

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ГРАНИ КУЛЬТУРЫ

УДК 82–13; 82–343.5; 75.046
ББК 82.3(2=Рус)

ОБ ИКОНОГРАФИЧНОСТИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ПЕРСОНАЖА В ФОЛЬКЛОРЕ: К ИСТОКАМ ЭПИЗОДА «СПАСЕНИЕ В ГОРАХ» В БОЛЬШОМ СТИХЕ О ЕГОРИИ ХРАБРОМ

ЛЮДМИЛА ВИТАЛЬЕВНА ФАДЕЕВА

(Государственный институт искусствознания Министерства культуры РФ:
Российская Федерация, 125000, г. Москва, Козицкий пер., д. 5)

***Аннотация.** В статье рассматривается проблема сходства в изображении христианского персонажа и происходящих с ним событий в духовном стихе и на иконе. В качестве объекта рассмотрения автор избирает эпизод «спасение в горах» большого стиха о Егории Храбром, присутствующий в компактной группе севернорусских вариантов, записанных в Поморье и на Пинеге. На первый план в статье выходит уже ставший традиционным для отечественной фольклористики вопрос о многомерности образа Георгия — Егория Храброго в русской культуре.*

Автор проверяет гипотезу А. В. Рыстенко о том, что истоки анализируемого эпизода следует искать в протоевангелии Иакова, и делает вывод, что благодаря использованию соответствующих глав протоевангелия и откликавшихся на них текстов и изображений севернорусская редакция стиха приходит к необычному соединению двух житийных легенд — о Предтече и Крестителе Иоанне и о великомученике Георгии. Такое соединение возможно благодаря особому типу мышления — символическому параллелизму, типичному для христианского искусства (и средневекового христианства в целом), согласно которому взаимосвязанные по своей сути события могли изображаться рядом и даже подменять друг друга. Таким образом, время появления на Русском Севере специфической разновидности стиха о Егории Храбром, включающей эпизод «спасение в горах», может быть соотнесено с распространением развивающей обозначенную тему иконографии (спасение в горах Елизаветы и младенца Иоанна). Специальное внимание уделено иконам «северных писем», в композиции которых присутствуют эпизоды, отсылавшиеся на соответствующие главы протоевангелия Иакова.

Ключевые слова: христианская иконография, апокрифические евангелия, паломническая литература, духовные стихи, христианский персонаж, символический параллелизм.

Роль иконы в создании фольклорного образа — одна из сложнейших и, возможно, поэтому довольно поверхностно решаемых исследователями проблем. Однако если какой персонаж и привлекал в этом плане пристальное внимание фольклористов, то это был Георгий Победоносец — Егорий Храбрый. Достаточ-

но вспомнить ставшую хрестоматийной статью В. Я. Проппа о Егории-змееборце, впервые после более чем полувекового перерыва поставившего вопрос о необходимости сопоставительного изучения древнерусской иконописи и древнерусского эпоса для их «надежного собственно исторического изучения» [Пропп 1973].

Среди недавних исследований, касающихся этой темы, назовем работу Т. В. Хлыбовой, посвященную как стихам о змеборчестве Егория (о Егории и царевне), так и стихам о его противоборстве неверному царю и мучениях, которые Егорий претерпевает по воле своего гонителя [Хлыбова 1994]. В контексте рассмотрения малого и большого стихов о Егории Храбром исследовательница неоднократно ставит вопрос об иконографических истоках их центрального образа¹. Выразительно рассмотрена ею полемика Ф. И. Бушлаева, А. И. Кирпичникова, А. Н. Веселовского, М. Н. Сперанского — с одной стороны, и А. В. Рыстенко и В. Я. Проппа — с другой, по поводу возможности объяснения «наружности Георгия в стихе как отражения... влияния живописи» [Рыстенко 1909, 280]. Если первые видели в облике «чада милого» впечатление от иконы, то последние высказывали обоснованные сомнения по этому поводу. Так, А. В. Рыстенко считал, что слагатели стиха вряд ли могли «увидеть такую богатую икону» [Там же], а В. Я. Пропп свидетельствовал, что «нет ни одной иконы, на которой Георгий изображался бы с золотыми руками и серебряными ногами. Такое изображение встречается только в сказках и духовных стихах» [Пропп 1973, 192]². И в этом смысле категоричность А. Н. Веселовского, утверждавшего, что «русское представление о Егории светлохрабром... очевидно, внушено иконописью» [Веселовский 1880, 150], представлялась ему по меньшей мере странной.

Так или иначе, проблема множественности источников фольклорного образа Егория Храброго и той особой роли, которую могли играть впечатления от его икон, по-прежнему существенна для фольклористики. Комментируя записи экспедиции братьев Б. М. и Ю. М. Соколовых по следам Рыбникова и Гильфердинга, В. А. Бахтина пишет: «Большой стих о Егории Храбром и малый стих о его мучениях складывались на основе книжных и фольклорных источников: переводные византийские легенды-жития Георгия, известные в трех редакциях

и повествующие о его истязаниях за веру, проложное житие, а также былины, народные представления и верования, связанные с Егорием — защитником домашнего скота, повелителем волков и змеев. Особого разговора заслуживает сопоставление сюжета о мучениях Егория в житийной литературе, духовных стихах, иконографии и литургике» [Неизданные материалы 2007, 423].

Ввиду обширности проблематики, да и самого материала предметом настоящей статьи стали источники лишь одного эпизода большого стиха, именуемого исследователями «спасение в горах» ([Хлыбова 1994, 115–118] и последующие работы). Этот эпизод присутствует в очень компактной группе записей некоторых северных вариантов большого стиха о Егории. Он обнаруживается в поморских записях А. В. Маркова и Б. А. Богословского: двух из Нижней Зимней Золотицы — от А. М. Крюковой и А. И. Васильевой, и трех с Терского берега Белого моря — от О. С. Вопиациной (с. Кузомень), С. И. Клешовой (с. Варзуга) и неизвестного исполнителя (с. Поной) [Марков 2002, № 24, 89, 195, 223, 238]. Однако, поскольку стихи, напетые в Нижней Зимней Золотице, восходят к традиции Терского берега: А. М. Крюкова, уроженка с. Чаваньга Кольского уезда, указала, что переняла «старину» у матери, а «в Золотице Егория поют за стих совершенно иначе» [Там же, 787 (коммент.)], А. И. Васильева же назвала источником своего стиха поморку Александру, родом из с. Пялица, на Терском берегу [Там же], — все варианты из собрания А. В. Маркова с эпизодом «спасение в горах» оказываются соотнесены с Терским берегом Белого моря. Еще одна запись большого стиха, включающего этот эпизод, была осуществлена А. Д. Григорьевым на Пинеге, в д. Матвера, от уроженки д. Усть-Ежуга О. А. Юдиной [Григорьев 2002, 296, 297]³.

Во всех шести записях в разной степени полноты реализуется специфическая для большого стиха о Егории Храбром версия развития сюжета (Т. В. Хлыбова рассматривает их как особую группу в рамках

¹ Результатом явилась специальная статья на интересующую нас тему [Хлыбова 2000].

² Речь идет о поэтической формуле «По колени ноги в чистом серебре, / По локоть руки в красном золоте», см., например: [Безсонов 1861, № 99, 100, 106, 110, 115; Романов 1891, № 6]. Об этой формуле в заговорах и других жанрах фольклора см.: [Топорков 2005, 241–243].

³ О репертуаре О. А. Юдиной в сопоставлении с репертуаром других пинежских сказителей см.: [Иванова 2012, 91–93].

севернорусской традиции). С учетом незначительных расхождений их сюжетная схема может быть передана так: у царя Федора Смолянского (пинеж. вар.: Федора — царя стольнокиевского) и царицы (по вар. у нее появляется имя — Омельфы Тимофеевны, Олёны) рождается чудесный сын — «могучь богатырь» по имени Егорий-свет Храбрый, о чем идет слава по всей земле. Узнав об этом, царишшо Грубиянишшо (вар.: Ондренишшо/Ондрянице, Кудреванко царь да Кудревановиць) совершает набег и убивает отца Егория. Мать уносит Егория в Пешер-горы (Пешор-горы; пёщоры/пешшоры, горы каменны), где они скрываются двенадцать лет. По просьбе подрастающего сына царица рассказывает ему о судьбе его батюшки. Егорий просит у матери благословения отомстить врагу. На пути он преодолевает заставы. Грубиянишшо после неудачной попытки склонить Егория к своей вере подвергает его жестоким мучениям и заключает «во глубок погрѣб». По Божьему изволению Егорий освобождается из своей глубокой могилы, расправляется с недругом, ищет сестер, купает их в Ёрдан-реки (в одном из вариантов) и возвращается с ними (или один) к матери.

Очевидно, что вторжение жестокого царя-иноверца, стремящегося захватить Егория, чтобы либо заставить его веровать в свою веру, либо убить, а также гибель отца и спасение матери и сына в «пёщорах, горах каменных» составляют вполне завершенное в смысловом отношении единство. Вот как представлено оно в старине, напетой А. М. Крюковой:

<...>

⁶На земли зародилсэ могучь богатырь
Да по имени Егорей-свет Храбрыя.

<...>

¹²И прошла ета вестоцька всё по всей
земли,
Шчо по всей прошла земли, по всей
Святоруською;
Шчо дошла ета вестоцька до неверного
царя,

¹⁵До неверного царишша всё
Грубиянишша.
Он царей-то, королей он всех повырубил,
Он ведь Божьи-ти церквы да вси на дым
спусьтил,
Он святы́-ти иконы всё на мосты
смосьтил,

Царя Фёдора Смолянского под мець
склонил

(Егорьева отца).

²⁰Шьто под мець склонил да он срубил-то
у ево да буйну голову,
Да цярицю, доць прекрасну он
изуродовать хотел

(мать Егорьеву).

Да цяриця, доць прекрасна-та всё хитра́-
мудра́ была,
Всё хитра́ была, мудра, да во Пешёр-горы
ушла,

Во Пешер-то горы ушла да горы камяны,

²⁵Да в собой-то унесла она цяда милого,

Цяда милого она, всё цяда любимого,
Шьчо того она Егорья-света Храброго...

[Марков 2002, 122, 123 (№ 24)].

Эпизод спасения в горах — своего рода кульминация начального фрагмента стиха. Однако, по замечанию В. А. Бахтиной, «...ни в былинах, ни тем более в житии Георгия этот мотив не встречается» [Неизданные материалы 2007, 422]. Так что же могло послужить сказителям «подсказкой» при создании этой версии большого стиха?

Впервые возможный источник эпизода «спасение в горах» осторожно (сопоставление было довольно неожиданным) назвал А. В. Рыстенко. Заметив, что «повиновение скалы или горы женщине... встречается в международном поэтическом обиходе», он упомянул, что в этом мотиве можно услышать отголосок протоевангелия Иакова, точнее, его рождественских глав [Рыстенко 1909, 285–286]. Вот как звучит соответствующий фрагмент апокрифа в списке из сборника XVI–XVII вв. Соловецкой библиотеки (№ 804, лл. 26–37):

Глава XXII. Тогда увидев Ирод, яко поруган бысть волхвы, разгневавсь, посла убийца и глагола им: избийте вся младенць суцаа в Вифлеоме от двою лету. Слышав Мариа, яко младенца избивают, убоявшись, взя отроча и повивши, скры и в яслех волоуях. И Елисавет же слышавши, яко Иоанна ищут, и взявши, бежаша в гору и глядаша места, где скрыти, и не бяше места тайна. Тогда въздохнувше Елисавет, глагола: горо, приими матерь с чядом. Небо можааше к тому Елисаветь възратитися. И абие расседесе гора, и приат я, и сияше има свет в горе, и Ангел Господень с нима храниа я.

Глава XXIII. Ирод же искааше Иоанна и посла слугы в олтарь Господень



Иоанн Предтеча — Ангел Пустыни, с житием. Первая половина XVI в. Инв. 258-држ Архангельского областного музея изобразительных искусств. 148,5 x 99 см

St. John the Forerunner — the Desert Angel, with his Hagiography. The 1st half of the 16th Century. Inv. 258-DRZh of the Archangel'sk Regional Museum of Fine Arts. 148,5 x 99 cm

к Захарью, глаголя: кде еси скрыл сына. Онже отвеща: аз есмь слуга Божии, сядя у церкви Господня, како уведо, где есть сын мой. И шедше слугы поведаше се Ироду. Посла же Ирод третие к Захарии, глаголя: рци, кде есть сын твой, не веси ли, яко кровь твоя в руку моею есть. И рече Захария: мученик буду Божии, аще прольешь кровь мою, дух мой примет

Владыка, а кровь прольете неповинну. Пред дверьми церкви Господня и противу свету убиен бысть Захария, и не ведяху сыны израилеви убиена суца [Порфирьев 1890, 147, 148]⁴.

М. Н. Сперанский, на наблюдения которого ссылался А. В. Рыстенко, отмечал популярность протоевангелия Иакова как в византийской, так и в славянской

⁴ Здесь и далее древнерусские и древнеславянские тексты переданы средствами современной гражданской графики.

и древнерусской письменной и народной традиции [Сперанский 1895, 64]. Что касается интересующего нас сюжета, он был известен псевдо-Евстафию Антиохийскому (Patrologia Graeca, t. XVIII, col. 776) — на сходство его описания соответствующего эпизода с протоевангелием указывал Н. В. Покровский [Покровский 2001, 243]. Использует этот сюжет и Никифор Каллист (Patrologia Graeca, t. CXLV, col. 676), «...который, впрочем, сглаживает в нем черты чудесного и лишь замечает, что во время избиения младенцев Иоанн спасся вместе с матерью в пещере, в горной стране» [Там же]⁵.

Греческое сказание о житии Пресвятой Богородицы, рассказывая о гневе Ирода, гибели Захарии и бегстве Елизаветы, также откликается на главы протоевангелия. Русский перевод одной из редакций этого памятника носит название «Епифания, иеромонаха обители Калистратовы, о житии и о воспитании и летного показания Пречистая и Преподобная Владычица наша Богородица и Приснодева Мария» и известен, в частности, по Торжественнику XVI в. Соловецкой библиотеки (№ 370 (1050), л. 343–361об.). О спасении младенца Иоанна переводное житие сообщает так:

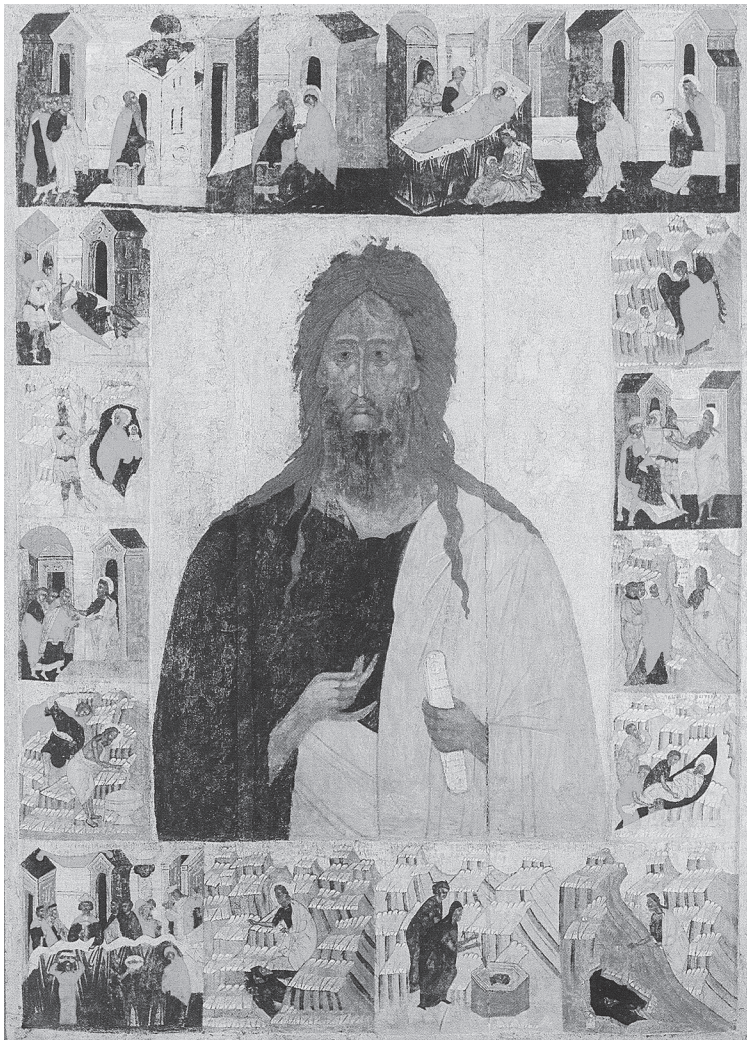
«...гневомъ велиимъ раждеся и сътвори детоубитие по двою лету. Посем же служащу Захарии, отцу Предтечеву, убиша и воини внутрь в церкви Иерусалимстеи. Елисаветъ же бяше во Вифлеоме тогда. Вземши Иоанна, бежа в пустыню. И скрисяшеся 40 днии в пещере. Иоанн убо тамо воспитася, пребываше в пустыни до дне явlenia своего ко Израилю» [Порфирьев 1890, 304].

Отклик славянских книжников на рождественские главы протоевангелия, повествующие о смерти пророка Захарии и спасении Елизаветы с младенцем Иоанном в горе, М. Н. Сперанский прослеживал

в писаниях Климента Охридского, в частности, в его «Похвальном слове Иоанну Крестителю» [Сперанский 1895, 160–161]. Ссылаясь на составленное А. Н. Поповым «Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова» (М., 1872), М. Н. Сперанский анализирует следующий фрагмент этого памятника (из сербского Торжественника XIV в.):

«И бысть дивно рождество ти, паче же възпитание. Ироду убо възбешьшусе на убийство господне и незлобывие младенце искалающу, непщевание бе о тебе, предтече, егда то есть христось, понеже по обетованию рожден бе. И пославь слугыи къ Захарии, рече, где есть сынъ твои, он же отвеща: азъ предстою службному олтареву вину и не веде, где есть сынъ мои. Елисаветъ бо слышавши, яко Ирод избываеъ младенце, възьмши отроче, искаше места на скръвение ему и не обретьши, припаде къ горе тугою одръжа, възведши очи свои на небо, пророчьское слово съврьши, печаль свою къ Богу примещуци, възупи къ горе гласомъ велиимъ, рекуци: гьро божия, приими отроче се съ матрию его. И раступисе гора, приеть я оба и паки ступисе. Искавже Ирод и не обрете ею. И посла въ святылице убыти Захарию, отца его, при степеных олтарныхь, и не обрете се тело его, кровь же обретоше съседшусе акы камень бывшу. И глас бысть от олгара глаголе, яко Захариа убиень бысть, и не потребитсе кровь его, дондеже прииде мъстникъ его. Гора же бе работающи плоды разльчними и крьму готовающи сему дивному предтечи, яко же лукаа евангелисть ясное указуе рече. И бе въ пустыняхъ до дне явlenia своего къ израилю. Така ти суть дивнаа чудеса сего предтече, таково страшно рождство и дивно неизреченно възпитание» [Описание... библиотеки Хлудова 1872, 392].

⁵ Естественно, христианская гимнография также ссылается на этот сюжет. Среди праздничных песнопений, посвященных событиям Рождества Христова и вспоминающих их во всей полноте — от торжества боговоплощения и прихода волхвов до гибели вифлеемских младенцев, — есть стихира, написанная Андреем Критским (поется в ряду стихир на «Господи, воззвах...», служба 29 декабря — святых четырнадцати тысяч младенцев, Христа ради избивенных Иродом в Вифлееме Иудейском). Вот как в ней отражен эпизод бегства Елизаветы с младенцем Иоанном: «Ирод пребеззаконный, видя звезду паче вся твари светлейшую, смущашеся, и млекопитаемья младенцы из объятий матерних восхищаше и Елисавет же, вземши Иоанна, камень моляше глаголющи: приими мать с чадом. Гора прият предтечу: ясли же храняху сокровище, его же звезда возвести, и волсви поклонися: Господи, слава тебе» [Минея 1799, 349об.] (курсив мой. — Л. Ф.). Уже здесь подчеркнут параллелизм образов горы, в которой укрыт младенец Иоанн, и вертепа (ясель) Христа. Об этом параллелизме в дальнейшем писали исследователи эпизода на материале духовного стиха о Егории Храбром (см.: [Хлыбова 1994, 118]).



Иоанн Предтеча, с житием. Первая половина XVI в. Инв. 2124-држ Архангельского областного музея изобразительных искусств. 122 x 85 см

St. John the Forerunner, with his Hagiography. The 1st half of the 16th Century. Inv. 2124- DRZh of the Archangel'sk Regional Museum of Fine Arts. 122 x 85 cm

Этот эпизод, с разной степенью подробности передаваемый книжниками, присутствует в многочисленных произведениях, связанных с почитанием Иоанна Предтечи, — апокрифических житиях, гомилиях, поучениях и словах на рождение Крестителя Христова (см. Великие Минеи Чети митрополита Макария под 24 июня)⁶. Популяризации легенды во многом способствовали чтения на праздник Иоанна Предтечи, которые включали краткое проложное житие-отрывок и от

двух до семи житийных сказаний, слов и поучений⁷. Однако упоминание о детстве Иоанна и его чудесном спасении не ограничивалось житийным контекстом. Не менее значимой оказалась прикрепленность сюжета к месту, т. е. связь легенды с посещаемыми паломниками святынями.

Паломнический контекст повествования о гибели пророка Захарии и спасении Елизаветы и младенца Иоанна в горах помогает восстановить «Хождение игумена Даниила». Древнерусский книжник, по мнению

⁶ Подробнее об этом см.: [Творогов 1987].

⁷ Об этом см.: [Устинова 2010, 572–573].

М. Н. Сперанского, пользовался двумя основными источниками для воссоздания излюбленных сюжетов: «...одни (каковы о рождестве Христове, о Елизавете, матери Предтечи), слышанные им, воспроизведены им позднее (вероятно, когда он обрабатывал свои воспоминания) по славянским переводам, содержащим эти легенды (например, по первоевангелию); другие... записаны им на основании слышанных им на местах рассказов» [Сперанский 2002, 223]. Повествуя «о горе, идеже бежа Елисаветъ с Предтечею», игумен Даниил вновь обращается к уже знакомому нам сюжету и подробно передает эпизод, когда гонимая мать просит гору укрыть ее вместе с сыном.

«А оттуда есть полъверсты чрес дебрь горы, в нюже гору прибеже Иелисаветъ и рече: “Горо, прими матеръ с чадом!” И абие разступися гора и прият ю. Слуги же Иродовы, иже гна вслед ея, пришедшие до места того, не обретоша ничтоже и возвратишася томлены. И есть место то знати на камени том и до нынешняго дне. И есть над местом тем ныне создана церквица мала; исподи под церквицею тою пещерка мала, и церквица другая пред пещеркою тою приздана. Ис тоя пещеры исходить вода добра зело, и ту воду пила святаа Иелисаветъ, съ Иоанном ту сущи, в горе той; ту бо есть была до умертвия Иродова, аггель бо ю набдяше в горе той. И есть же гора та велика велми и лесъ по ней есть мног, и около ея дебри суть многи. И есть на запад от Иерусалима; имя месту тому — Орини» [БЛДР 1997, 80].

Как отмечал А. В. Рыстенко, вслед за «Хождением игумена Даниила» и другие русские паломники, составившие свои описания уже в XV–XVII вв., стали указывать на камень/гору/пещеру, где укрылась Елизавета с младенцем Иоанном [Рыстенко 1909, 286]. К этому времени книжных источников знания легенды становилось всё больше, а потому неслучайно к эпизоду чудесного спасения в горах отсылают и иеродиакон Зосима, и Трифон Коробейников, и иеродиакон Иона⁸. Обратим внимание на тот факт, что в «Страннике

диакона Зосимы» святыни, напоминающие о страданиях святого мученика Георгия, названы рядом со святынями, напоминающими о детстве Иоанна Предтечи.

«И оттоле поидох к Диоклитианове палате, иде же Святага великаго мученика Георгия Диоклитиан мучил и с горы спущал на острия железа. Палата Диоклитянова велика добре, с город невеликой; ныне на том месте церковь Святый Георгий, и есть во церкви той цепь железна, в чем мучили его, велика, в стену вделана; сею цепью болящи знаменуются и исцеление приемлют. И оттуду поидох в дом Захарьин, лезохом в подгорье: есть бо в том месте рождество Ивана Предтечи. <...> И оттуду поидох к камени, иде же Елисавет скрыся со младенцем от Иродовых слуг...» [Сахаров 1849, 66].

И все же связывать проникновение в духовный стих эпизода «спасение в горах» с последовательностью святых мест, поименованных в путешествии иеродиакона Зосимы, вряд ли было бы правильным. Паломнические описания пользовались большой любовью читателей, из-за чего нередко попадали в домашние библиотеки⁹, и если иметь в виду склонность жителей Русского Севера, особенно поморов, к грамоте и книжному слову, то поиск в этом направлении вполне уместен. Однако пока нам доподлинно неизвестно, было ли это произведение в библиотеках поморских крестьян и могло ли оно оставить след в композиции большого стиха о Егории Храбром¹⁰.

Отметим лишь, что взаимосвязь интересующего нас эпизода стиха с книжной легендой о детстве Иоанна Крестителя и его спасении от гнева Ирода не вызывает сомнения, поскольку налицо буквальное воспроизведение некоторых элементов повествовательной схемы соответствующих глав протоевангелия Иакова и откликающихся на него памятников, как переводных, так и возникших на русской почве. Достаточно сопоставить формулу, в которую у А. М. Крюковой выливается мольба царицы к горе:

⁸ См., например: [Сахаров 1849, 66, 145, 168].

⁹ В частности, И. П. Сахаров публиковал «Странник диакона Зосимы» по сборнику XVII в. из библиотеки крестьянина Н. П. Тешилова.

¹⁰ А. В. Рыстенко удалось найти сведения о том, что список Трифона Коробейникова находился в «барсовской рукописи» олончан Каменевых, но это единственное указание такого рода (см.: [Рыстенко 1909, 286, примеч. 2]).



Рождество Христово. Вторая половина XVI в. Из Благовещенского собора г. Сольвычегодска. Инв. 819-држ Архангельского областного музея изобразительных искусств. Дерево, левкас, темпера. 100 x 79 см

The Nativity of Jesus Christ. The 2nd half of the 16th Century. From Blagoveshchenskiy <the Annunciation> of Sol'vychevodsk the Town. Inv. 819-DRZh of the Archangel'sk Regional Museum of Fine Arts. Wood, gesso, tempera. 100 x 79 cm

Как приходит царица гору камянную:
«Уж ты горб, ты гора, ты гора камянная!»

³⁰Называет царица да гору матушкой,
Называет царица да сльзно плацёт же:
«Ты прими, прими, гора, ты гора камянная,
Ты не дль-ради миня, ты дль-ради цяда моего,
Для того ли для Егорья ты
света-Храбраво».

³⁵Розьдвигблась Пешшера, всё гора
камянная,

Принимала царицу, всё доць прекрасную.
Как не мог найти царишшо всё

Грубиянишшо
[Марков 2002, 123 (№ 24)], —

с аналогичными формулами книжных текстов: «Горо, прими мать с чядом» (протоевангелие Иакова и «Хождение

игумена Даниила»), «Горо, прими отроча и мать» («Путешествие иеродиакона Ионы по святым местам»), «Гьро божия, прими отроче се съ матрию его» («Похвальное слово Иоанну Крестителю» Климента Охридского). Правда, подчеркнем: этой формулы-просьбы мы не встретим больше ни у кого из сказителей. Они ограничатся лишь указанием на то, что:

¹⁵Благоверна царица хитра-мудра была.

...Уходила в пёсоры, горы каменны,
Уносила своёго цяда милого,
Цяда милого, цяда любимого.

Що и кормила и поила до пети годов,

²⁰От пети лет до двенадцати.

[Марков 2002, 578 (№ 195)].

Также, впрочем, поступали и многие книжники (см., к примеру, «Путешествие московских купцов Трифона Коробейникова и Юрия Грекова по святым местам» и «Странник диакона Зосимы»).

У А. М. Крюковой спасение матери и сына однозначно трактуется как чудо, ибо в ответ на слова царицы «пешшера, гора камянная» расступается. Другие же сказители представляют это бегство без детализации и как следствие вполне реалистично, т.е. как уход в необитаемое и труднодоступное пространство, — см. приведенный выше фрагмент стиха, записанный Б. А. Богословским от О. С. Вопиящиной. Однако, как уже было сказано, такой взгляд на спасение Елизаветы и Иоанна демонстрировали и христианские писатели.

Запись, сделанная от А. М. Крюковой, в принципе изобилует подробностями и демонстрирует более тщательную проработку начального фрагмента стиха. Возможно, это явилось результатом хорошей осведомленности исполнительницы в книжных текстах: как известно, не будучи грамотной, она получила впечатление от книг с помощью членов семьи¹¹.

Наряду с источниками книжными, нельзя не отметить и источники изобразительные, не менее авторитетные в глазах исполнителей духовных стихов, но оставляющие им больше свободы в словесном оформлении избранной темы. Насколько вероятно зависимость поморских сказителей от того, что они могли видеть на иконах?

Исследователи древнерусского книжности и искусства вслед за Ф. И. Буслаевым ставили вопрос о взаимосвязи устного предания (христианской легенды), ее книжного воплощения и иконописи. «Наличие иконописного изображения вызывало к ознакомлению или поддерживало, популяризировало легенду, лежащую в основе изображения... — писал М. Н. Сперанский. — Памятники искусства в местах общественных (какова церковь) служили довольно деятельно в деле проведения христианской легенды. Эти изображения бросались, несомненно, в глаза всем молящимся, будили их любопытство, и они

с удовольствием выслушивали рассказы, объясняющие видимое ими изображение... Этим же объясняется, почему легенды в таком большом количестве вошли и в духовные стихи: они отразили не только каноническую легенду, церковную легенду, вошедшую в церковное песнопение, а также и церковную фреску, живопись, являясь, таким образом, народным, популярным средоточием влияния книжной легенды, устной и искусства». И здесь же, заметим, исследователь ссылаясь на «элементы иконографии» в стихах о Егории Храбром [Сперанский 2002, 223–224].

Однако, прежде чем говорить о конкретных путях взаимодействия иконы и большого стиха о Егории Храбром, подчеркнем: такая постановка вопроса в значительной степени обусловлена тем, что севернорусская редакция стиха демонстрирует необычный пример соединения двух житийных легенд — о Предтече и Крестителе Иоанне и великомученике Георгии. Не является ли эта контаминация следствием чисто внешнего прочтения сюжета, повлекшего за собой его универсализацию? И не подсказал ли изобразительный канон удобную формулу, в которую сказители могли включать не только запечатленных на иконе святых, но и персонажей, самим характером своей житийной легенды предназначенных для такого рода испытаний?

Сюжет о спасении в горах Елизаветы и младенца Иоанна, как и неразрывно связанный с ним сюжет о смерти пророка Захарии, согласно версии легенды, убитого именно за то, что не выдал место, где мать укрыла сына, являет собою один из выразительных примеров изображения гонений и мученичества первых христиан. Возникший в контексте Евангелия детства, он и мучениками представляет младенцев, погибающих за (= вместо) младенца Христа. «Овии мечем посекаеми, овии же о камень и стену разбиваеми, овии о землю ударяеми и ногами попираеми, инии руками удавляеми, в друзии растерзаеми и раздираеми, инии прободаеми, и инии полма пресецаеми<...> матерем плачущим, власы терзающим, одежды на

¹¹ Вот как характеризует ее сказительскую манеру Ю. А. Новиков: «Многие ее тексты напоминают мозаику: в них использованы оригинальные детали и подробности, нестандартные имена собственные, известные по единичным записям XVIII–XIX в., сделанным в разных районах России от разных исполнителей. Для эпической традиции Поморья они не характерны, а порой и вообще уникальны, поэтому устные их источники практически исключены» [Новиков 2000, 22].

себе и плоть свою издирающим» — так передает этот кровавый эпизод минея¹². По наблюдению Н. В. Покровского, «...эти описания... обнимают сполна всю совокупность элементов избиения в вещественных памятниках», но, что еще более важно, «...отсюда... следует объяснить и сходство с избиением младенцев некоторых сцен из истории христианского мученичества» [Покровский 2001, 243]. Таким образом, этот первый в контексте евангельской истории эпизод мученичества и в книжной, и в иконографической традиции выступает одним из эталонов изображения жестокости неверных воинов и страданий праведников за веру.

Идет за этим образцом и устная традиция. Задача воссоздания большим стихом картин детства великомученика Георгия «притянула» к сюжету о его мучениях, откликающемуся на житие, эпизод гонений на праведного младенца. Он оказался факультативным в стихе, но логике его вовсе не противоречил. Гибкость же самого сюжетного эпизода, его способность «встроиться» в структуру повествования, восходящего к другому первоисточнику, возможно, была выработана именно иконографическим каноном. Ведь согласно традиции, иконописцы включали бегство Елизаветы с младенцем Иоанном, преследуемых воином, который уже изготовил копьё, чтобы пронзить мать и сына, сразу в два иконографических цикла — рождественский и житийный. Мученическая кончина Захарии представляла при этом продолжение композиции, но на иконе Рождества Христова ее могло и не быть. В составе же детского цикла внутри жития Иоанна Предтечи она составляла обязательную пару к первому эпизоду и присутствовала как отдельное клеймо. Таким образом, этот эпизод можно было

увидеть как на сложных «повествовательных» иконах Рождества Христова, расцвет которых в древнерусской иконописи приходится на XVI–XVII вв. [Покровский 2001, 178, 242], так и в клеймах икон Иоанна Предтечи в деяниях и чудесах — того же периода [Бродовая 2004].

Однако сюжет мученичества праведного младенца за веру ярко заявляет о себе и в более ранний период — как в византийском, так и в восходящих к нему греческом, южнославянском и древнерусском искусстве. Сошлемся лишь на некоторые изображения Елизаветы и Иоанна, спасающихся от преследования в горе: в Константинополе — в мозаиках внешнего притвора кафоликона монастыря Хора (Кахрие-джами, 1316–1321)¹³, на Афоне — в стенописях соборов Лаврского, Иверского (на южном своде), Кутлумушского, Каракальского (южная сторона) и Филофеевского монастырей [Покровский 2001, 241], где в полном соответствии с греческим подлинником «...Елисавета держит на руках своих младенца Предтечу, ее преследует воин с обнаженным мечом; но перед нею разверзлась скала, чтобы принять ее в свою расщелину» [Ерминия 1868, 93]¹⁴. В древнем Новгороде бегство Елизаветы с сыном присутствовало во фресках жертвенника Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря в житийном цикле Иоанна Предтечи (ок. 1140 г.)¹⁵.

Однако для Русского Севера с его по преимуществу деревянными храмами более значимыми были иконы, создаваемые приезжими мастерами, ориентирующимися на новгородскую или московскую школу, а также местными иконописцами. Из поморских церквей происходят, в частности, две сохранившиеся до наших дней иконы первой половины XVI в. «Иоанн Предтеча — Ангел Пустыни, с житием»

¹² Четьи минеи. 29 декабря. По изд. 1837 г. Л. 183об. Цит. по: [Покровский 2001, 243].

¹³ Вот как описывает их Н. П. Кондаков: «...Иконописная композиция заменена здесь грубо, но полною драматизма иллюстрацией: мы видим сперва царя Ирода в золотой короне с лучами, отдающего приказания своим воинам; справа в толпе видны дикие схватки, бросается в глаза замечательная фигура матери, плачущей над ребенком, а далее открывается уже настоящая бойня, за холмом видна чудом укрывшаяся Елисавета с младенцем Иоанном, повторенная потом в особой сцене» [Кондаков 2006, 195 (курсив мой. — Л. Ф.)].

¹⁴ Так предписывается писать эту сцену в рождественском цикле. А вот тот же эпизод, но уже в цикле «чудес Предтечи»: «Рисуются горы. Тут Елисавета, держа на руках младенца Иоанна и озираясь назад, вбегает в расщелину скалы и скрывается в ней от преследующего ее воина» [Ерминия 1868, 192].

¹⁵ Подробнее о поморских и новгородских фресковых циклах жития Иоанна Предтечи XII в. см.: [Бродовая 2004, 7].

(на ее поморское происхождение указывают О.Н. Вешнякова и Т.М. Кольцова [Северные письма 1999, 6, 44]) и «Иоанн Предтеча, с житием» из Троицкой церкви села Ненокса [Там же, 55] (илл. 1, 2). Надписи на клеймах первой, правда поздние, хорошо читаются. Шестое клеймо — убийство пророка Захарии — имеет ошибочное надписание «ЗАКЛАННИЕ С(ВЯ)ТАГ(О)/С(ВЯ)ТАГО ИОАНА/ПРЕД(ТЕ)ЧА», а седьмое — «УБ(Е)ЖАНИЕ В ГОРУ ЕЛИСАВЕТЕ СО ИОАННОМЪ/ПРЕДТЕЧЕМЪ»¹⁶. Был хорошо известен на Русском Севере и подробный вариант иконографии Рождества Христова. Неслучайно, характеризуя манеру севернорусских иконописцев, исследователи отмечают их «любовь к сюжетным подробностям», когда икона «представляет не столько иллюстрацию собственно “Рождества Христова”, сколько пространный рассказ о евангельских эпизодах, предшествующих этому событию или последующих за ним» [Реформатская 1968, 39] (илл. 3).

Впечатление от изображения на иконе, выразившееся в поэтической формуле, хорошо ощущается в описании расправы безбожного царя над царем русским, отцом Егория Храброго. У А.М. Крюковой в рассказе царицы сыну (т.е. при повторном изложении событий) эта формула звучит так: «Царя Фёдора Смоленского, всё твоё батюшка, / Он под мець ево склонил, ссек у ево буйну голову» [Марков 2002, 123 (№ 24)]. Более лаконично выглядит она в пинежском варианте, у О.А. Юдиной: «Ишша Фёдора-царя да он под мець склонил» [Григорьев 2002, 296, 297 (№ 93)]. Заметим, что в словах «под меч склонил» запечатлена изобразительная схема, традиционная для эпизода казни в житийных иконографических циклах мучеников. Святого (или святую) обычно писали покорно склонившим голову под занесенным мечом палача (см., к примеру, клейма «Укрепление царицы Александры в вере Христовой и усекновение главы ея»

и «Предсмертное моление Георгия и усекновение его главы» иконы «Чудо Георгия о змие, с житием» второй половины XVI в. [Северные письма 1999, 24, 60]). В этом плане примечательна упомянутая нами ошибка иконописца, делавшего надписи на иконе «Иоанн Предтеча — Ангел Пустыни, с житием». Ведь воин, занесшего меч над головой мученика, он видел в этом цикле в двух эпизодах — убийство пророка Захарии и усекновение главы Иоанна Предтечи (клейма шестое и семнадцатое соответственно)¹⁷.

Следовательно, приходится возразить Л.А. Астафьевой, утверждавшей, что строки:

Он князей, бояр всех повырубил,
Благоверна царя Фёдора под мець склонил,
Благоверную царицу изуродовать
хотел... —

представляют собою «межжанровое перенесение», в котором мотив угрозы вражеского царя «притянул» в духовный стих эпическое описание [Астафьева 1998, 31]¹⁸. «Подновление смысла типизированных описаний» происходит здесь и благодаря смысловой опоре на православную икону, что актуально для духовного стиха.

Описание бегства царицы, особенно у тех сказителей, которые не стремятся детализировать эпическое повествование, также можно рассматривать как воссоздание соответствующей изобразительной схемы. Ведь всё, что видит на иконе молящийся, — это изображение Елизаветы с младенцем внутри горы (= в пещере). Мать и сын уже недоступны удару копья подобрывшегося совсем близко к горе воина, они надежно укрыты от опасности. Даже у А.М. Крюковой, замедляющей и расширяющей этот эпизод за счет включения мольбы царицы к горе, основу рассказа составляет всё то же изображение: «Я хитра очунь, мудра

¹⁶ См. комментарий в каталоге [Иконы Русского Севера 2007, 190–194 (№ 39)].

¹⁷ Хотя смерть пророка Захарии между храмом и алтарем все-таки имела свои специфические особенности изображения. По греческому подлиннику, где интересующий нас эпизод описан в цикле страданий мучеников: «В храме под сению водружена трапеза; пред нею св. Захария, старец с длинною бородою, в священнической еврейской одежде, стоит, подняв к небу глаза и руки; а воин, держа его за волосы, что на темени головы, мечом пронзает выю его» [Ерминия 1868, 207].

¹⁸ Фрагмент стиха в статье Л.А. Астафьевой (см.: [Марков 2002, 577 (№ 195)]).

была, хитромудрая; / Во Пешер-гору ушла я, всё горы камянную; / Я в собой-то унесла тебя, цяда милого» [Марков 2002, 123 (№ 24)]. Сравним с пинежским вариантом О. А. Юдиной:

...Ишше мати Олёна да благоверная
царица
Она ушла с Егорьём до во пешшоры гор,
²⁵Унесла Егорья да света храброго
И жила с Егорьём во пешшорах-горах,
Она рустила его двенатцет лет.
[Пригорьев 2002, 296–297 (№ 93)].

Таким образом, два «житийных клейма» словесной иконы Егория (у некоторых сказителей еще и повторенных из-за включения рассказа царицы подростовому сыну) подготавливают центральную часть стиха — рассказ о «похождении» святого воина, его мучениях, победе над неверным царем, освобождении и устроении Русской земли.

Включение в круг источников большого стиха о Егории Храбром иконографии, основанной на главах протоевангелия Иакова и восходящих к нему произведениях христианской книжности, позволяет с еще большими основаниями поставить вопрос о многомерности его центрального образа [Соколов 1995]. Ведь в Егории/Георгии, каким представляет его духовный стих, соединяется несколько исторических и религиозных пластов. Один, несущий в себе идею национальной героики, связан с противостоянием русского воина — светозарного богатыря — игу неверных во время монголо-татарского нашествия (отсюда перекличка с трагическими преданиями о рязанском князе Феодоре Юрьевиче и его жене Евпраксии, о черниговском князе Михаиле и его боярине Феодоре, замученных в Орде [Рыстенко 1909, 281, 282, 342]). Другой, напоминающий о духовном подвиге первых христиан, указывает собственно на великомученика из Каппадокии, мужество и стойкость которого перед жестокостью языческого императора Диоклетиана породили легенду о его неуязвимости бесчисленным физическим мучениям, придуманным его

палачом и гонителем. Третий, глубинный пласт, напоминающий об избитии вифлеемских младенцев властолюбивым и жестокосердным Иродом, позволяет осмыслить претерпеваемые героем испытания в контексте евангельской истории, отсылает к первоначалам земного пути Христа. Ассоциативные связи этих смысловых пластов для христианского сознания очевидны, как очевидна и их символическая ретроспектива.

В этой связи нельзя не вспомнить мысль Ф. И. Буслаева о *символическом параллелизме* как особом способе художественного представления в средневековом искусстве [Буслаев 1861, 209]. Одним из его проявлений было умение видеть событийные параллели в истории христианства, прежде всего в Ветхом и Новом Завете. По сути, речь идет об особом типе мышления, для которого любое событие в своем промыслительном значении есть результат и логическое продолжение некоего «первособытия» Священной истории, либо выступающего в качестве прообразования (= пророчества), либо вызывающего к повторению в будущем (жертвенный подвиг святого, воскресение из мертвых и др.). В качестве примера Ф. И. Буслаев ссылался на принцип работы древнерусского изографа, иллюминировавшего Псалтыри и объяснявшего пророческие слова псалмопевца через изображение на полях книги отвечающих им евангельских событий, а также типов мучеников и святых, некоторых церковных праздников [Там же].

Уподобление русского святого богатыря, каким предстает Егорий в большом стихе, великомученику Георгию и крестителю Иоанну сделано в этой логике¹⁹. Именно такой герой должен вступить в противоборство с новым Иродом — неверным царем, который «Божьи-ти церквы вси огнём сожог, / ...святые-ти образа да он в мосты вси склал» [Марков 2002, 123 (№ 24)].

* * *

Здесь представлен лишь частный случай взаимодействия слова и изображения в фольклоре. Глубокое и последовательное

¹⁹ Б. М. Соколов также настаивал на возможности символического и аллегорического элемента в эпических духовных стихах и былинах, находившихся под влиянием книжной религиозной литературы, ссылаясь в этой связи на идеи Ф. И. Буслаева [Соколов 1995, 75].

изучение данной проблемы приоткрывает новые перспективы в источниковедении большого стиха о Егории Храбром, способные значительно продвинуть вперед решение вопроса об иконографичности репрезентации образа святого Егория/Георгия, неоднократно поднимавшегося в истории фольклористики. Однако это не единственное открытие, которое можно сделать на этом пути.

Предложенный ракурс рассмотрения эпизода «спасение в горах», харак-

теризующего лишь небольшую группу севернорусских записей большого стиха о Егории Храбром, подводит к мысли о том, что время появления этой разновидности стиха на Русском Севере может быть поставлено в прямую связь с распространением здесь соответствующей иконографии. Следовательно, особое внимание следует обратить на иконы «северных писем», в композиции которых присутствовали эпизоды, отзывавшиеся на соответствующие главы протоевангелия Иакова.

Литература

Астафьева 1998 — *Астафьева Л. А.* Записи А. В. Маркова на Терском берегу Белого моря // *Фольклор Севера: Региональная специфика и динамика развития жанров: Исследования и тексты.* Архангельск, 1998. С. 26–38.

Безсонов 1861 — *Калеки перехоже:* Сб. ст. и исследование П. А. Безсонова. М., 1861. Вып. 2.

БЛДР 1997 — *Хождение игумена Даниила* / Подгот. текста, пер. и коммент. Г. М. Прохорова // *Библиотека литературы Древней Руси.* СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 26–117, 584–599.

Бродовая 2004 — *Бродовая Ю. В.* Цикл жития св. Иоанна Крестителя в древнерусском искусстве XVI — первой половины XVII веков (предварительные наблюдения) // *Аспирантский сб. / ГИИ.* Вып. 2. М., 2004. С. 3–30.

Буслаев 1861 — *Буслаев Ф. И.* Византийская и древнерусская символика по рукописям от XV до конца XVI в. // *Исторические очерки русской народной словесности и искусства.* Сочинения Ф. И. Буслаева. СПб., 1861. Т. II. С. 199–215.

Веселовский 1880 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов: II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде // *Сб. отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук.* СПб., 1880. Т. XXI. № 2.

Григорьев 2002 — *Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа:* В 3 т. / Под ред. А. А. Горелова. СПб., 2002. Т. 1.

Ерминия 1868 — *Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, сост. иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфом, 1701–1733 гг.* / Пер. еп. Порфирия (Успенского). Киев, 1868.

Иванова 2012 — *Иванова Т. Г.* Былины на Пинеге: IV. Пинежская былинная традиция // *Былины Пинег.* Т. 7. СПб.; М., 2012. С. 69–108. (Свод русского фольклора: Былины. В 25 т.).

Иконы Русского Севера 2007 — *Иконы Русского Севера: Шедевры древнерусской живо-*

писи Архангельского музея изобразительных искусств: В 2 т. / Авт.-сост. О. Н. Вешнякова при участии Т. М. Кольцовой, Л. В. Нерсисяна, А. С. Преображенского. М., 2007. Т. 1.

Кондаков 2006 — *Кондаков Н. П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. М., 2006.

Марков 2002 — *Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова* / Отв. ред. Т. Г. Иванова; подгот. изд. С. Н. Азбелева, Ю. И. Марченко. СПб., 2002.

Миняя 1799 — *Миняя* [служебная], декабрь. М., 1799.

Неизданные материалы 2007 — *Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых: 1927–1928: по следам Рыбникова и Гильфердинга:* В 2 т. / Вступ. ст., подгот. текстов, науч. коммент. и справ. аппарата В. А. Бахтиной. Т. 1: Эпическая поэзия. М., 2007.

Новиков 2000 — *Новиков Ю. А.* Книга в семье сказителей Крюковых // *Народная культура Русского Севера. Живая традиция: Матер. респ. школы-семинара (10–13 ноября 1998 г.).* Вып. 2. Архангельск, 2000. С. 20–30.

Описание... библиотеки Хлудова 1872 — *Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова.* М., 1872.

Покровский 2001 — *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. М., 2001.

Порфирьев 1890 — *Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки И. Я. Порфирьева* // *Сб. отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук.* СПб., 1890. Т. LII. № 4.

Пропп 1973 — *Пропп В. Я.* Змееборство Георгия в свете фольклора // *Фольклор и этнография Русского Севера.* Л., 1973. С. 190–208.

Реформатская 1968 — *Реформатская М. А.* Северные письма. М., 1968.

Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891.

Рыстенко 1909 — *Рыстенко А. В.* Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературе. Одесса, 1909.

Сахаров 1849 — Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Т. 2. Кн. 7: Путешествия русских людей. СПб., 1849.

Северные письма 1999 — Северные письма. Собрание Архангельского музея изобразительных искусств: Каталог / Авт.-сост. О. Н. Вешнякова и Т. М. Кольцова. Архангельск, 1999.

Соколов 1995 — Соколов Б. М. Большой стихо Егории Храбром: Исследование и матер. / Подгот. текста, вступ. ст., коммент. В. А. Бахтиной. М., 1995. С. 33–121.

Сперанский 1895 — Сперанский М. Н. Славянские апокрифические Евангелия // Труды Восьмого археологического съезда в Москве 1890 г. / Под ред. графини П. С. Уваровой и М. Н. Сперанского. Т. II. М., 1895. С. 38–172.

Сперанский 2002 — Сперанский М. Н. [Переводная литература:] Легенда и апокриф // Сперанский М. Н. История древней русской литературы. СПб., 2002. С. 197–224.

Творогов 1987 — Творогов О. В. Сказания об Иоанне Предтече (Крестителе) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 418–421.

Топорков 2005 — Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.

Устинова 2010 — Устинова Ю. В. Иоанн Предтеча: Иконография. Иконография праздников // Православная энциклопедия. Т. 24. М., 2010. С. 561–574.

Хлыбова 1994 — Хлыбова Т. В. Стихи о святом Георгии-Егории (семантика, структура, тематическая детализация) и некоторые вопросы истории «текста»: Дис. ... канд. филол. наук / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 1994.

Хлыбова 2000 — Хлыбова Т. В. Святой Георгий на иконе и в духовном стихе // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 27–35.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Кандидат филологических наук, заведующий сектором фольклора и народного искусства Государственного института искусствознания Министерства культуры Российской Федерации: Российская Федерация, 125000, г. Москва, Козицкий пер., д. 5; тел.: + 7 (495) 694-03-71; e-mail: volfs@list.ru

ABOUT SIMILARITY OF THE CHRISTIAN PERSONAGE FOLKLORE REPRESENTATION TO IKONS: TO THE SOURCES OF “SALVATION IN MOUNTAINS” — THE EPISODE OF THE BIG VERSE ABOUT EGORIY THE BRAVE

LYUDMILA FADEEVA

(State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation:
5, Kozitskiy side-str., Moscow, 125009, Russian Federation)

Summary. *The article deals with a problem of similarity of the representation of Christian personage and events happening to him/her in spiritual verses and those depicted in icons. The author has chosen “Salvation in mountains” — the episode from the big verse about Egoriy the Brave as research object. The episode appears in the consolidated group of variants obtained from the Russian North, which have been recorded in Pomorye and along the Pinega River. A question of the multifaceted image of George — Egoriy the Brave in the Russian culture is discussed.*

The author examines A. V. Rystenko’s hypothesis, who has supposed to search sources of the salvation episode from the apocryfal Protevangelium of Jacobi (Infancy Gospel of James). After analysis of its chapters and fragments of resounding texts and icons, the author concludes that usage of the corresponding plot (episode) in the Northern Russian version of the Big Verse about Egoriy the Brave results in unusual connection of two legends — about St. John the Forerunner and the Baptist and George the great martyr. Such a connection was possible because of “symbolical parallelism” — a specific type of thinking which was typical for Christian art. Events, that were interconnected in their essence, could be represented side by side and even substitute each other. Therefore the time of appearance of the specific kind of a verse about Egoriy the Brave,

including “Salvation in mountains” — the episode, in the Russian North can be correlated with expansion of iconography, dealing with the plot of salvation of Elizabeth and her baby John in mountains). Special attention is paid to icons of “northern paintings” with episodes based on the corresponding chapters of the Protevangelium of Jacobi.

Key words: Christian iconography, apocryphal gospels, pilgrim literature, spiritual verses, Christian personage, symbolical parallelism.

References

Apokrificheskie skazaniya o novozavetnykh litsakh i sobytiyakh po rukopisyam Solovetskoy biblioteki I. Ya. Porfir'eva (1890) [Apocryphal Legends about the New Testament's Personages and Events according to Manuscripts of the Solovki library, collected and commented by I. Porfir'ev]. *Sb. otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti imperatorskoy Akademii nauk* [Collection of the Department of Russian language and literature of Empiror Academy of Sciences]. Vol. 52. No. 4. St. Petersburg. In Russian and Old Russian.

Arkhangel'skie byliny i istoricheskie pesni, sobrannye A. D. Grigor'evym v 1899–1901 gg. s napevaniy, zapisannymi posredstvom fonografa (2002) [Arkhangelsk region Bylina-epics and Historical Songs Collected by A. D. Grigoriev in 1899–1901 with Melodies Recorded by means of a Phonograph] In 3 vol. Vol. 1. Ed. by A. A. Gorelov. St. Petersburg. In Russian.

Astaf'eva L. A. (1998) Zapisi A. V. Markova na Terskom beregu Belogo morya [A. V. Markov's Recordings from the Terskiy Coast of the White Sea.]. In *Fol'klor Severa: Regional'naya spetsifika i dinamika razvitiya zhanrov. Issledovaniya i teksty* [Folklore of the North: Regional specifics and Dynamics of Genres' Development. Research and Texts]. Arkhangel'sk. Pp. 26–38. In Russian

Belomorskie stariny i dukhovnye stikhi: Sobranie A. V. Markova [The White Sea Region Bylina — epics and Spiritual Verses: A. V. Markov's Collection]. T. G. Ivanova (ed.), S. N. Azbelev, Yu. I. Marchenko (prep.). St. Petersburg, 2002. In Russian

Brodovaya Yu. V. (2004) Tsikl zhitiya sv. Ioanna Krestitelya v drevnerusskom iskusstve XVI — pervoy poloviny XVII vekov (predvaritel'nye nablyudeniya) [Hagiography Cycle of St. John the Baptist's life in Old Russian Art of 16th — the first half of the 17th Centuries (Preliminary Observations)]. *Aspirantskiy sbornik GII*. [Collection of Postgraduates' Papers, State Institute of Art Studies]. Issue 2. Moscow. Pp. 3–30. In Russian.

Buslaev F. I. (1861). Vizantiyskaya i drevnerusskaya simbolika po rukopisyam ot XV do kontsa XVI v. [Byzantine and Old Russian Symbolics according to Manuscripts from the 15th to the end of the 16th Century]. *Istoricheskie ocherki russkoy narodnoy slovesnosti i iskusstva. Sochineniya F. I. Buslaeva* [Historical essays upon Russian folk literature and art. F. I. Buslayev's oeuvre]. Vol. 2. St. Petersburg. Pp. 199–215. In Russian.

Erminiya, ili Nastavlenie v zhivopisnom iskusstve, sost. ieromonakhom i zhivopistsem Dionisiem Furnoagrafiotom, 1701–1733 gg. (1868)

[Erminia, or Manual of Pictorial Art, compiled by hieromonk and painter Dionysius Furnoagrafiot, 1701–1733]. Translated into Russian by bishop Porfiriy (Uspenskiy). Kiev. In Russian.

Ikony Russkogo Severa: Shedevry drevnerusskoy zhivopisi Arkhangel'skogo muzeya izobrazitel'nykh iskusstv: V 2 t [Icons of Northern Russia: The Masterpieces of Ancient Russian Painting in Arkhangel'sk Museum of Fine Arts: In 2 vol.] O. N. Veshnyakova with T. M. Koltsova, L. V. Nersesyan, A. S. Preobrazhenskiy (authors and eds). Vol. 1. Moscow, 2007. In Russian and English.

Ivanova T. G. (2012) Byliny na Pinege: IV. Pinezhskaya bylinnaya traditsiya [Bylina-epics on Pinega: 4. Pinega's bylina-epic tradition]. *Byliny Pinegi (Svod russkogo fol'klora: Byliny v 25 t.)* [Bylinas of Pinega. Russian Folklore Corpus: Bylina-epics in 25 vol.]. Vol. 7. St. Petersburg; Moscow. Pp. 69–108. In Russian.

Kaleki perekhozhie. Sbornik statey i issledovanie P. A. Bessonova (1861) [“Vagrant cripples”. Collection of spiritual verses and research by P. A. Bessonov]. Issue 2. Moscow. In Russian.

Khlybova T. V. (1994) Stikhi o svyatom Georgii-Egorii (semantika, struktura, tematicheskaya detalizatsiya) i nekotorye voprosy istorii «teksta»: Dis. ... k. filol. n. [Spiritual Verses about St. George-Egoriy (Semantics, Structure, Thematic Specification) and Some Questions of its Text's History: PhD Thesis (Philology)]. Moscow. In Russian.

Khlybova T. V. (2000) Svyatoy Georgiy na ikone i v dukhovnom stikhe [St. George in Icons and in Spiritual Verses]. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2000. No. 2. Moscow. Pp. 27–35. In Russian.

Khozhdenie igumena Daniila (1997) [Pilgrimage of Daniel the Hegumen]. *Biblioteka literatury Drevney Rusi* [Library of Old Russia's literature]. Vol. 4: 12th Century. Ed. of text, translation and comments by G. M. Prokhorova. St. Petersburg. Pp. 26–117, 584–599. In Russian and Old Russian.

Kondakov N. P. (2006) Vizantiyskie tserkvi i pamyatniki Konstantinopolya [Byzantine churches and monuments of Constantinople]. Moscow. In Russian.

Mineya <sluzhebnaya>, dekabr' (1799) [Menaion <liturgical>, December.] Moscow. In Old Church Slavonic.

Neizdannye materialy ekspeditsii B. M. i Yu. M. Sokolovkhi: 1927–1928: po sledam Rybnikova i Gil'ferdinga. T. 1: Epicheskaya poeziya. [Unpublished Materials of B. M. and Yu. M. Sokolov's Expedition: 1927–1928: Following Ryb-

nikov's and Gilferding's footsteps. In 2 vol. Vol. 1: Epic Poetry]. Introduction, ed. of texts, comments and references by V. A. Bakhtina. Moscow, 2007. In Russian.

Novikov Yu. A. (2000) *Kniga v sem'e skaziteley Kryukovykh* [Books in the Kryukov Family of Epic Singers]. *Narodnaya kul'tura Russkogo Severa. Zhivaya traditsiya: Mater. respublikanskoy shkoly-seminara (10–13 noyabrya 1998 g.)* [Folk culture of the Russian North. Alive tradition: Materials of republican school-seminar (November 10–13, 1998)]. Vol. 2. Arkhangel'sk. Pp. 20–30. In Russian.

Opisanie rukopisey i katalog knig tserkovnoy pechati biblioteki A. I. Khludova (1872) [Description of Manuscripts and Catalog of Church Press Books from the A. I. Khludov's Library]. Moscow. In Russian and Old Russian.

Pokrovskiy N. V. (2001). *Evangelie v pamyatnikakh ikonografii preimushchestvenno vizantiyskikh i russkikh* [The Gospel in iconography monuments, mainly Byzantine and Russian]. Moscow. In Russian.

Propp V. Ya. (1973) *Zmeborstvo Georgiya v svete fol'klora* [<St.> George's Fight with the Dragon in the light of Folklore]. *Fol'klor i etnografiya Russkogo Severa* [Folklore and ethnography of the Russian North]. Leningrad. Pp. 190–208. In Russian.

Reformatskaya M. A. (1968) *Severnye pis'ma* [Northern Paintings]. Moscow, 1968. In Russian.

Romanov E. R. (1891) *Belorusskiy sbornik*. [The Belarusian collection]. Issue 5. Vitebsk. In Russian and Byelorussian.

Rytenko A. V. (1909) *Legenda o sv. Georgii i drakone v vizantiyskoy i slavyanorusskoy literaturakh* [Legend about St. George and the Dragon in Byzantine and Old Russian Literature]. Odessa. In Russian.

Severnye pis'ma. Sbranie Arkhangel'skogo muzeya izobrazitel'nykh iskusstv: Katalog (1999) [Northern Paintings. The collection of Arkhangel'sk Museum of Fine Arts: Catalog]. Veshnyakova O. N. and Koltsova T. M. (authors-editors). Arkhangel'sk. In Russian.

Skazaniya russkogo naroda, sobrannye I. P. Sakharovym. T. 2. Kn. 7: Puteshestviya russkikh lyudey (1849) [Sagas of the Russian people collected by I. P. Sakharov. Vol. 2, book 7: Travels of the Russian people]. St. Petersburg. In Russian.

Sokolov B. M. (1995) *Bol'shoy stikh o Egorii Khrabrom: Issledovanie i materialy* [Big verse about Egoriy the Brave: Research and Materials] Ed. of text, introduction, comments by V. A. Bakhtina. Moscow, 1995. Pp. 33–121. In Russian.

Speranskiy M. N. (1895) *Slavyanskie apokrificheskie Evangeliya* [Slavonic Apocryphal Gospels]. *Trudy Vos'mogo arkheologicheskogo s'ezda v Moskve 1890 g.* [Works of the Eighth Archaeological Congress in Moscow, 1890]. Ed. by P. S. Uvarova the Countess, and M. N. Speranskiy. Vol. II. Moscow. Pp. 38–172. In Russian.

Speranskiy M. N. (2002) <Perevodnaya literatura:> *Legenda i apokrif* [<Translated literature:> Legends and Apocryphal Stories]. *Istoriya drevney russkoy literatury* [The history of the Old Russian literature]. St. Petersburg. Pp. 197–224. In Russian.

Toporkov A. L. (2005) *Zagovory v russkoy rukopisnoy traditsii XV — XIX vv.: Istoriya, simbolika, poetika* [Charms in Russian Manuscript Tradition from the 15th to the 19th Centuries: History, Symbolism, Poetics]. Moscow. In Russian.

Tvorogov O. V. (1987) *Skazaniya ob Ioanne Predteche (Krestitele)* [Legends about St. John the Forerunner (the Baptist)]. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevney Rusi* [Dictionary of Scribes and Early Book-writing of Old Russia]. Issue 1: From the 11th to the first half of the 14th century. D. S. Likhachev (ed.). Leningrad. Pp. 418–421. In Russian.

Ustinova Yu. V. (2010) *Ioann Predtecha: Ikonografiya. Ikonografiya prazdnikov* [St. John the Forerunner: Iconography. Iconography of holidays]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 24. Moscow. Pp. 561–574. In Russian.

Veselovskiy A. N. (1880) *Razyskaniya v oblasti russkikh dukhovnykh stikhov: II. Sv. Georgiy v legende, pesne i obryade* [Investigations in the field of Russian spiritual verses: 2. St. George in Legends, Songs and Rituals]. *Sb. otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti imperatorskoy Akademii nauk*. [Collection of the Department of Russian language and Literacy of the Emperor Academy of Sciences]. Vol. 21. No. 2. St. Petersburg. In Russian.

ABOUT THE AUTHOR

E-mail: volfs@mail.ru

Tel.: + 7 (495) 694 03 71

5, Kozitskiy side-str., Moscow, 125009, Russian Federation

PhD (Philology), head of Folklore and Folk Art Department, State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation
