–208.
- Обатнин 2002 — *Обатнин Г.В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // *Europa Orientalis.* 2002. Т. 21. № 2. С. 261–343.
- Обер, Гфеллер 1999 — *Обер Р., Гфеллер У.* Беседы с Димитрием Вячеславовичем Ивановым / Предисл. Жоржа Нива. Пер. с франц. Е. Баевской и М. Яснова. СПб., 1999.
- Овидий 2007 — *Овидий.* Фасты // *Овидий.* Собр. соч. СПб., 1994. Т. 2.
- Озаровская 1916 — *Озаровская О.* Бабушкины старины. Пг., 1916.
- Орлицкий 1991 — *Орлицкий Ю.Б.* Стих и проза в русской литературе: Очерки истории и теории. Воронеж, 1991.
- Орлицкий 1992 — *Орлицкий Ю.Б.* Стихотворение И.А. Бунина «Потерянный рай»: Ритмическая природа, истоки и окружение // И.А. Бунин: Диалог с миром. Воронеж, 1992. С. 101–108.
- Орлицкий 1994 — *Орлицкий Ю.Б.* Стих и проза в творчестве А. Ремизова (К постановке проблемы) // Алексей Ремизов: Исследования и материалы. СПб., 1994. С. 166–171.
- Орлицкий 1996 — *Орлицкий Ю.Б.* Русское версе в кругу источников и параллелей // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании. М., 1996. С. 144–149.



- Орлицкий 1997 — *Орлицкий Ю.Б.* Традиции духовного стиха в русской литературе Серебряного века // Христианское миссионерство как феномен истории культуры. Пермь, 1997. С. 274–283.
- Орлицкий 2002 — *Орлицкий Ю.Б.* Стих и проза в русской литературе. М., 2002.
- Орлов 1902 — *Орлов А.С.* Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). М., 1902.
- Павлик 1986 — *Павлик Я.* Был ли Всеслав Полоцкий в «Слове о полку Игореве» оборотнем, колдуном, волкулаком или упырем? Университет в Оденсе, 1986 (Отдельные темы древнерусской литературы. Ч. 2. «Слово о полку Игореве»).
- Павлова 2004 — *Павлова Л.В.* У каждого за плечами звери: Символика животных в лирике Вячеслава Иванова. Смоленск, 2004.
- Павлова 2004а — *Павлова Л.В.* «И я был раб в узлах змеи...»: Об одном из образов лирики Вячеслава Иванова // Изв. Рос. Акад. наук. Сер. лит. и яз. М., 2004. Т. 63. № 1. С. 58–63.
- Павсаний 2002/1–2 — *Павсаний.* Описание Эллады. В 2 т. 4-е изд. / Пер. С.П. Кондратьева. М., 2002. Т. 1–2 (Классическая мысль).
- Паперный 1977 — *Паперный В.* К вопросу о поэтическом механизме исторического мышления Блока (Цикл «На поле Куликовом») // Русская филология. Тарту, 1977. Вып. 5. С. 60–69.
- ПВЛ 1996 — Повесть временных лет / Подг. текста, пер., ст. и комм. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996.
- Петерсон, Балобанова 1896 — *Петерсон О., Балобанова Е.* Западно-европейский эпос и средневековый роман в пересказах и сокращенных переводах с подлинных текстов. СПб., 1896. Т. 2.
- Петрова 1987 — *Петрова Л.А.* К вопросу об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. 1985. Л., 1987, с. 39–51.
- Петрова, Серегина 1988 — Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII веков / Сост. Л.А. Петрова, Н.С. Серегина. Л., 1988.
- Пиккио 2003 — *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003
- ПДЦУЛ 1897/3 — Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. СПб., 1897. Вып. 3.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- ПКП 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост., подг. текста и прим. И.И. Земцовского. Л., 1970.
- Платон 2007 — *Платон*. Диалоги / Пер. с древнегреч. М., 2007. Кн. 1.
- Плутарх 1994 — *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания / Изд. подг. С.С. Аверинцев, М.Л. Гаспаров, С.П. Маркиш. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1994. Т. 1–2.
- Плюханова 1995 — *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
- Плюханова 2005 — *Плюханова М.Б.* Этюд о древе Богоматери // Шиповник: Историко-филологический сборник к 60-летию Р.Д. Тименчика. М., 2005. С. 341–353.
- Поджи 2008 — *Поджи В.* Иванов в Риме // Символ. Париж; М., 2008. № 53/54. С. 643–702.
- Покровский 2001 — *Покровский Н.В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001.
- Полонский 1896 — *Полонский Я.П.* Полное собрание стихотворений. СПб., 1896. Т. 2.
- Послания 2004 — Послания из вымышленного царства / Пер. с др.-греч., ст.-франц.; Пер. с лат., сост., вступ. ст. Н. Горелова. СПб., 2004.
- Потебня 1887 — *Потебня А.А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887. Т. 2. Колядки и щедровки.
- Проскурина 1997 — *Проскурина В.Ю.* «Переписка из двух углов»: символика цитаты и структура текста // Лотмановский сборник. М., 1997. Т. 2. С. 671–694.
- Прохоров 1987 — *Прохоров Г.М.* Сказание о Индейском царстве // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). С. 410–411.
- Псалтирь 1950 — Псалтирь на славянском и русском языках. Рим, 1950.
- ПСЛЛ 2006 — Памятники средневековой латинской литературы / Отв. ред. М.Л. Гаспаров. М., 2006.
- ПСС 2004 — Преподобный Серафим Саровский. Агиография. Почитание. Иконография / Сост. и отв. ред. Н.Н. Чугреева. М., 2004.
- Путилов 1971 — *Путилов Б.Н.* Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследования. М., 1971.
- Пушкин 1948/7 — *Пушкин А.С.* Полное собр. соч. М., 1948. Т. 7. Драматические произведения.

- Пушкин 1949/1–10 — *Пушкин А.С.* Полное собр. соч.: В 10-ти т. М.; Л., 1949. Т. 1–10.
- Пчелов 2011 — *Пчелов Е.В.* Бестиарий Московского царства: животные в эмблематике Московской Руси конца XV–XVII вв. М., 2011.
- ПЭ 2000—/1— — Православная энциклопедия. М., 2000—. Т. 1—.
- Редин 1916 — *Редин Е.К.* Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1916. Ч. 1.
- Ремизов 1910–1912/8 — *Ремизов А.* Сочинения. СПб., 1910–1912. Т. 8. Русальские действия.
- Ремизов 1928 — *Ремизов А.М.* Звезда надзвездная. Stella Maria Maris. Paris, 1928.
- Ремизов 2001 — *Ремизов А.М.* Собр. соч. М., 2001. Т. 6. Лимонарь.
- РЗРИ 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и комм. А.Л. Топоркова. М., 2010.
- РИА 2001/3 — Archivio italo-russo = Русско-итальянский архив / A cura di Daniela Rizzi e Andrej Shishkin. Salerno, 2001. Т. 3. Vjaceslav Ivanov — Testi Inediti = Вячеслав Иванов — новые материалы. (Europa orientalis; 3).
- Робинсон 1978 — *Робинсон А.Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII веков.: Сб. статей / Отв. ред. О.А. Державина. М., 1978. С. 28–38.
- Робинсон 1980 — *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980.
- Рождественский, Успенский 1912 — *Рождественский Т.С., Успенский М.И.* Песни русских сектантов мистиков. СПб., 1912 (Зап. Рус. геогр. о-ва по Отд-нию этнографии; Т. 35).
- Романов 1901 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Могилев, 1901. Вып. 6. Сказки.
- Рудаков 1998 — *Рудаков В.Н.* «Духъ южный» и «осьмый час» в «Сказании о Мамаевом побоище» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. Сб. 9. С. 135–157.
- РФОСП 2009 — Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах»: В 3-х т. М., 2009. Т. 1 (1907–1909).

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Рыстенко 1909 — *Рыстенко А.В.* Легенды о Св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах. Одесса, 1909 (Отд. оттиск из «Зап. Новоросс. ун-та», 1909, т. 112).
- Савельева 1984а — *Савельева О.В.* Структурные особенности краткой и пространной редакций «Плача Адама» // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 152–165.
- Савельева 1984б — *Савельева О.В.* «Плач Адама»: Круг источников и литературная семья памятника // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1984. С. 164–182.
- Савельева 1988 — *Савельева О.В.* Плач Адама в составе литературных памятников // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 5–13.
- Сага о волсунгах 1934 — Сага о волсунгах / Пер., предисл. и прим. Б.И. Ярхо. М.; Л., 1934.
- Сазонова 2012 — *Сазонова Л.И.* Память культуры: Наследие Средневековья и барокко в русской литературе Нового времени. М., 2012.
- Самарина 2008 — *Самарина М.С.* Франциск Ассизский и его наследие: От истоков к современности. СПб., 2008.
- Самоделова 1998 — *Самоделова Е.А.* Роль «Поэтических воззрений славян на природу» А.Н. Афанасьева в развитии русской литературы XIX–XX веков // Начало: Сб. ст. молодых ученых. М., 1998. Вып. 4. С. 329–392.
- Сапунов 1961 — *Сапунов Б.В.* Всеслав Полоцкий в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 75–84.
- Сарабьянов 2002 — *Сарабьянов В.Д.* Иконографическая программа фресок Георгиевской церкви и система росписи древнерусских храмов середины — второй половины XII века // Церковь св. Георгия в Старой Ладогe: История, архитектура, фрески / Автор-сост. В.Д. Сарабьянов. М., 2002. С. 127–190.
- Сахаров 1885/1–2 — *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. СПб., 1885. Кн. 1–2.
- Свенцицкая 2005 — *Свенцицкая И.С.* Судьбы апостолов: мифы и реальность. М., 2005.
- Свириденко 1908 — *Свириденко С.* Трилогия Кольцо Нибелунга Рихарда Вагнера. Общедоступный очерк / 2-е изд., доп. и испр. СПб., 1908.

- Седельников 1927 — *Седельников А.* Стих «Похвала Пустыне» по записям XVI в. // *Slavia*. 1927. R. 6. С. 79–89.
- Сендерович 2002 — *Сендерович С.* Геогий Победоносец в русской культуре: Страницы истории. Изд. 2-е, переработанное. М., 2002.
- Символ 2008 — Символ. Париж; М., 2008. № 53/54.
- Сиповский 1908 — *Сиповский В.В.* Историческая хрестоматия по истории русской словесности. СПб., 1908. Т. 1. Вып. 1: Народная словесность. Изд. 2-е, доп. и испр.
- Скабалланович 2004 — *Скабалланович М.* Рождество Пресвятой Богородицы. Киев, 2004.
- Сказания 1904 — Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением пророчеств и прообразований, относящихся к ней, учения Церкви о ней, чудес и чудотворных ея, на основании Священного писания, свидетельств Св. Отцев и церковных преданий. Изд. 8-е, испр. и доп. М., 1904 (репринт: М., 1990).
- Слово 1920 — Слово о полку Игореве. Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новагорода-Северского Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия с переложением на употребляемое ныне наречие. М.: «Сенатская типография», 1800. / Снимок с первого издания. М., 1920.
- Слово 1946 — Слово о полку Игореве / Под ред. Л. Пачини Савой. Неаполь, 1946.
- Смирнов 1999 — *Смирнов В.Л.* Парадигма «солнечного мифа» в поэме М. Цветаевой «Егорушка» // Константин Бальмонт, Марина Цветаева и художественные искания XX века: Межвузовский сборник научных трудов. Иваново, 1999. Вып. 4. С. 160–169.
- Смирнов 1981 — *Смирнов И.П.* Диахронические трансформации литературных жанров и мотивов. Wien, 1981 (*Wiener Slawistischer Almanach*. Bd 4).
- Снорри Стурлусон — *Снорри Стурлусон.* Круг земной / Изд. подг. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- Соколов 1930 — *Соколов Б.* Духовный стих // Литературная энциклопедия. М., 1930. Т. 3. Стлб. 609–610.
- Соколов 1995 — *Соколов Б.М.* Большой стих о Егории Храбром: Исследование и материалы / Подг. текста, вступ. ст., комм. В.А. Бахтиной. М., 1995.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Соколов 1999 — *Соколов Р.* О системе персонажей в «Повести о Светомире царевиче» В.И. Иванова // *Studia Slavica*. Таллинн, 1999. Вып. 1. С. 67–76.
- Соколов 1910 — *Соколов Ю.М.* Весна и народный аскетический идеал (К истории духовного стиха «Разговор Иоасафа с пустыней») // *Рус. филол. вестник*. 1910. № 3/4. С. 79–91.
- Соколова 2003 — *Соколова Л.В.* Образ Всеслава Полоцкого в «Слове о полку Игореве» // *ТОДРЛ*. СПб., 2003. Т. 53. С. 23–58.
- Соловьев 1901 — *Соловьев В.* Мифологический процесс в древнем язычестве // *Соловьев В.* Собр. соч. СПб., [1901]. Т. 1. С. 1–26.
- Соловьев 1911 — *Соловьев В.* Россия и Вселенская Церковь / Пер. с франц. Г.А. Рачинского. М., 1911 (репринт: М., 1991).
- Соловьев 1974 — *Соловьев В.* Стихотворения и шуточные пьесы / Вступ. ст., сост. и прим. З.Г. Минц. Л., 1974.
- Соловьев 1990 — *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 535–762.
- Соловьев 1991 — *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика / Сост. и вступ. ст. Р. Гальцевой и И. Роднянской. М., 1991.
- Сперанский 1901 — *Сперанский М.Н.* Духовные стихи из Курской губернии // *Этногр. обозрение*. 1901. № 3. С. 1–66.
- Сперанский 1906 — *Сперанский М.Н.* Курский лирник Т.И. Семенов // *Этногр. обозрение*. 1906. № 1/2. С. 3–28.
- Сперанский 1916 — *Русская устная словесность* / Под ред., с вводн. статьями и прим. М. Сперанского. М., 1916 (Памятники мировой литературы. Т. 1. Былины.)
- Сперанский 1917 — *Сперанский М.Н.* Русская устная словесность. М., 1917.
- Сперанский 1930 — *Сперанский М.Н.* Сказание об Индейском царстве // *Изв. Отд. рус. яз. и словесности АН СССР*. 1930. Т. 3. Кн. 2. С. 369–464.
- Сперанский 1934 — *Сперанский М.Н.* Индия в старой русской письменности // *С.Ф. Ольденбургу: Сб. статей к 50-летию научно-общественной деятельности*. 1882–1932. Л., 1934. С. 463–469.
- Срезневский 1913 — *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.

- СС 1971–1987/1–4 — *Иванов В.* Собр. соч. Bruxelles, 1971. Т. 1; 1974. Т. 2; 1979. Т. 3; 1987. Т. 4. См. также: Иванов 1971–1987/1–4.
- Старшая Эдда 2000 — Старшая Эдда: Эпос / Пер. с древнеисл. А. Корсуна. СПб., 2000.
- Стеллецкий 1980 — *Стеллецкий В. А. А.* Блок и древнерусская литература // Литературная учеба. 1980. № 5. С. 175–182.
- Степанов 1928 — *Степанов Н.* Творчество Велимира Хлебникова // *Хлебников В.* Собрание произведений. Л., 1928. Т. 1. С. 31–64.
- Степун 1962 — *Степун Ф.* Вячеслав Иванов // *Степун Ф.* Встречи. Мюнхен, 1962. С. 141–159.
- Стойнич 1988 — *Стойнич М.* «Повесть о Светомире царевиче»: попытка определения жанра // *Cultura e memoria. Atti del tezzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov.* Т. 2. Testi in russo. Florence, 1988. P. 155–162.
- Стокер 2007 — *Стокер Б.* Граф Дракула, вампир: Романы, рассказы / Пер. с англ. СПб., 2007.
- Столяров 1991 — *Столяров А. А.* Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы // *Августин, Аврелий.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / Изд. подг. А. А. Столяров. М., 1991. С. 5–50.
- Стояновский 2000 — *Стояновский М. Ю.* «Повесть о Светомире царевиче» Вяч. Иванова. Жанровое своеобразие // Вестн. Лит. ин-та им. А. М. Горького. М., 2000. № 1. С. 45–52.
- СУСВК 1979 — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост.: Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Татищев 1962 — *Татищев В. Н.* История российская. М.; Л., 1962. Т. 1.
- ТБ 2009/1–7 — Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под ред. А. П. Лопухина: В 7-ми т. Изд. 4-е. М., 2009. Т. 1–7.
- Творогов 1995а — *Творогов О. В.* Волк // ЭСПИ. СПб., 1995. Т. 1. С. 223–226.
- Творогов 1995б — *Творогов О. В.* Всеслав Брячиславич // ЭСПИ. СПб., 1995. Т. 1. С. 256–261.
- Титаренко 2006 — *Титаренко С. Д.* От архетипа — к мифу: Башня как символическая форма у Вяч. Иванова и К. Г. Юнга // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 235–277.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Титаренко 2007 — *Титаренко С.Д.* Автоматическое письмо у Владимира Соловьева и Вячеслава Иванова: архетипы мистического сознания и традиции глоссолалии // Русская антропологическая школа. Труды, 4/1. М., 2007. С. 147–189.
- Титаренко 2010 — *Титаренко С.Д.* Иконология «Повести о Светомире царевиче» (О связи мифологии и христианской религии в творчестве Вячеслава Иванова) // Христианство и русская литература: Взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе. Сб. 6-й. СПб., 2010. С. 343–382.
- Титаренко 2010а — *Титаренко С.Д.* Поэма Вячеслава Иванова «Младенчество»: символический язык автобиографического мифа и его христианские и розенкрейцерские истоки // Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья. Сборник статей и материалов: (Памяти А.А. Иезуитовой: К 80-летию со дня рождения). СПб., 2010. С. 183–201.
- Тихонравов 1863/1–2 — *Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1–2.
- Толочко 2005 — *Толочко А.* «История российская» Василия Татищева: источники и известия. М., 2005.
- Толстой А.К. 1984/1–2 — *Толстой А.К.* Полное собрание стихотворений / Сост., подг. текста и прим. Е.И. Прохорова: В 2-х т. Л., 1984. Т. 1–2.
- Толстой А.Н. 1908 — *Толстой А.Н.* Егорий (Волчий пастырь) // Образование. 1908. № 4. С. 41.
- Толстой А.Н. 1913 — *Толстой А.Н.* Сочинения. Т. 3. Мелкие рассказы. М., 1913.
- Толстой А.Н. 1951 — *Толстой А.Н.* Полное собр. соч. М., 1951. Т. 1. Стихотворения, сказки, повести и рассказы. 1907–1911 гг.
- Топорков 2002 — *Топорков А.Л.* Фольклорные источники в «Повести о Светомире царевиче» В.И. Иванова // *Europa Orientalis*. 2002. № 2. С. 213–260.
- Топорков 2004 — *Топорков А.Л.* Библейские цитаты в «Повести о Светомире Царевиче» Вячеслава Иванова // *Slavica Gardensia*. 2004. Т. 31. S. 157–166.
- Топорков 2005 — *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.



- Топорков 2010а — *Топорков А.Л.* «Послание Иоанна пресвитера Владарю царю тайное» и его средневековые источники // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. СПб., 2010. С. 219–228.
- Топорков 2010б — *Топорков А.Л.* Некоторые замечания по поводу переписки Вяч. Иванова и Лидии Зиновьевой-Аннибал // *Donum homini universalis*: Сборник статей в честь 70-летия Н.В. Котрелева. М., 2011. С. 397–408.
- Топорков 2011 — *Топорков А.Л.* Мифологический образ дерева, растущего из женского сердца // *Славянский и балканский фольклор*. Виноградье. М., 2011. Вып. 11. С. 305–314.
- Топорков, в печати — *Топорков А.Л.* Сюжет о Егории Храбром — волчьем пастыре в славянском фольклоре и в русской литературе первой трети XX в. (в печати).
- Триодь цветная 2002 — Триодь цветная. М., 2002.
- Троицкий 2002 — *Троицкий В.П.* «Как наречешь, так и обре-чешь» (Ономатодоксия в творческой биографии Вячеслава Иванова) // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 81–87.
- Троицкий 2002а — *Троицкий В.П.* «Парерга и паралипомена» (Статья Вячеслава Иванова «Наш язык» — публикация, комментарий и размышления) // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 203–226.
- Трубецкой 1916 — *Трубецкой Е.* «Умозрение в красках»: Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916.
- Трубецкой 1991 — *Трубецкой Е.* Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. М., 1991.
- Тургенева 1993 — *Тургенева А.* Андрей Белый и Рудольф Штейнер // Воспоминания о Серебряном веке. М., 1993.
- Уваров 1908 — *Уваров А.С.* Христианская символика. М., 1908. Ч. 1.
- Усок 1980 — *Усок И.Е.* Куликовская битва в творчестве Александра Блока // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 258–277.
- Успенский 2004 — *Успенский Ф.Б.* Лютый зверь на Руси и в Скандинавии // *Славяноведение*. 2004. № 2. С. 88–105.
- Фаминцын 1884 — *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1884. Вып. 1.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Фаминцын 1995 — *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995.
- Федотов 1935 — *Федотов Г.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1935.
- Федотов 1991 — *Федотов Г.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1991.
- Федотова 2011 — *Федотова С.В.* Неизвестные переложения псалмов Вячеслава Иванова // Русская литература. 2011. № 4. С. 51–57.
- Фетисенко 2008 — *Фетисенко О.* Краткие замечания к публикации «Послания Иоанна пресвитера» // Символ. 2008. № 53/54. С. 281–283.
- Филиппов 1981 — *Филиппов Б.* Статьи о литературе. London, 1981.
- Флоренский 1914 — *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. М., 1914 (репринт: М., 1990).
- Флоренский 1996/2 — *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4-х томах. М., 1996. Т. 2.
- Фрейд 1991 — *Фрейд З.* Толкование сновидений / Пер. с нем. М., 1913 (репринт: Ереван, 1991).
- Хлебников 1930 — *Хлебников В.* Собрание произведений. Л., 1930. Т. 2.
- Цветева 1988/1–2 — *Цветева М.* Сочинения: В 2-х т. / Сост., подг. текста, вступ. ст., комм. А. Саакянц. М., 1988. Т. 1–2.
- Цветева 1994/3 — *Цветева М.* Собр. соч.: В 7-ми т. М., 1994. Т. 3.
- Цветева 2009 — *Цветева М.* Полное собрание поэзии, прозы, драматургии в одном томе. М., 2009.
- Цветочки 1913 — Цветочки святого Франциска Ассизского / Пер. А.П. Печковского. Вступ. ст. С.Н. Дурылина. М., 1913.
- Цимборска-Лебода 2002 — *Цимборска-Лебода М.* Эрос в творчестве Вячеслава Иванова: На пути к философии любви. Томск; М., 2004.
- Чекалова, Даркевич 2010 — *Чекалова А.А., Даркевич В.П.* Культура Византии IV–XII вв. Быт и нравы. Прикладное искусство. М., 2010.
- Чичагов 1896 — *Чичагов Л.М.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардатовского уезда / Сост. Л.М. Чичагов. М., 1896.
- Чубинская 1985 — *Чубинская В.Г.* Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского госу-

- дарства», «Похвала Богоматери Владимирской» (Опыт историко-культурной интерпретации) // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 290–308.
- Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия.
- Чудинов 1908 — Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка / Сост. под ред. А.Н. Чудинова. Изд. 3-е. СПб., 1908.
- Чудотворные иконы — Чудотворные иконы Божией Матери. М., 1997.
- Чумаков 1991 — Чумаков Ю.Н. «Младенчество» Вячеслава Иванова как роман в стихах // Эстетический дискурс. Новосибирск, 1991. С. 115–124.
- Шамбинаго 1906 — Шамбинаго С. Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906.
- Шамбинаго 1907 — Сказание о Мамаевом побоище / С предисл. С.К. Шамбинаго. СПб., 1907 (ОЛДП. Т. 125).
- Шатин 1997 — Шатин Ю.В. Минея и палимпсест // *Arg interpretandi*: Сб. ст. к 75-летию проф. Ю.Н. Чумакова. Новосибирск, 1997. С. 222–225.
- Шейн 1877 — Шейн П.В. Русские народные песни. Песни былевые. М., 1877.
- Шишкин 1996 — Шишкин А. Велимир Хлебников на «Башне» Вяч. Иванова // Новое лит. обозрение. М., 1996. № 17. С. 141–167.
- Шишкин 1996а — Шишкин А.Б. «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова. К теме «Иванов и Данте» // Вячеслав Иванов: Материалы и исследования. М., 1996. С. 333–352.
- Шишкин 2001 — Шишкин А. К философии литературного имени: Вячеслав, Вольфинг, Велимир и другие // Чужое имя. СПб., 2001. С. 16–55 (Канун: Альманах; Вып. 6).
- Шишкин 2003 — Шишкин А. «Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьева и Вяч. Иванова // Вяч. Иванов — Петербург — мировая культура. Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г. Томск; М., 2003. С. 160–178.

- Шишкин 2008 — *Шишкин А.* «Слово-плоть»: варианты и редакции сонета Вяч. Иванова «Язык» // Sankirtos. Studies in Russian and Eastern European Literature, Society and Culture: In Honour of Tomas Venclova / Ed. by R. Bird, L. Fleishman and F. Poljakov. Peter Lang, 2008. С. 32–48.
- Шохин 1988 — *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.). М., 1988.
- Штайнер 1997 — *Штайнер Р.* Из области духовного знания, или антропософии. Статьи, лекции и драматическая сцена в переводах начала века / Сост., ред. и комм. С.В. Казачкова и Т.Л. Стрижак. М., 1997.
- Штайнер 1998 — *Штайнер Р.* Евангелие от Иоанна. Цикл из двенадцати докладов, прочитанных в Гамбурге с 18 по 31 мая 1908 г. Калуга, 1998.
- Штейнер 1918 — *Штейнер Р.* Как достигнуть познания высших миров. (Часть первая). Разрешенный автором перевод. М., 1918.
- Щапов 1906–1908/1–3 — *Щапов А.* Сочинения. СПб., 1906–1908. Т. 1–3.
- Эльзон 1993 — Неосуществленный замысел Вяч. Иванова / Публ. М.Д. Эльзона // Рус. лит. 1993. № 2. С. 193–195.
- ЭСПи 1995/1–5 — Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 1–5.
- Эткинд 1993 — *Эткинд А.М.* Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб., 1993.
- Эткинд 1994 — *Эткинд А.* Вячеслав Иванов и психоанализ // Un maître de sagesse au XX siècle: Vjaceslav Ivanov et son temps. Paris, 1994. С. 225–234 (Cahiers du monde russe; Vol. 35, № 1–2).
- Югов 1955 — *Югов А.К.* Образ князя волшебника и некоторые спорные места в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 14–21.
- Юдин 2008 — *Юдин А.* Еще раз об «обращении» Вяч. Иванова: формула присоединения или формула отречения? // Символ. Париж; М., 2008. № 53/54. С. 631–642.
- Юстин 2005 — *Марк Юниан Юстин.* Эпитома сочинения Помпея Трога «Historiae Philippicae» / Пер. с лат. А.А. Деконского, М.И. Рижского. СПб., 2005.
- Якобсон 1958 — *Якобсон Р.О.* Изучение «Слова о полку Игореве» в Соединенных Штатах Америки // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 102–121.

- Ястребов 1886 — *Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, ипеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886
- Aufhauser 1913 — *Miracula sancti Georgii* / Ed. J. B. Aufhauser. Lipsiae, 1913.
- Banerjee 1978 — *Banerjee M.* The Narrator and his Masks in Viacheslav Ivanov's «Tale of Tsarevich Svetomir» // *Canadian-American Slavic Studies*. 1978. V. 12. № 2 (Summer). P. 274–282.
- Bowra 1945 — *Bowra C.M.* From Virgil to Milton. London, 1945.
- Bird 2006 — *Bird Robert.* The Russian Prospero: The Creative World of Viacheslav Ivanov. [Madison:] The University of Wisconsin Press, [2006].
- Budge 1930 — *Budge E.A., [Wallis].* George of Lydda, The Patron Saint of England: A Study of St. George in Ethiopia. L., 1930.
- Carpi 1994 — *Carpi Guido.* Mitipoiesi e ideologia: Vjačeslav Ivanov: teorico del simbolismo. Lucca, 1994.
- Cymborska-Leboda 1998 — *Cymborska-Leboda M.* «Biały kamyk» z Apokalipsy św. Jana w misterium Wiaczesława Iwanowa «Человек»: Intertekstualność i dialogika // *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*. Kraków, 1998. S. 293–304.
- Davidson 1989 — *Davidson Pamela.* The Poetic Imagination of V. Ivanov: A Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge, [1989].
- Davidson 2002 — *Davidson Pamela.* Viacheslav Ivanov's Ideal of the Artist as Prophet: From Theory to Practice // *Europa Orientalis*. 2002. № 2. P. 157–202.
- Delehaye 1909 — *Delehaye H.* Les légendes grecques des saints militaires. P., 1909.
- Dudek 1993 — *Dudek A.* Поэтическая мариология Вячеслава Иwanова // *Studia litteraria polono-slavica*. Warszawa, 1993. № 1. С. 41–52.
- Edda 1936 — *Edda.* Die Lieder das Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. G. Neckel. Heidelberg, 1936. Bd 1: Text.
- Ivanov 1912 — *Ivanov V.* Literary Chronicle // *The Russian Review*. 1912. № 2. P. 148–149.
- Iwanow 1930 — *Iwanow W.* Die russische Idee / Übers. und mit einer Einleitung versehen von J.Schor. Tübingen. 1930
- Iwanow 1932 — *Iwanow W.* Dostoewskij: Tragödie — Mythos — Mystik / Übers. von Aleksandr Kresling. Tübingen. 1932.
- Iwanov 1937 — *Ivanov V.* Vom Igorlied // *Corona*. 1937. № 6. S. 661–669.

- Jakobson 1966 — *Jakobson R.* Selected Writings. V. 4. Slavic Epic Studies. The Hague, Paris, 1966.
- Jakobson, Ružičić 1950 — *Jakobson R., Ružičić G.* The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos // *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*. Bruxelles, 1950. T. 10. P. 343–355.
- Jakobson, Ružičić 1966 — *Jakobson R., Ružičić G.* The Serbian Zmaj Ognjeni Vuc and the Russian Vseslav Epos // *Jakobson R. Selected Writings. V. 4. Slavic Epic Studies*. Hague; Paris, 1966. P. 369–379.
- Jakobson, Szeftel, 1949 — *Jakobson R., Szeftel M.* The Vseslav Epos // *Russian epic studies* / Ed. by R. Jakobson and E. J. Simmons. Phil., 1949. S. 13–86.
- Jakobson, Szeftel, 1966 — *Jakobson R., Szeftel M.* The Vseslav Epos // *Jakobson R. Selected Writings. V. 4. Slavic Epic Studies*. Hague; Paris, 1966. S. 301–368.
- Haim 1973 — *Haim V.* Der Traum Mariens. Ein Beitrag zu einem europäischen Thema // *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. L. Kretzenbacher zum 60. Gbtg.* / Hrsg. von H. Gerndt und R. Schroubek. Südosteuropäische Arbeiten, Bd 71. München, 1973.
- Henry 1986 — *Henry A.* The Mirour of Mans Saluacioun: A Middle English translation of *Speculum Humanae Salvationis*. A critical edition of the fifteenth-century manuscript illustrated from *Der Spiegel der menschen Behältnis*, Speyer, Drach, c. 1475. Scholar Press, 1986.
- How, Wells 1912 — *How W.W., Wells J.* A Commentary on Herodotus with Introduction and Appendixes. Oxford, 1912. V. 1.
- Kotula 1976 — *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
- Kretzenbacher 1975 — *Kretzenbacher L.* Südost Überlieferungen zum apokriphen Traum Mariens. München, 1975.
- Krumbacher 1911 — *Krumbacher K.* Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. München, 1911.
- Lutz, Perdizet 1907–1909/1–2 — *Lutz J., Perdizet P.* *Speculum humane salvationis*. Kritische Ausgabe. Die Quellen des “Speculum” und seine Bedeutung in der Ikonographie, bes. elsässischen Kunst des XIV. Jhdts. 2 Bände. Mülhausen (Elsaß), 1907, 1909.
- Łużny R. 1988 — *Łużny R.* Wiaczesława Iwanowa pieśń o Świętej Rusi // *W drodze* (Poznan). 1988. N 8 (180). S. 28–31.

- Łużny R. 1989 — *Łużny R.* Wiaczesław Iwanow — jakiego nie znamy // *Slavia Orientalis*. 1989. T. 38. № 1/2. S. 159–176.
- Łużny 1997 — *Łużny R.* Świat chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w Wiaczesława Iwanowa «Opowieści o carewiczu Światomirze» // *Sacrum w literaturach słowiańskich*. Lublin, 1997. S. 227–244.
- Marcus 1929 — *Marcus G. J.* St. George of England. L., 1929.
- Mencej 2001 — *Mencej M.* Gospodar volkov v slovanski mitologiji. Ljubljana, 2001.
- Paradigmata 1938 — *Paradigmata praecipua linguae palaeoslavae secundum lectiones professoris V.I. Ivanov in Collegio Rus-sico anno academico 1937–1938 habitas. Ad instar manuscripti edidit S.O. Russicum. Romae, 1938.*
- Poggi 2002 — *Poggi V., S.J.* Ivanov a Roma (1934–1949) // *Europa orientalis*. 2002. V. 21. № 1. P. 95–140.
- Polívka 1927 — *Polívka J.* Vlčí pastýř // *Sborník prací věrovaných prof. dru V. Tillovi k šedesátým narozeninám. 1867–1927*. Praha, 1927. S. 159–179.
- Schubert 1890 — *Schubert R.* Herodots Darstellung der Kyrossage. Breslau, 1890.
- Steiner 1968 — *Steiner R.* Anweisungen für eine esoterische Schulung. Aus den Inhalten der «Esoterische Schule». Dornach, 1968 (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bd 245).
- Steiner 1984 — *Steiner R.* Zur Geschichte und aus den Inhalten der Ersten Abteilung der Esoterischen Schule 1904–1914. Briefe, Rundbriefe, Dokumente und Vorträge. Dornach, 1984 (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bd 264).
- Terras 1988 — *Terras V.* «Povest' o Svetomire Carevice». Some Stylistic and Structural Observation // *Cultura e memoria. Atti del tezzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov*. T. 2. Testi in italiano, francese, inglese. Florence, 1988. P. 225–230.
- Uther 2004/1–3 — *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of A. Aarne and St. Thompson. Helsinki, 2004. P. 1–3 (FFC, № 284–286).
- Valle 1903 — *Valle L.* Le reliquie di S. Giorgio. Pavia, 1903.
- Völsunga saga 1906–1908 — *Völsunga saga ok Ragnars saga lóðbókar* / Udg. M. Olsen. Kobenhavn, 1906–1908.
- Wachtel 1992 — *Wachtel M.* Die Korrespondenz zwischen Vjačeslav Ivanov und Karl Krumbacher // *Zeitschrift für Slavistik*. Jhrg. 37. 1992. Ht. 3. S. 330–342.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Wachtel 1994 — *Wachtel M.* Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison; London, 1994.
- Wachtel 1995 — *Ivanov Vjačeslav.* Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass / Hrsg. von Michael Wachtel. Mainz, 1995.
- Wilson A., Wilson J.L. 1984 — *Wilson, Adrian, Wilson, Joyce Lancaster.* A Medieval Mirror. Speculum Humanae Salvationis 1324–1500. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1984.
- Woźniak 1988 — *Woźniak A.* Wiaczesław Iwanow i jego stylizacje ludowe // *Slavia Orientalis.* 1988. T. 37. № 1. S. 111–123.
- Zarncke 1879 — *Zarncke F.* Der Presbyter Johannes // *Abhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.* 1879. Bd 17. Philologisch-historischen Classe. Bd 7. S. 827–1039; 1883. Bd 19. Philologisch-historischen Classe. Bd 8. S. 1–186.



## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аббас Первый Великий, шах Персии — 148
- Август (Augustus), Октавиан, римский император — 149
- Августин Блаженный Аврелий (Augustinus Sanctus) — 11, 131, 220, 429, 430
- Аверинцев С.С. — 8, 23, 25, 29, 68, 75, 79, 85, 95, 197, 282, 341, 364, 425
- Адрианова-Перетц В.П. — 327
- Айдачич, Деян (Д. Ајдачић) — 260
- Айналов Д.В. — 355
- Аксаков С.Т. — 13
- Александр Македонский — 32, 75, 272, 279, 281, 298, 304, 434
- Александр Ярославич Невский, князь — 272
- Александр I Павлович, император — 145
- Алкей — 11
- Альтман М.С. — 123, 125, 189, 409, 410
- Амфитеатров А.В. — 11
- Анджело Амброджини по прозвищу Полициано (Angelo Ambrogini detto Poliziano) — 425
- Андреев Л.Н. — 164
- Аничков Е.В. — 11, 15, 251, 319, 346, 355, 356
- Анненский И.Ф. — 11, 13
- Антоновский Ю.М. — 337
- Аристотель — 10, 86, 279
- Аристофан — 11
- Архипов А.А. — 15, 25, 95
- Астиаг (Иштувегу), царь Мидии — 253, 254, 256, 264
- Ауфхаузер А. (J.B. Aufhauser) — 357
- Афанасий Великий — 413
- Афанасьев А.Н. — 15, 40, 221, 222, 225, 226, 228, 230, 232–234, 289, 318, 319, 346, 355, 358, 359, 365, 366, 368, 388, 435
- Байрон Дж. Г. (George Gordon Byron) — 11
- Балобанова Е.В. — 217
- Бальмонт К.Д. — 201
- Баратынский Е.А. — 11, 13
- Баура С.М. (С.М. Bowra) — 49, 82
- Баталин Н.И. — 280
- Батый (Бату), хан — 222, 434
- Бейтнер Н. (N. Beitner) — 262
- Белинский В.Г. — 122
- Беллини, Якопо (Jacopo Bellini) — 341

- Белый, Андрей (псевдоним Б.Н. Бугаева) — 11, 13, 86, 151, 172, 201, 239, 269, 270, 372, 406, 421, 424, 435
- Бердяев Н.А. — 11, 46, 313
- Бернард Клервоский, св. (Bernard de Clairvaux) — 176, 332
- Бессонов П.А. — 230, 313, 315, 317, 327
- Бёрд Р. (Robert Bird) — 24, 204
- Блок А.А. — 11, 13, 201, 203, 269, 334, 370–372, 435
- Бобров А.Г. — 280
- Богомолов Н.А. — 16, 19, 27, 169, 178
- Бонавентура, св. (Bonaventura) — 403
- Бонгард–Левин Г.М. — 284
- Борис (в крещении Роман), князь, сын киевского великого князя Владимира Святославича — 271, 272
- Боттичелли, Сандро (Sandro Botticelli), прозвание А. ди Мариано ди Ванни Филипеппи (Alessandro di Mariano di Vanni Filipepi) — 133, 404
- Брокгауз (Brockhaus) Ф.–А. — 356
- Бруницеие И.И. — 280
- Брюсов В.Я. — 11, 201
- Бубер М. (Martin Buber) — 36, 99, 103, 116
- Булгаков С.Н. — 11, 63, 93, 149, 151, 313, 370, 431
- Бунин И.А. — 11
- Буслав Ф.И. — 14, 203, 242, 312, 313, 316, 319, 346, 357, 387, 400, 435
- Вагнер Р. (Richard Wagner) — 93, 227, 239, 242, 385, 435
- Вальтер, Райнхольд фон (Reinhold von Walter) — 43
- Варенцов В.Г. — 313, 315
- Варрон Марк Теренций (Marcus Terentius Varro) — 220
- Василий I Македонянин, византийский император — 256, 264
- Васнецов В.М. — 33, 225, 243
- Вахтель М. — 28, 33
- Вельтман А.Ф. — 204
- Венгеров С.А. — 94, 96, 339
- Венцлова Т. (Tomas Venclova) — 23, 25, 66, 78, 85, 88, 109, 162, 163, 189, 190, 278, 282, 364
- Вергилий (полное имя Публий Вергилий Марон, Publius Vergilius Maro) — 11, 12, 49
- Верещагин Е.М. — 25, 179
- Веселовский А.Н. — 12, 262, 280, 281, 346, 355, 381, 390
- Веттер, Густав Андреас (Gustav Andreas Wetter) — 313
- Витберг А.Л. — 91
- Владимир Всеволодович Мономах, великий князь киевский — 305
- Владимир Святославич, великий князь киевский — 204
- Возняк А. (A. Woźniak) — 315
- Волошин М.А. — 11, 143, 164, 165, 172, 201, 237
- Ворагине Я. де (лат. Jakobus de Voragine) — 254
- Всеслав Брючиславич, князь полоцкий — 212–214, 244
- Вук Гругрович, сербский князь — 244

- Гардзанити М. (Marcello Garzaniti) — 179, 185  
 Гей Н.К. — 65, 66, 189  
 Гейзелер, Бернт фон (Bernt von Heiseler) — 42, 82  
 Гёльдерлин, Фридрих (Friedrich Holderlin) — 89  
 Георгий Амартол — 299, 301, 308  
 Георгий Армянин, авва — 332  
 Геродот — 11, 241, 242, 251, 253, 254, 257, 265, 435  
 Герцык А.К. — 334  
 Герцык Е.К. — 97  
 Гершензон М.О. — 11, 36  
 Гессе, Герман (Hermann Hesse) — 85, 238–241, 421  
 Гёте И.В. (Johann Wolfgang Goethe) — 11, 13, 33, 63, 75, 89, 283, 424  
 Гильфердинг А.Ф. — 317  
 Глеб (в крещении Давид), князь, сын киевского великого князя Владимира Святославича — 271, 272  
 Глухова Е.В. — 28  
 Говенько Т.В. — 262  
 Гоголь Н.В. — 11, 87, 91, 93  
 Голенищев-Кутузов И.Н. — 11, 195  
 Гольштейн А.В. — 284  
 Гомер — 10, 11, 86, 435  
 Гондецкий С. — 200  
 Гораций (Квинт Гораций Флакк, Quintus Horatius Flaccus) — 11  
 Горелов Н.С. — 287, 289, 290, 294, 297–299, 302–304  
 Городецкий С.М. — 201, 246  
 Горький А.М. (псевдоним А.М. Пешкова) — 11  
 Гофман Э. Т. А. (Ernst Theodor Amadeus Hoffmann) — 11, 435  
 Грамматин Н.Ф. — 204  
 Гревс И.М. — 11, 284  
 Грек А.Г. — 24, 282  
 Григорий Великий, Двоеслов — 16  
 Григорьев Аполлон Александрович — 13  
 Громов М.Н. — 24, 68, 89  
 Гура А.В. — 231  
 Гфеллер У. (Urs Gfeller) — 25, 55, 83, 84  
 Даль В.И. — 15, 195, 346, 388  
 Данте Алигьери (Dante Alighieri) — 11, 12, 16, 33, 93, 131, 148, 149, 176, 195, 217, 218, 224, 267, 268, 421, 427, 429, 430, 435, 436  
 Де Росси Дж. Б. (Giovanni Battista de Rossi) — 355  
 Державин Г.Р. — 13  
 Джойс Дж. А. А. (J. A. A. Joyce) — 85  
 Джотто или Джотто ди Бондоне (Giotto di Bondone) — 243  
 Диоклетиан, император — 342, 343  
 Дионисий Великий, св. — 413  
 Дионисий Ареопагит — 176  
 Дмитриев Л.А. — 268, 272  
 Дмитрий Иванович Донской, князь — 204, 269, 271–274  
 Донателло (Donatello, полное имя Донато ди Никколо ди Бетто Барди, итал. Donato di Niccolò di Betto Bardi) — 341

- Достоевский Ф.М. — 11, 12, 13, 16, 36, 93, 94, 125, 134, 162, 164, 197, 199, 226, 239, 253, 311, 312, 326, 353, 404, 430, 431, 434
- Доценко С.Н. — 24, 68, 87, 315
- Драгоманов М.П. — 233
- Дурылин С.Н. — 338, 378, 436
- Дю Бос, Шарль (Charles Du Bos) — 401
- Дэвидсон П. (Pamela Davidson) — 50, 93
- Евклид — 10, 86
- Еврипид — 10, 11, 435
- Епифаний Премудрый — 118, 257, 265, 379, 434
- Есенин С.А. — 236–237
- Ефименко П.С. — 346, 355
- Ефрем Сирий — 16, 257
- Ефросин, монах Кирилло–Белозерского монастыря — 251, 280, 290, 297, 327, 425, 426
- Жданов И.Н. — 335
- Жуковский В.А. — 13, 207, 225
- Зайцев Б.К. — 21
- Замятнина М.М. — 27, 31, 33, 34
- Зеленин Д.К. — 388
- Зелинский Ф.Ф. — 11
- Зиновьева–Аннибал Л.Д. — 27, 34, 54, 69, 168, 284, 341, 376, 406, 431
- Иванов А.А. — 91, 93
- Иванов Д.В. — 25, 26, 37, 44, 51, 54–57, 67, 83, 96, 100, 122, 134, 311, 332
- Иванова А.Д. (урожд. Преображенская) — 95
- Иванова Е.В. — 151
- Иванова Л.В. — 26, 37, 39, 43, 45, 48, 50, 54, 83, 97, 99, 100, 122, 285
- Иванова Л.Н. — 28, 37
- Иваск Ю.П. — 23, 326
- Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский, священномученик — 413
- Игорь Глебович, князь рязанский — 207
- Игошева Т.В. — 327
- Иероним, св. (полное имя Евсевий Иероним Софроний) — 116
- Иоанн Златоуст — 16, 101, 176, 413
- Иоанн IV Васильевич (Иван Грозный) — 14
- Ириней, св., епископ Лионский — 413
- Истрин В.М. — 280, 281
- Кагаров Е.Г. — 242
- Кадлубовский А.П. — 324, 331
- Каменкович М. — 99
- Кампанелла Т. (Tommaso Campanella) — 299
- Кант (Kant) И. — 270
- Караджич В.С. (Вук Стефановић Караџић) — 260
- Карашвили Р. — 239
- Карраччи А. (Annibale Carracci) — 267
- Кафка, Франц (Fr. Kafka) — 85
- Кашина Н.К. — 151
- Киприан Карфагенский, священномученик — 148
- Кир II Великий, персидский царь — 214, 263–256, 264, 265
- Киреевский И.В. — 13

- Киреевский П.В. — 13, 229  
 Кирилл, св. равноапостольный — 413  
 Кирилл Туровский, св. — 14  
 Кириллин В.М. — 270  
 Кирпичников А.И. — 232, 346, 354, 355, 356, 358, 359, 368, 369, 376  
 Кирша Данилов (Кирилл Данилов, Кирилл Данилович) — 213, 316  
 Климов А.Е. — 22, 64, 152  
 Клингер В. — 220, 242  
 Ключев Н.А. — 156  
 Кандюрина А.А. — 65  
 Карсавин Л.П. — 313  
 Кондратьев С.П. — 220  
 Константин Великий, император — 272  
 Кораблев В.В. — 189  
 Коренева М. — 140, 161  
 Корреджо (Антонио Аллегри; Correggio; Antonio Allegri) — 267  
 Корсун А.И. — 228  
 Корш Ф.Е. — 15, 202  
 Косьма Индикоплов — 296  
 Котрелев Н.В. — 19, 269  
 Кочергин И.П. — 318  
 Кошемчук Т.А. — 24, 66, 95, 196  
 Кретценбахер Л. (L. Kretzenbacher) — 260  
 Крумбахер К. (K. Krumbacher) — 342, 355, 357  
 Ксенофонт — 10  
 Кузмин М.А. — 11, 201, 331  
 Курбский А.М., князь — 14  
 Кусков В.В. — 106  
 Кьеркегор С.О. (Søren Aabye Kierkegaard) — 118  
 Лавров А.В. — 203  
 Лаппо-Данилевский К.Ю. — 19, 123  
 Лев I Великий, папа Римский — 415  
 Леонардов Д.С. — 213  
 Лепяхин В.В. — 95, 314  
 Лермонтов М.Ю. — 11, 374  
 Лесков Н.С. — 13  
 Лихачев Д.С. — 204  
 Лозинский М.Л. — 217, 224, 267  
 Лопухин А.П. — 258  
 Лужный Р. (R. Łuźny) — 23, 315  
 Лютер (Luther) М. — 44  
 Ляцкий Е.А. — 14, 315, 316, 319, 327, 367, 435  
 Магомедова Д.М. — 19, 91, 92  
 Мазурова А.А. — 203  
 Майков А.Н. — 204, 324  
 Маковский С.К. — 21, 22, 36, 58–64, 152, 374, 419  
 Максим Грек (в миру Максим Треволис) — 425, 434  
 Максим Исповедник — 413  
 Малицкий Г.Л. — 232, 233  
 Мамай — 269, 271  
 Манн, Томас (Thomas Mann) — 85, 421  
 Мануил Комнин, император — 278, 282  
 Мануйлов В.А. — 13  
 Мариани, Доменико (Domenico Mariani), кардинал — 47  
 Марков А.В. — 324, 354, 355  
 Маттео Ламбертини, Микеле ди (Michele di Matteo Lambertini) — 263  
 Менцей М. (M. Mencej) — 233  
 Мережковский Д.С. — 11, 421

- Метнер Э.К. — 40, 41, 44, 238–241  
 Мефодий Патарский — 304, 305  
 Микеланджело Буонарроти (Michelangelo Buonarroti) — 176, 267  
 Микушевич В.Б. — 24, 67, 89  
 Миллер Вс.Ф. — 284  
 Мильтон Дж. (John Milton) — 49, 50  
 Минц З.Г. — 7, 20, 25  
 Минцлова А.Р. — 27, 125, 143, 169–172, 178, 179, 428  
 Михаил Федорович Романов, царь — 148  
 Модестов В.И. — 355  
 Мор, Томас (Thomas More) — 299  
 Мочульский К.В. — 372  
 Мяло К.Г. — 363, 376
- Некрасов Н.А. — 11  
 Нестеров М.В. — 355, 379  
 Нестор Искандер — 337  
 Нива, Жорж (Georges Nivat) — 54  
 Ницше, Фр. В. (Friedrich Wilhelm Nietzsche) — 11, 12, 89, 102, 337, 429, 430, 435  
 Новалис (Novalis), псевдоним Фридриха фон Гарденберга (Friedrich von Hardenberg) — 11, 75, 76, 89, 218, 333, 435
- Обатнин Г.В. — 14, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 68  
 Обер Р. (Raphael Ober) — 25, 55, 83, 84  
 Оболенский С.Н. — 48, 97  
 Овидий — 11, 255  
 Ольгерд, великий князь литовский — 271
- Ориген — 131  
 Орлицкий Ю.Б. — 19, 24, 102, 314, 327  
 Орлов А.С. — 204
- Павлова Л.В. — 395  
 Павсаний — 242  
 Паскаль, Пьер (Pierre Pascale) — 54  
 Пачини Савой Л. (L. Pacini Savoy) — 202  
 Перетц В.Н. — 204  
 Перуцци Б. (Baldassare Peruzzi) — 267  
 Петерсон О.М. — 217  
 Петр Великий, император — 408  
 Петр Коместор (Petrus Comestor) — 254, 265  
 Петрарка, Франческо (Francesco Petrarca) — 11, 12  
 Печковский А.П. — 240  
 Пий XI, папа римский — 27, 45, 82, 413  
 Пиккио, Рикардо (Riccardo Picchio) — 104  
 Писарева Е.Ф. — 170  
 Платон — 10, 86, 283, 299  
 Плиний — 220, 242  
 Плюханова М.Б. — 376  
 Погодин М.П. — 280  
 Поджи В. (V. Poggi) — 15, 26, 27, 45, 47  
 Поливка, Иржи (J. Polívka) — 233  
 Полонский В.В. — 19  
 Полонский Я.П. — 63  
 Порденоне Дж. А. (Giovanni Antonio Pordenone) — 267  
 Проскурина В.Ю. — 25  
 Прохоров Г.М. — 280

- Пушкин А.С. — 11, 12, 13, 31, 32, 81, 84, 94, 123, 196, 207, 248, 369, 408, 424, 430, 434
- Пчелов Е.В. — 379
- Рафаэль С. (Raffaello Santi) — 341
- Редин Е.К. — 355
- Режис, Филипп де (Philippe de Regis) — 45, 46, 47, 82, 413
- Рейман Ф.П. — 355
- Рембрандт, Харменс ван Рейн (Rembrandt, Harmenszoon van Rijn) — 267
- Ремизов А.М. — 11, 331, 404
- Рени, Гвидо (Guido Reni) — 341
- Рерих Н.К. — 379
- Рёш, Константин (K. Rösch) — 15
- Рильке Р.-М. (Rainer Maria Rilke) — 205
- Римский-Корсаков Н.А. — 379, 431, 435
- Риццони А.А. — 355
- Розанов В.В. — 11
- Ростовцев М.И. — 11
- Рубенс П.П. (Pieter Paul Rubens) — 267
- Ружичич Г. (G. Ružičić) — 244
- Руссо Ж.Ж. (J.J. Rousseau) — 89
- Рыбаков Б.А. — 204
- Рыстенко А.В. — 346, 354, 355, 357, 362, 381
- Сабашникова М.В. — 172, 406
- Савонарола, Джироламо (Giralamo Savonarola) — 425
- Сазонова Л.И. — 19, 405
- Самоделова Е.А. — 19
- Сандрова М. — 218
- Сапов В.В. — 99
- Сапунов Б.В. — 244
- Сафо — 11
- Сахаров И.П. — 14
- Сведомский П.А. — 355
- Свенцицкая И.С. — 142
- Седельников А.Д. — 331
- Сендерович С.Я. — 344
- Серафим Саровский, св. (в миру Прохор Исидорович Мошнин) — 24, 87, 379, 427
- Сервантес Сааведра Мигель де (Miguel de Cervantes Saavedra) — 11
- Сергий Радонежский, св. (до принятия монашества — Варфоломей Кириллович) — 14, 248, 257, 265, 273, 274, 278, 379, 425, 427, 434
- Симеон Полоцкий — 405
- Симоне деи Крочефисси (Simone dei Crocefissi) — 263
- Симони П.К. — 327
- Сиповский В.В. — 15, 229, 230, 317, 319, 327, 375, 435
- Скабалланович М. — 150
- Скрябин А.Н. — 91, 93, 218
- Смирницкая О.А. — 248
- Снорри Стурлусон (Snorri Sturluson) — 255
- Соколов Б.М. — 361, 362, 376
- Соколов Ю.М. — 331
- Солженицын А.И. — 91
- Соловьев В.С. — 11, 24, 27, 46, 47, 63, 93, 113, 124, 125, 145, 151, 152, 186, 193, 201, 278, 283, 313, 370, 372, 412–415
- Соссюр Ф. де (Ferdinand de Saussure) — 16
- Сперанский М.Н. — 11, 280, 281, 317, 355, 356

- Стеблин–Каменский М.И. — 216, 256  
 Степанов Н.Л. — 207  
 Стефан Пермский, св. (в миру СтепанСимеоновичХрап) — 118, 425, 435  
 Стойнич, Мила (M. Stojnić) — 23, 81, 86, 88, 189  
 Стокер Бр. (Abraham «Bram» Stoker) — 218, 242, 435  
 Стояновский М.Ю. — 66, 82, 88, 89  
 Стратановский Г.А. — 242, 254  
 Сухотина Т.Л. — 29
- Тамарченко Н.Д. — 91, 92  
 Татищев В.Н. — 256, 257, 264  
 Тер–Григорян О.Г. — 12  
 Террас В. (V. Terras) — 23  
 Тертуллиан (Tertullianus) К. С. Ф. — 16, 101  
 Тик, И.Л. (Johann Ludwig Tieck) — 76  
 Тимур, хан Золотой Орды — 271  
 Тинторетто (Tintoretto) Я. — 267, 341  
 Титаренко С.Д. — 19, 24, 26, 31, 32, 90, 156, 175, 189, 190, 195, 282–284  
 Толочко А.П. — 257  
 Толстой А.К. — 289  
 Толстой А.Н. — 234, 236  
 Толстой Л.Н. — 11, 13, 423  
 Троицкий В.П. — 30, 189, 248  
 Труа, Кретъен де (Chrétien de Troyes) — 283  
 Трубецкой Е.Н. — 137, 160  
 Тургенева А.А. — 172  
 Тютчев Ф.И. — 11, 13, 434
- Ушаков, Симон Федорович — 259, 351  
 Уччелло П. (Paolo Uccello) — 341
- Фаминцын А.С. — 232, 346, 355, 359, 360  
 Федотов Г.П. — 313, 314, 323, 330, 377  
 Федор Студит, св. — 413  
 Феодорит Блаженный — 413  
 Фетисенко О.Л. — 8, 9, 19, 28, 29, 103, 114, 281  
 Филарете (Filarete), Антонио — 267  
 Филиппов Б.А. (псевдоним Б.А. Филистинского) — 22, 65  
 Фичино, Марсилио (Marsilio Ficino) — 425  
 Флавиан, св. — 412  
 Флобер, Г. (Gustave Flaubert) — 11  
 Флоренский П.А. — 11, 68, 129, 240, 373, 374, 396  
 Фома Челанский (Tommaso da Celano) — 378, 403  
 Фортунатов Ф.Ф. — 284  
 Франк С.Л. — 313, 332, 333  
 Франциск Ассизский (Francesco d'Assisi) — 11, 240, 242, 243, 299, 300, 373, 378, 379, 403, 427, 435  
 Фрейд З. (Sigmund Freud) — 394, 395, 399
- Хейман, Хетти (Hetty Hayman) — 240  
 Хлебников В.В. — 201, 207, 434  
 Ходасевич В.Ф. — 11
- Царнке Фр. (Friederich Zarncke) — 279, 281



- Цветаева М.И. — 237, 238, 405  
 Цимборска–Лебода М. (M. Cymborska–Leboda) — 411
- Челлини Б. (Benvenuto Cellini) — 267
- Чингис–хан — 291
- Чюрлёнис М.К. (Mikalojus Konstantinas Čiurlionis) — 249
- Чубинский П.П. — 231–233
- Шамбинаго С.К. — 268, 319
- Шафарик П.Й. (Pavol Jozef Šafárik) — 242
- Швайгль Йозеф (J. Sweigl) — 100
- Шварсалон В.К. — 333, 341
- Шейн П.В. — 15
- Шекспир У. (William Shakespeare) — 11
- Шеллинг Фр. В. Й. фон (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) — 372, 421
- Шестов Л.И. (И.Л. Шварцман) — 11
- Шефтель М. (M. Szeftel) — 244
- Шиллер И.К.Ф. (Johann Christoph Friedrich Schiller) — 11, 13, 424
- Шишкин А.Б. — 19, 24, 28, 30, 46, 240, 241, 327, 332
- Шмидт А. — 370
- Шор Е.Д. — 36, 426
- Шор О.А. (псевдоним: Дешарт О.А.) — 8, 18, 21, 22, 26, 29, 31, 32, 35, 37–42, 44, 49–62, 64–74, 78–79, 83, 84, 90, 92, 100, 126, 152, 312, 319, 321, 332, 350, 366, 367, 419
- Штайнер Р. (Штейнер) (Rudolf Steiner) — 143, 155, 160, 165–166, 168–172, 179, 219, 428
- Штейнер Г. (Gerbert Steiner) — 43, 100
- Щапов А.П. — 346, 355, 361
- Эзоп — 10, 86
- Эрн В.Ф. — 11
- Эсхил — 11
- Эткинд А.М. — 395
- Эфрон — 356
- Эшенбах, Вольфрам фон (Wolfram von Eschenbach) — 283
- Юнг К.Г. (Carl Gustav Jung) — 238, 239, 249, 427, 428
- Юрий Владимирович Долгорукий, князь — 361
- Юстин (Justinus), римский историк — 254, 265
- Яворка В. (Vendelín Javorka) — 100
- Ягайло или Ягелло — великий князь литовский и польский король — 271
- Языков Н.М. — 225
- Якобсон Р.О. — 244, 245
- Ярослав Владимирович Мудрый, великий князь Киевский — 362
- Ярхо Б.И. — 217, 227

## УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ БИБЛИИ

### *Бытие*

- Быт 2: 7 — 122  
Быт 2: 10-14 — 296  
Быт 3: 1-5, 13, 15 — 140  
Быт 3: 5 — 139  
Быт 3: 13 — 140  
Быт 3: 14 — 140  
Быт 3: 16 — 136  
Быт 3: 17-19 — 139  
Быт 3: 18 — 135  
Быт 3: 24 — 135  
Быт 4: 10-11 — 387  
Быт 7: 11-12 — 118  
Быт, гл. 29-30 — 130, 133

### *Исход*

- Исх 10: 14 — 153  
Исх 17: 9-13 — 409  
Исх 18: 3 — 117  
Исх 20: 21 — 120

### *Числа*

- Чис 21: 9 — 417

### *Второзаконие*

- Втор 11: 25 — 118  
Втор 28: 26 — 223

### *Первая книга Царств*

- 1 Цар 2: 6-7 — 118

### *Вторая книга Царств*

- 2 Цар, гл. 11 — 108

### *Четвертая книга Царств*

- 4 Цар 2: 24 — 222

### *Первая книга Паралипоменон*

- 1 Пар 29: 15 — 117

### *Книга Иудифи*

- Иудифь 15: 2 — 118

### *Книга Иова*

- Иов 14: 2 — 111  
Иов 19: 14 — 119  
Иов 39: 27-29 — 265

### *Псалтирь*

- Пс 1: 3 — 127  
Пс 4: 2 — 184  
Пс 21: 19 — 148  
Пс 24: 4 — 119  
Пс 31: 2 — 116  
Пс 38: 13 — 117  
Пс 39: 3-4 — 410  
Пс 44: 10 — 185  
Пс 54: 6 — 118  
Пс 60: 3-4 — 410  
Пс 64: 6 — 117  
Пс 66: 2 — 184

Пс 77: 70 — 400

Пс 77: 71 — 224

Пс 90: 4 — 115

Пс 90: 11–12 — 112

Пс 102: 5 — 116

Пс 102: 9 — 111

Пс 102: 13 — 184

Пс 102: 15 — 111

Пс 117: 22 — 412, 418

Пс 118: 12 — 182, 183

Пс 118: 19 — 117

*Притчи Соломона*

Притч 8: 8 — 116

*Песнь песней Соломона*

Песнь 2: 14 — 126

Песнь 5: 2 — 126

Песнь 7: 8–9 — 127

*Книга пророка Исаии*

Ис 7: 14 — 130

Ис 11: 1 — 188, 255, 259

Ис 11:15 — 130, 132

Ис 34: 4 — 155

Ис 40: 6–7 — 111

Ис 40: 31 — 116

Ис 53: 6 сл., 11 сл. — 403

Ис 66: 12 — 188

*Книга пророка Иеремии*

Иер 9: 15 — 117

Иер 17: 8 — 127

Иер 18: 11 — 119

Иер 23:15 — 117

Иер 49: 16 — 265

Иер 49: 36 — 146

*Плач Иеремии*

Плач Иер 3: 15 — 117

Плач Иер 3: 19 — 117

*Книга пророка Иезекииля*

Иез 31: 1–18 — 258

Иез 31: 3 — 258

Иез, гл. 38–39 — 304

Иез 44: 2–3 — 150

*Книга пророка Даниила*

Дан 2: 34 — 415

Дан 4: 7–9 — 258

Дан 4: 17–19 — 258

Дан 4: 7–25 — 255

Дан 7: 2 — 146

*Книга пророка Осии*

Ос 6: 1–2 — 119

*Книга пророка Ионы*

Иона 2:1–3 — 107

Иона 2: 11 — 107

*Книга пророка Захарии*

Зах 6: 5 — 146

Зах 12: 10 — 403, 407

Зах 13: 1–6 — 403

Зах 13: 7 — 401, 403

*Книга пророка Малахии*

Мал 4: 2 — 182

*Вторая книга Маккавейская*

2 Мак 15: 23 — 118

*Третья книга Ездры*

3 Езд 15: 29–36 — 118

*Евангелие от Матфея*

Мф 1: 1–17 — 157

Мф 1: 18–25 — 130

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ БИБЛИИ

Мф 2: 1–12 — 106  
Мф: 2: 13, 19–20 — 120  
Мф 3: 15 — 115  
Мф 3: 16 — 126  
Мф 4: 5–6 — 112  
Мф 4: 8–9 — 409  
Мф 5: 14 — 198  
Мф 7: 15 — 223  
Мф 9:9 — 107  
Мф 10: 16 — 125  
Мф 10: 22 — 115  
Мф 11: 28–30 — 116  
Мф 12: 40 — 107  
Мф 13: 24–30, 36–43 — 123  
Мф 13: 31–32 — 259  
Мф 13: 38 — 123, 158  
Мф 16: 13–19 — 414  
Мф 16: 18 — 409  
Мф 18: 10 — 112  
Мф 18: 10–14 — 400  
Мф 19: 21 — 124  
Мф 19: 28 — 120  
Мф 21: 42–44 — 412  
Мф 22: 21 — 123  
Мф 24: 13 — 115  
Мф 25: 31 — 120  
Мф 26: 31 — 401  
Мф 26: 42 — 130  
Мф 26:48–49 — 106  
Мф 27: 58–60 — 176  
Мф 28: 18 — 113

*Евангелие от Марка*

Мк 1: 1–11 — 157  
Мк 2: 14 — 107  
Мк 8: 24 — 127  
Мк 10: 21 — 124  
Мк 12: 17 — 123  
Мк 13: 13 — 115  
Мк 14: 15 — 94

Мк 14: 36 — 130  
Мк 14: 44–45 — 106  
Мк 15: 24 — 148  
Мк 15: 46 — 176

*Евангелие от Луки*

Лк, гл. 1 — 157  
Лк 1: 13–17, 28–33, 38 — 130  
Лк 1: 38 — 133  
Лк 1: 80 — 119  
Лк 2: 1–20 — 157  
Лк 2: 21 — 130  
Лк 2: 34–35 — 404, 407  
Лк 2: 40 — 119  
Лк 4: 9–11 — 112  
Лк 5: 27 — 107  
Лк 7: 50 — 198  
Лк 8: 48 — 198  
Лк 15:11–32 — 106  
Лк 15: 13 — 124  
Лк 15: 30 — 124  
Лк 16: 19–31 — 163  
Лк 18: 22 — 124  
Лк 22: 12 — 94  
Лк 22: 42 — 130  
Лк 22:47–48 — 106  
Лк 23: 50–53 — 176  
Лк 23: 53 — 176  
Лк 24: 12 — 177

*Евангелие от Иоанна*

Ин 1: 1–3 — 160  
Ин 1: 1–17 — 182  
Ин 1: 5 — 124  
Ин 1: 6 — 161  
Ин 1: 9 — 159  
Ин 1: 10 — 161, 200  
Ин 2: 1–11 — 130, 133  
Ин 3: 3–7 — 121  
Ин 3: 14 — 417

- Ин 3: 18–21 — 158  
 Ин 4: 7–15 — 143  
 Ин 4: 35 — 143  
 Ин 8: 12 — 198, 200  
 Ин 9: 6–7 — 143  
 Ин 10: 9 — 149  
 Ин 10: 11–12 — 401  
 Ин 10: 11,14 — 400  
 Ин 11: 1–46 — 163, 173–175  
 Ин 11: 4 — 165, 173  
 Ин 11: 9–10 — 173  
 Ин 11: 11–14 — 174  
 Ин 11: 16 — 167  
 Ин 11: 17 — 174  
 Ин 11: 21–22 — 174  
 Ин 11: 25–27 — 174  
 Ин 11: 27 — 175  
 Ин 11: 39 — 167, 174  
 Ин 11: 43 — 168  
 Ин 11: 43–44 — 177  
 Ин 11: 44 — 175  
 Ин 11: 45 — 175  
 Ин 12: 31 — 198  
 Ин 12: 34 — 121  
 Ин 12: 35–36 — 158  
 Ин 13: 10–11 — 130, 131  
 Ин 12: 46 — 199  
 Ин 13: 34 — 143  
 Ин 14: 2 — 144  
 Ин 14: 17 — 200  
 Ин 14: 27 — 199  
 Ин 14: 28 — 120  
 Ин 14: 30 — 198  
 Ин 15: 12 — 143  
 Ин 15: 19 — 198  
 Ин 16: 20, 33 — 130, 132  
 Ин 16: 21 — 137, 198  
 Ин 17: 14 — 198  
 Ин 19: 23–24 — 148  
 Ин 19: 25–27 — 146  
 Ин 19: 34 — 403, 407  
 Ин 19: 37 — 403  
 Ин 19: 38–40 — 176  
 Ин 20: 3–8 — 177  
 Ин 21: 7–12 — 143  
 Ин 21: 16 — 400  
 Ин 21: 16–17 — 409  
 Ин 21: 20–23 — 112, 283  
 Ин 21: 22 — 145
- Деяния апостолов*
- Деян 4: 11 — 412  
 Деян 10: 9–16 — 128  
 Деян 20: 29 — 224
- Послание Иакова*
- Иак 1: 10 — 111
- Первое послание Петра*
- 1 Петр 1:24 — 111  
 1 Петр 2: 4–8 — 414, 415  
 1 Петр 2: 5 — 413  
 1 Петр 2: 7 — 412  
 1 Петр 2: 11 — 117
- Первое послание Иоанна*
- 1 Ин 2: 15–16 — 142, 198  
 1 Ин 3: 2 — 147  
 1 Ин, гл. 3–4 — 143  
 1 Ин 5: 19 — 142
- Послания апостола Павла*
- Послание к Римлянам*
- Рим 6: 1–11 — 136  
 Рим 8: 19 сл. — 387  
 Рим 8: 22 — 98  
 Рим 10: 12 — 122  
 Рим 16: 3–4 — 186

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ БИБЛИИ

*Первое послание к Коринфянам*

- 1 Кор 11:19 — 429  
1 Кор 15: 42-49 — 121, 159  
1 Кор 15: 45 — 137  
1 Кор 16: 19 — 186

*Второе послание к Коринфянам*

- 2 Кор 11: 3 — 140  
2 Кор 12: 2 — 156  
2 Кор 12: 7-10

*Послание к Галатам*

- Гал 3: 28 — 122

*Послание к Ефессянам*

- Еф 2: 2 — 198  
Еф 2: 19-22 — 412

*Послание к Филиппийцам*

- Филипп 2: 12 — 118  
Филипп 3: 8-11 — 136

*Послание к Колоссянам*

- Кол 3: 11 — 122

*Первое послание  
к Фессалоникийцам*

- 1 Фес 2:3 — 116  
1 Фес 4: 17 — 156

*Послание к Евреям*

- Евр 10: 22 — 130, 131  
Евр 11: 13-14 — 117  
Евр 13: 4 — 131  
Евр 13: 14 — 130

*Откровение св. Иоанна Богослова  
(Апокалипсис)*

- Откр 1: 7 — 403  
Откр 1: 10 — 144, 156  
Откр 1: 20 — 156  
Откр 2: 7 — 156  
Откр 2: 17 — 120, 411  
Откр 3: 4-5 — 155  
Откр 3: 6, 13, 22 — 156  
Откр 3: 21 — 120  
Откр 4: 2 — 156  
Откр 5: 1, 5 — 155  
Откр 5: 2, 9, 11-12 — 181  
Откр 6: 1 — 155  
Откр 6: 8 — 222  
Откр 7: 2-3 — 181  
Откр 7: 2-4 — 146  
Откр 8: 1 — 155  
Откр 9: 3, 7-11 — 153  
Откр 11: 15 — 154  
Откр 12: 15-16 — 387  
Откр 14: 4-5 — 131  
Откр 14: 5 — 116, 130  
Откр 14: 14 — 154  
Откр 16: 13-14 — 155  
Откр 18: 2 — 155  
Откр 19: 11-15 — 154  
Откр 20: 2 — 140  
Откр 20: 7-9 — 304  
Откр 21: 10 — 156  
Откр 21: 18-21 — 144  
Откр 22: 14 — 154

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Андрей Львович Топорков

ИСТОЧНИКИ  
« **ПОВЕСТИ О СВЕТОМИРЕ ЦАРЕВИЧЕ»**  
**ВЯЧ. ИВАНОВА:**  
**ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ**  
**КНИЖНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР**

Издательство «Индрик»

*На лицевой стороне обложки:*  
Чудо Георгия о змие. Последняя четверть XII в.  
Церковь святого Георгия, Старая Ладога.  
Фреска в диаконнике.

Оригинал-макет *С. Д. Боярская, А. С. Старчеус*  
Корректор *Т. И. Томашевская*

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»  
обращайтесь по тел.:  
**(495) 954-17-52**  
market@indrik.ru  
**www.indrik.ru**

**INDRIK** Publishers has the exceptional right to sell this book  
outside Russia and CIS countries.  
This book as well as other **INDRIK** publications  
may be ordered by  
www.indrik.ru

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) —  
95 3800 5  
Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.  
30,5 п. л. Тираж 800 экз.