

АПОЛЛОН ГРИГОРЬЕВ И АФАНАСИЙ ФЕТ: ПОЭЗИЯ В ИКОНОГРАФИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

В статье представлен полемический материал, касающийся содержания двух поэтических произведений с фольклорной основой: стихотворения Аполлона Григорьева «Доброй ночи» и баллады Афанасия Фета «Лихорадка». Предлагается экскурс в русскую иконографию экзорцизма, отразившую образные реалии фольклорного текста, используемого поэтами. Опровергается тезис о тождественности «св. отца Сисиния» народных заговоров одному из мучеников Севастийских.

Ключевые слова: фольклорный текст, апокрифическая легенда, экзорцизм, лихорадка, икона, иконография.

M. I. Maslova

APOLLON GRIGORIEV AND AFANASIY PHET: POETRY IN IKONOGRAPHIC ASPECT

The article contains polemic material, concerning the plot of two works of poetry based on folklore: «Good night» by Appolon Grigoryev and «Fever», ballads by Afanasiy Phet. The article offers the excursus to the Russian iconography of exorcism, which reflects the figurative actuals of folklore lyrics used by the poets. The thesis about identity of «St. Sisiniy» of folk spell and one of the martyrs at Sebaste is refuted.

Key words: folklore lyrics, apocryphal legend, exorcism, fever, icon, iconography.

Содержание статьи представляет собой своеобразную «визуальную репрезентацию» монолога героя стихотворения Ап. Григорьева «Доброй ночи» и диалога лирических героев баллады Фета «Лихорадка».

Приведем эти тексты в сокращении.

А. Григорьев. «Доброй ночи»

.....
 В час ночной,
 Тюрьмы подводной
 Разломав запер,
 Вылетает хороводной
 Цепью рой сестер.
 Лихорадки им прозвание;
 Любо им смущать
 Тихий сон — и на прощанье
 В губы целовать.
 Лихоманок-лихорадок,
 Девяти подруг,
 Поцелуй и жгуч, и сладок,
 Как любви недуг.

..... [6, с. 20].

А. Фет. «Лихорадка»

«Няня, что-то все не сладко!
Дай-ка сахар мне да ром.
Все как будто лихорадка,
Точно холоден наш дом». —

.....
«Ты бы шторку опустила...
Дай-ка книгу... Не хочу...
Ты намедни говорила,
Лихорадка... я шучу...» —
«Что за шутки спозаранок?
Уж поверь моим словам:
Сестры, девять лихоманок,
Часто ходят по ночам.
Вишь, нелегкая их носит
Сонных в губы целовать!
Всякой болести напросит
И пойдет тебя трепать». —
..... [21, с. 95].

Стихотворение Ап. Григорьева представляет собой повествование от лица лирического героя, формально обращенное к некой юной слушательнице, которая, может быть, уже спит и не слышит его, но для говорящего это неважно: его монолог о «злой силе», действующей ночью, выполняет функцию колыбельной песни, призванной отпугнуть незваную гостью «лихоманку». При этом герой так увлекается своими мыслями, что ассоциации уводят его вглубь собственных чувств, и в его колыбельную нечаянно вплетаются личные мотивы: воспоминания о «жгучем и сладком» поцелуе, навеянные фольклорным образом подруг-лихорадок. Упоминание «недуга любви», не вполне уместное в контексте умиротворяющей колыбельной, указывает на внутреннюю противоречивость чувств героя. Об этом свидетельствует и романтическая тональность стихотворения, акцентированная концептами дуализма: **добро/зло, ночь (тьма) / день (свет), божественное (ангел) / демоническое (лихоманка)**.

Конкретизируем и сюжет баллады А. Фета «Лихорадка».

В жарко натопленной комнате происходит диалог между лирическим героем и его няней. Из текста следует, что «намедни» няня рассказала о некой «лихорадке», женщине-духе, которую теперь в шутку вспоминает герой, испытывающий волнение влюбленности и знобкое томление чувств. Суеверная няня пугается таких сравнений (что к герою приходила та самая «лихоманка») и укоряет его за шуточность тона, поскольку относится к упомянутому мифическому явлению вполне серьезно. Причем настолько серьезно, что ее испуг подчеркивается поспешной успокаивающей репликой собеседника: «Я шучу». Кажется, шутка не в том, что лихорадка упомянута как реальность, а в том, что ее присутствие предполагается «здесь и теперь». Няня по этому поводу шутить не намерена: в назидание она рассказывает герою одно из народных поверий о демонах-лихоманках, встреча с которыми заканчивается болезнью.

Оба произведения используют образы распространенных фольклорных текстов, так называемых «заговоров от лихорадки», восходящих к средневековой эллинистической легенде о ведьме по имени Гилу (Гилло), у которой было еще двенадцать с половиной тайных прозвищ. Если назвать все имена Гилу, можно нейтрализовать ее дьявольскую силу. С этой задачей справился святой по имени Сисиний: он выпытал все имена, произнес их и обезвредил женщину-демона [см.: 12].

Текст этого сказания претендует на христианское содержание, однако «молитвы Сисиния», из которых вышли впоследствии заклинания от сестер-лихорадок, не приняты Церковью в качестве истинных молитв, а сама легенда о Сисинии, преследующем Гилу, отнесена к апокрифической литературе [см.: 3, 4, 5, 22, 23]. Сюжет, правда, оказался настолько востребованным в народной культуре «двоеверия», что не особо щепетильные иконописцы позволяли себе изображать лихорадок на иконах, заимствуя сцены их изгнания из больного горячкой в текстах «чернокнижных» заклинаний. Так среди артефактов православной церковной художественной культуры появились «неканонические» иконы, представляющие собой, по определению А. Л. Топоркова, «визуальную репрезентацию» фольклорных текстов — заговоров от лихорадки [см.: 19].

Таким образом, русская иконография экзорцизма падших духов в женском обличье может существенно расширить диапазон наших филологических наблюдений. Иконописец, изображающий «трясавиц» (демонов горячки) и пользующийся при этом текстами, дающими их описание, невольно осуществлял своего рода популяризацию этого художественного образа. В стихотворениях Ап. Григорьева и А. Фета ничего не говорится о внешнем виде той «злой силы», которая «возмущает сон» и «на прощанье целует в губы», насылая «болеть».

Иконописные образы лихорадок позволяют, во-первых, более зримо представить себе поэтический образ, а во-вторых, они выявляют некоторые особенности романтического метода, в частности, стремление поэта к «недосказанности», незавершенности лирического конфликта. Это можно сказать, прежде всего, о балладе Фета, где конечный вопрос лирического героя остается без ответа: «Целовала крепко в губы — / Лихорадка ли она?». Если сопоставить иконописное изображение лихорадки с этой лирической ситуацией, может возникнуть мощный эстетический диссонанс: романтический образ таинственной возлюбленной героя, пусть и гипотетической, целующей во сне, не только утратит черты привлекательности, но может оказаться на грани пародии и гротеска.

Кроме того, художественно-изобразительный материал дает нам дополнительные сведения для комментария к поэтическим произведениям, особенно в том случае, когда речь идет о христианских мотивах, образах и месте произведения в православной культуре. В этом смысле наша статья полемична одной из предложенных ранее точек зрения. И об этом следует сказать подробно.

В статье Л. В. Татаренковой уже было заявлено о типологическом родстве мотивов интересующих нас произведений русских поэтов [см.: 16]. Поэтический образ «сестер-лихоманок», вошедший в лирику из народных поверий, последовательно рассмотрен здесь с этимологической, фольклорно-исторической и даже психолого-поведенческой стороны. Однако религиозно-культурный комментарий, предложенный автором в связи с образом «святого отца Сисиния», присутствующего в русских заговорах в качестве экзорциста, выглядит недостаточным и в определенном смысле

ле некорректным. Это всего лишь попутное замечание, не только не раскрывающее своеобразие художественного образа, но уводящее в сторону от его литературных и фольклорных истоков. При этом одна из распространенных в фольклористике гипотез звучит как очевидная истина.

«Интересно заметить, — пишет Татаренкова, — что «святой отец Сисиний» — это один из сорока мучеников Севастийских, который пользовался у русских особым уважением как целитель от лихорадки. Этого угодника очень часто можно было видеть на иконах в особенной обстановке, в которой довольно точно выражалось народное верование, связанное с мучеником Сисинием» [16, с. 185].

Далее идет описание некой иконы, обнаруженной в XIX веке в одной из церквей Орловской губернии, со ссылкой на популярную энциклопедию О. Платонова [см.: 13].

О том, что этот «угодник»-экзорцист — вовсе не обязательно мученик Сисиний, мы скажем подробно чуть позже. Здесь же следует сразу уточнить источник этого описания орловской иконы.

А. Н. Веселовский упоминает его в своей работе «Заметки к истории апокрифов», опубликованной в 1886 году [см.: 4].

Предварительно он отмечает, что средневековая византийская легенда о св. Сисинии, преследующем женщину-демона, у которой двенадцать с половиной тайных имен, «дала сюжет старым иконописным изображениям», где «двенадцать (с половиной) имен демона — обратились в имена стольких же демонов-трясавиц русских заговоров» [4, с. 291]. Т. е., по теории Веселовского, иконографический сюжет напрямую восходит к апокрифическому тексту.

Легенда о Сисинии и Гилу, относимая учеными к апокрифической национальной литературе, у разных народов варьировалась по-своему, различным было число адаптированных к родной культуре демонических имен, разные имена мог носить и святой, побивающий лихорадок. Например, в критском заговоре Веселовский обнаружил на месте Сисиния некоего «святого Арсения», и это позволило ему предположить, что «легенда о святых, поражающих многоименного демона, существовала особо, имя Сисиния вторглось позднее вместе со специальным пониманием демона — как трясавичной болезни...» [там же, с. 292–293]. Он замечает, что западные заклинания от лихорадки не знали Сисиния, «выводя вместо него ангелов на борьбу с олицетворенными немощами» [там же, с. 293]. Славянские варианты тоже не всегда сохраняют это имя. К примеру, в «Сказаниях русского народа» И. П. Сахарова в заговоре от лихорадки упоминается «св. отец Павхнутый» с «двенадцатью старцами» [15, с. 58].

Так что утверждать, что «Сисиний» русских заговоров — это всегда мученик севастьянский, нет достаточных оснований. Русская иконография экзорцизма категорически опровергает подобное мнение. Да и в самих текстах заговоров, даже упоминающих Сисиния, этот персонаж именуется то «великим апостолом», то «пророком» [2, с. 110, 116]. На иконах он иногда назван «мучеником», но чаще всего надписи гласят «священномученик» или «епископ» [2, с. 107, 115, 117; 112], а это уже исключает возможность идентификации его с *воином*, коим был мученик севастьянский.

Вот и об интересующем нас изображении, упомянутом в статье Татаренковой, Веселовский пишет: «На одной иконе, описанной в Духовном Вестнике 1863 г., т. IV (статья В. Попова), представлено нечто вроде скалы, возвышающейся над озером, с водою будто бы черного вида. В озере двенадцать дев совершенно нагих, вида то

красноватого, то желтого, то синего и др., с растрепанными волосами. На иконе по одну сторону изображен св. Сисиний, простерший правую руку на озеро, а по другую архистратиг Михаил, поражающий трясавиц жезлом... Икону эту (в одном из сел Ливенского уезда Орловской губернии) носят, наряду с другими, на Пасху по домам для служения над ней молебствий» [4, с. 291].

В этой записи (искаженной у Платонова и, соответственно, в статье Татаренковой) зафиксирован вопиющий факт. Икону, написанную на сюжет, запрещенный Церковью, носят на Пасху, да еще и молебен перед ней совершают. А ведь молитвы от лихорадок, обращенные к Сисинию, включены в Индекс отреченных книг.

Подробнее об этом скажем чуть позже.

Теперь заметим, что здесь указано «святой Сисиний», а не «мученик». Конкретизировать это описание пока нет оснований.

Веселовский, например, предлагает до пяти версий идентификации легендарного святого:

1) Сисиний-каппадокиец, подвизавшийся стоя в гробнице и удостоенный дара изгонять демонов;

2) один из сорока мучеников севастиийских (Севастия также находится в Каппадокии, но это другая личность, Веселовский упоминает их параллельно);

3) Сисиний, последователь Мани, один из главных теоретиков манихейства;

4) св. Сисиний, епископ Лаодикийский, жил в IV веке, свергал идолов, изгонял бесов, пострадал за веру как священномученик;

5) Сисиний коптского синаксаря, который, по мнению Веселовского, «тождествен с Сисинием отреченной молитвы», т. е. та же легендарная, а не историческая личность [см.: 4].

Если обратиться к иллюстрациям русских икон соответствующего сюжета (после событий 1917 года они рассеяны по мировым музеям и частным коллекциям), можно увидеть, что на всех почти иконах св. Сисиний изображен не воином-мучеником, а священником. В некоторых случаях и надпись гласит «священномученик», или конкретно: «епископ» [2, с. 107, 111, 112, 114, 117].

Поэтому следует признать, что изображения этого апокрифического героя на сохранившихся русских иконах дают основания для соотнесения образа «святого Сисиния» скорее с личностью епископа Лаодикийского, поскольку в большинстве случаев этот персонаж облачен в богослужебные одеяния священноиерарха [там же]. Может быть, благодаря духовному авторитету именно этой личности иконописные сюжеты на темы экзорцизма (изгнания лихорадок) получили не только широкое распространение в народной суеверной среде, но и негласное приятие отдельных представителей Православной Церкви, допускающих бытование апокрифического сюжета наряду с канонически принятой иконографией [см.: 4 и 19].

А. Топорков высказал гипотезу, что в русской иконографии отражен образ св. Сисиния, епископа Кизического (жил в III веке, память 23 ноября по православному календарю, время предрасположенности к заболеванию простудной лихорадкой, как и март, когда празднуется память мучеников севастиийских).

В Житиях свт. Димитрия Ростовского под этим днем указана память некоего «мученика Сисиния из города Кизика» (но не епископа), которому «усекли главу мечем» [7, с. 657].

Как видим, путаница в этом вопросе пока не устранена.

Теперь необходимо пояснить ситуацию, возникшую в церковной культуре в связи с текстами заклинаний от лихорадок и иконописными сюжетами на ту же тему.

Фольклорные «сестры-лихоманки», упоминаемые в тексте стихотворения Ап. Григорьева «Доброй ночи» и в балладе А. Фета «Лихорадка», являются неотъемлемым атрибутом неканонической (не соответствующей церковному канону) иконографии с экзорцистской тематикой. Мы отметили, что женщина-лихорадка, целующая героя в губы в романтических произведениях русских поэтов, может представляться читателю в сколь угодно привлекательном облике, пока он ассоциирует ее с традиционным романтическим идеалом. Однако демоны-лихорадки не романтической, а апокрифической традиции вовсе не были так обворожительны, как может показаться по содержанию поэтического текста. Причем образ «простоволосой трясуницы» на иконе неотделим от ее словесного образа, закрепленного в «чернокнижном» заговоре, текстом которого обычно пользовался недобросовестный (по отношению к церковной заповеди) иконописец, вероятно, получавший хорошую плату от заказчика.

Увещевания Церкви о том, что лихорадка не является духовной болезнью, но имеет характер естественного физического недуга [2, с. 110–111], а потому не нуждается в применении экзорцизма, не были услышаны народными массами, особенно на периферии российского пространства, что и привело к чрезвычайному распространению различного рода заклинательных текстов против демонов в женском обличье, именуемых то лихорадками, то трясуницами, то огневицами и водяницами.

Ситуация усугублялась публикациями подобных магических заклинаний в изданиях русского фольклора. Можно вспомнить И. П. Сахарова, собирателя «старинны и народности», который в 30-е годы XIX в. опубликовал свои «Сказания русского народа». Публикация эта, надо заметить, сильно подпортила ему репутацию христианина [1, с. 8].

И Фет, и Григорьев были знакомы с этой книгой [9, с. 10]. Кроме того, о заговорах от лихорадки студенты Фет и Григорьев могли услышать на лекциях профессора Московского университета И. М. Снегирева, издавшего в 1838 году в Москве книгу «Русские простонародные праздники и суеверные обряды». Известно, что Фет активно использовал книги Сахарова и Снегирева в своих творческих опытах именно в 1840-е годы [9, с. 8, 10], когда была написана баллада «Лихорадка» (до 1847 г.) [21, с. 463]. Ап. Григорьев написал стихотворение «Доброй ночи» чуть раньше, в 1843 г., тоже, видимо, после прослушивания лекций профессора Снегирева. Конечно, поэты могли быть знакомы и с устной традицией заговора, услышанного в среде крестьян или суеверных орловцев помещичьего сословия, способных заплатить за тайно писаную икону, перед которой, видимо, и совершался обряд с «молебствиями».

Русские иконы соответствующей тематики имеют тот же сюжет и систему персонажей, что и заговоры от лихорадки [см.: 18]. При этом важно иметь в виду, что иконописные образы сестер-лихоманок всегда связаны с образами небесных посланников — архангелов Михаила и Сихаила.

Имя второго архангела нехарактерно для православной «небесной иерархии». Оно имеет тесную связь с иудейскими каббалистическими учениями средневековья, встречается в древних магических текстах различных религиозных сект [2, с. 109–113]. Существует и славянский вариант оккультного текста, известный под названием «Имена ангелов». Он включен Православной Церковью в Индекс отреченных и запрещенных книг [см.: 17]. Соответственно не являлись православ-

ными и иконописные сюжеты с участием ангела Сихаила. На Руси его нередко заменяли архангелом Михаилом, также поражающим копьём духов горячки, имеющих женское обличье [11].

На иконах лихорадки обычно изображены в количестве семи, девяти или двенадцати обнаженных женских фигур, иногда с крыльями, похожими либо на перепончатые крылья летучих мышей (по-славянски: *нетопырей*), либо на обычные птичьи крылья. В большинстве случаев фигуры этих существ утонченно-вытянутые, несколько условные. Топорков указывает, что образ лихорадок в русской иконописи претерпел «существенную эволюцию». «Если в иконах XVII–XVIII вв. лихорадки имеют вид бесполок демонов, то в некоторых иконах XIX в. они вполне отчетливо воспринимаются как группа девушек или молодых женщин» [19]. Причем нередко они «напоминают женщин, которые моются в бане или в речке либо совершают какой-то коллективный танец» [там же]. (Вспомним, что у Григорьева они летают «хороводной цепью»). Иногда лихоманки изображаются с развевающимися волосами, и в их облике сквозит что-то от мифической Горгоны.

Как уже сказано, иконография эта обусловлена текстами, которыми пользовался иконописец при составлении сюжета иконы. Поскольку на иконе воплощается сюжетное действие заговора («переводится на язык пространственных образов» (А. Топорков)), приведем здесь один из подобных текстов:

«При море Черном... в столпе сидит святой великий Апостол Сисиний, и видит: возмутилось море до облаков, и выходят из него двенадцать жен простоволосых — окаянное дьявольское видение... И помолился Богу святой Сисиний... И послал к нему Христос двух ангелов Сихаила и Аноса ... И начали трясавиц бить четырьмя дубцами железными...» (Заговор на трясавиц из русского лечебника) [цит. по: 2, с. 110].

Обратим внимание, что Сисиний назван «великим апостолом», а не мучеником, и сидит он в столпе, т. е. в каменном углублении скалы, что напоминает о версии Веселовского о Сисинии-каппадокийце, подвизающемся стоя в гробнице [см.: 4].

Русские иконы с подобным экзорцистским сюжетом сохранились большей частью в западных странах, чаще в Германии. Например, в немецком частном собрании хранится иконописное изображение XVIII века с подписью Якова Крюкова. Здесь изображены архангел Сихаил, побивающий крылатых лихоманок, барахтающихся в воде, и двое святых — св. Сисиний и преп. Марон — произносящие молитву к Христу, восседающему на облаке, расположенном в верхней части иконы. В руках архангела — длинное тонкое копьё [2, с. 112].

Другое изображение, относящееся к первой половине XVII века, хранится в Париже. Здесь тот же сюжет. Архангел Михаил пронзает красным копьём семерых трясавиц, изображенных разноцветными. Любопытна градация цвета: одна лихорадка красная, другая белоснежно-белая, третья чуть темнее, сероватого оттенка, четвертая уже пепельно-серая, последние три — черные. На полях иконы прописаны архангел Уриил и св. Мелания Римская. Св. Сисиний восседает на вершине горы прямо над бездной с трясавицами, в руках у него Евангелие, рядом зеленое дерево — символ Христа [2, с. 111].

Еще одна икона, датируемая XIX веком и хранящаяся в частном собрании в Германии, изображает архангела, попирающего двенадцать трясавиц, рядом с ним — святые Мина и Марон, чуть поодаль стоит св. Сисиний, над которым надпись: «эпи-

скоп». Любопытной особенностью этого изображения является орудие, которым побиваются падшие духи. Архангел склонился над черной дырой с лихорадками и окропляет их подобием кропила красного цвета, внешне сходного с пучком огненных стрел. Одет он в хламиду (плащ) также огненно-красного цвета. Крылья у него прозрачно-золотистые. Надпись над ним: «архангел Рафаил». Иван Бенчев предполагает, что она поздняя и ошибочная, поскольку в роли экзорциста обычно выступает Сихаил [2, с. 112]. Однако в его же книге приводится текст, который мог обусловить подобную надпись. В тексте заговора на трясавиц из Великоустюжского сборника XVII века Рафаил присутствует рядом с признанными ангелами-экзорцистами: «Поим Господеви, славно бо прославися. Святыя государи ангелы Апомаил, и Рафаил, и Сихаил... И стерегите, государи, и блюдите меня, раба Божия... (имярек) на всякой день и на всякой час Господа славы...» [цит. по: 2., с. 113].

Эта ситуация может означать, что иконописец пользовался конкретным текстом при составлении сюжета иконы, не задумываясь над тем, какому ангелу традиция приписывает большую силу экзорцизма. Следует отметить, что присутствие на иконах данной тематики такого святого, как преподобный Марон (Сирия, IV в.), также неслучайно. Этот пустынный и победитель демонов был почитаем на Руси как защитник от злых духов, излечивающий от лихорадки («огневицы и трясавицы») [2, с. 114].

Итак, заклинания, упоминающие имена ангелов из запрещенной Церковью книги, относятся к магическим текстам. С принятием христианства южнославянскими странами (Великая Моравия, Болгария и др.) на церковнославянский язык были переведены древнегреческие оригиналы этих заклинаний. И как указывает Иван Бенчев: «Критика славянского индекса апокрифов направлена главным образом на так называемые «Молитвы к Сисинию»...» [2, с. 110], то есть те самые тексты, которые послужили источником как художественного, так и литературного образа лихорадок.

Обычно эти «молитвы», называемые «лживыми», встречаются в составе апокрифической легенды. Частности сюжета ее варьируются в различных культурах, но в упрощенном виде он всегда един: святой Сисиний получил от Бога силу изгонять демонов; он подчиняет себе дьявола и исцеляет людей от болезней, насылаемых падшими духами. Во многих редакциях легенды Сисиний побеждает демона в женском облике. На иконах он изображается обычно молящимся, призывающим на помощь архангелов Сихаила или, в более поздних списках, Михаила [там же].

«В греческом, болгарском, румынском и русском вариантах легенды о Сисинии святой стоит на горе, которая называется по-разному: Масличная гора, Сион, гора Фавор или Синай (в русской версии). Из вод Красного моря (греческий и южнославянский вариант) или просто из моря без названия (русский вариант) выходят на берег семь (древняя версия) или двенадцать женщин с распущенными волосами. ... В легенде называются имена некоторых из этих женщин-демонов, которыми обозначаются симптомы горячки: Тресея, Огня, Ледея, Знобоя, Сухота и др. Сисиний произносит заклинание и изгоняет их при помощи молитвы» [там же].

Славянский текст молитвы св. Сисиния в XIV–XV веках считался еретическим, «ложным писанием» [см.: 22; 8]. В библиографическом обзоре апокрифов А. И. Яцимирского опубликованы восемь древних текстов из пятнадцати существующих южнославянских и русских вариантов, датируемых второй половиной XIV века [см.: 23]. Самая поздняя рукопись на эту тему датируется второй половиной XIX века

[4, с. 110, 242] (Бенчев ссылается на неопубликованный источник Археологической лаборатории Московского университета (каталог В. Поздеева)).

Мы видим, что Ап. Григорьев и А. Фет создавали свои тексты с фольклорной основой как раз в то время, когда рукописи с магическими заклинаниями от демонических сил в женском обличье активно ходили по России. И эта активность народного суеверия сохранялась вплоть до двадцатого столетия.

«В XX веке в России продолжали существовать народные обычаи избавления от горячечной лихорадки при помощи магических заговоров. При этом на помощь призывались св. Сисиний и архангел Сихаил, позднее Михаил, считающиеся целителями и победителями семи или двенадцати лихорадок, являющихся в образе женщин-демонов и поражающих людей горячечными болезнями» [2, с. 110].

«Поскольку молитвы Сисинию и связанные с ними магические обряды строго запрещались Православной Церковью, вызывает удивление, — пишет Бенчев, — что сюжет с Сисинием и Сихаилом постоянно использовался русскими иконописцами, особенно часто начиная с XVII века» [2, с. 114].

В XVIII веке были запрещены и изображения св. Сисиния и архангела Сихаила как имеющие неканоническое происхождение, ассоциирующееся с магией. Но неизвестно, как иронически замечает Бенчев, «осознавали ли это иконописцы или владельцы таких икон». И далее автор приводит такие факты: «В 1722 и 1723 годах Петром Великим были изданы два царских указа, запрещающие торговлю низкохудожественными и «недостойными» крестами и металлическими литыми иконами, в 1843 году этот запрет был подтвержден, а сами кресты и иконы должны были быть конфискованы. Однако, несмотря на критику, запреты и конфискации, до нас все же дошло множество икон спорной тематики, и среди них иконы с образами Сисиния и Сихаила» [2, с. 114].

Экзорцизм, в отличие от использования амулетов и заговоров [см. 14], официально признавался Церковью [2, с. 116]. В Евангелии Иисус Христос неоднократно изгоняет бесов (Мк. 3,11 и след.), а также посылает апостолов на проповедь, чтобы и они «имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк. 3, 15). Священник является преемником апостольской власти. Поэтому практика экзорцизма сохраняется в Церкви и поныне [10, с. 105]. Многие святые часто изображались в литургических текстах и в христианском изобразительном искусстве изгоняющими злых духов [2, с. 116].

То же можно сказать и о русской иконографии. Поэтому иконописцы, использующие сюжеты фольклорных текстов с магическими заклинаниями от лихорадки, нередко прибегали к своеобразной уловке: дополняли запрещенный Церковью «недостойный» сюжет присутствием какого-нибудь особенно почитаемого православного святого. Отсюда на иконах «лихорадочно»-экзорцистской тематики рядом с легендарным Сисинием — мученица Иулита и мученик Кирик, многострадальный Иов, преп. Пафнутий Боровский и др.

«Изображение рядом со св. Сисинием других чудотворцев, таких как Марон или Фотиния... можно рассматривать как стремление к усилению целительной силы иконы или как своего рода перестраховку: изображая их, художник... подчеркивал свою приверженность православию. И все же эта тема в России была... довольно щедротливой. Все говорит о том, что христианские элементы оказались не в состоянии полностью «заретушировать» на иконе продолжавшую существовать практику ис-

пользования магических заклинаний и остатки двоеверия. Об этом свидетельствует неопределенность в идентификации Сисиния, а также переименование на поздних иконах архангела Сихаила в архангела Михаила» [2, с. 116].

Как видим, проблема заключается не в факте заклинания падших духов, а в том тексте, который при этом использовался («лживая молитва» Сисиния), в той псевдо-православной его интерпретации, которая с течением времени сложилась в народном сознании (имеем в виду соотнесение легендарного апокрифического героя с почитаемым христианским святым).

И если в церковной культуре текст «молитвы Сисиния» и иконописный образ «сестер-лихорадок» приобрел статус «низкохудожественного», то в контексте русской романтической традиции, воплощенной в творчестве Ап. Григорьева и А. Фета, образное содержание легенды и вышедшего из нее заклинания становится источником выразительных художественных средств.

Литература

1. Аникин В. П. Жизнь, взгляды и труды И. П. Сахарова // Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М.: Художественная литература, 1990.
2. Бенчев И. Иконы ангелов. Образы небесных посланников / Пер. с нем.: С. К. Дмитриев. М.: Изд-во «Интербук-бизнес», 2005.
3. Веселовский А. Н. Заметки по литературе и народной словесности. VII. Молитва св. Сисиния и евангелистая песнь // Приложение к XIV тому Записок императорской Академии наук. № 3. СПб., 1883. С. 87–95. Электронный ресурс: URL: <http://verbalcharms.ru/bibliol.html>
4. Веселовский А. Н. Заметки к истории апокрифов. I. Еще несколько данных для молитвы св. Сисиния от трясовиц // Журнал Министерства народного просвещения. 1886. № 5. С. 288–293.
5. Веселовский А. Н. Молитва св. Сисиния и Верзилово коло // Журнал Министерства народного просвещения. 1895. № 5. С. 226–234.
6. Григорьев А. А. Поэзия. Проза. Воспоминания / Под ред. М. Гаспарова, Д. Лихачева, Н. Скагова. М., 2000.
7. Жития святых, на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского. Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры. Киев, 2002. Т. 3. Ноябрь. С. 657.
8. Кобяк Н. А. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература. Источниковедение. Сб-к научных трудов под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1984. С. 45–54.
9. Кошелев В. А. Цикл А. Фета «Гадания» // Афанасий Фет и русская литература: XXII Фетовские чтения: (Курск, 20–22 сентября 2007 г.) / Под ред. Н. З. Коковиной, М. В. Строганова. Курск, КГУ, 2008. С. 8–20.
10. Куцу Ефрем, архим. Студент в университете пустыни. Мн.: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2012.
11. Майзульс М. Р. «Демоном сокрушнице»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. № 5. 2009. С. 122–157.
12. Мансветов И. Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах // Древности: Труды имп. Московского археологич. об-ва. М., 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 24–36.
13. Платонов О. Святая Русь. Энциклопедический словарь. Электронный ресурс: URL: <http://interpretive.ru/dictionary/395/word/sisinii>
14. Познанский Н. Ф. Сисиниева молитва-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая старина. 1912. № 1. С. 95–116.

15. Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М.: Художественная литература, 1990.
16. Татаренкова Л. В. «Сестры-лихорадки» в стихотворениях А. Григорьева и А. Фета // Ученые записки Орловского госуниверситета. Научный журнал. Орел, 2010. № 1 (35). С. 184–187.
17. Тихонравов Н. С. Памятники отреченной литературы. (Приложение к сочинению «Отреченные книги древней России»). Т. 1. СПб., 1863.
18. Топорков А. Л. Иконографический сюжет «Архангел Михаил побивает трясавиц»: генезис, история и социальное функционирование // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. М., РГГУ, 2012. С. 247–289.
19. Топорков А. Визуальная репрезентация заговоров от лихорадки на русских иконах. Электронный ресурс: URL: <http://verbalcharms.ru>
20. Топорков А. Л. Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Составление, подг. текстов, статьи и комментарии А. Л. Топоркова. М., Изд-во «Индрик», 2010. (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов).
21. Фет А. А. Стихотворения. Проза. Воронеж: Центрально-Черноземное книжное изд-во, 1978.
22. Яцимирский А. И. К истории ложных мотивов в южнославянской письменности // Известия Отделения русского языка и словесности. № 3. 1913. С. 1–102; № 4. 1913. С. 16–126.
23. Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Петроград, 1921.