

М. О. СКРИПЬ

**Повесть о Петре и Февронии муромских в ее отношении
к русской сказке**

1

Победа на Куликовом поле была событием исключительного значения в жизни всей северо-восточной Руси. Она разрушила легенду о непобедимости татаро-монголов, она показала, что объединенная Русь сильнее Золотой Орды, она окончательно утвердила первенство Московского княжества в ряду других северо-восточных русских княжеств и явилась стимулом дальнейшего политического, морального и культурного подъема в жизни этого княжества. С этого времени главная роль в деле объединения русских земель приходится на долю Москвы, культура Москвы становится наиболее ярким выразителем общерусских интересов, а ее литература выходит на первое место и по числу произведений и по своим передовым общественно-политическим тенденциям. Но это же время характеризуется напряженной политической и культурной жизнью и других княжеств северо-восточной Руси. Процесс объединения северо-восточных русских княжеств вокруг Москвы не мог протекать беспрепятственно. На политической арене открытую борьбу с Москвой продолжают в XV в. и Тверь, и Новгород, и потомки суздальских князей. Кроме этого, среди ближайших родственников самих московских великих князей оказался ряд сторонников традиций удельно-вотчинного права, и это привело к междоусобной войне в Московском княжестве середины XV в.

Но борьба в это время, кроме столкновений военного характера, приобрела и иные формы. Уничтожение самостоятельности крупных и мелких княжеств и присоединение их к Москве не всегда еще свидетельствовало о полной победе в области идеологии: враждебное отношение к объединительной политике Москвы, консерватизм в оценке ее политического курса в вопросах управления страной, защита местных интересов в ущерб общегосударственным — все это часто прорывалось в практике местных деятелей много спустя после установления московского владычества. Этот протест приобретал крайне разнообразное выражение в лите-

ратуре областных центров: от прямого „обличения“ Москвы до идеализации своих местных политических и церковных деятелей, своего исторического прошлого, в форме легенд и легендарно-исторических или легендарно-политических повестей и сказаний. Особенно яркие образцы таких произведений дали Новгород и Псков.

С другой стороны, обращение писателя к местной теме в это переходное время не всегда свидетельствовало о его разрыве с современностью, о его консерватизме. Чаще всего оно говорило как раз о противоположном. Во второй половине XV в. в московской литературе получила широкое распространение тенденция к переосмыслению местных литературных и народно-поэтических произведений в общенациональном направлении. Одним из интереснейших фактов этого ряда является создание около 1456 г. московским книжником на основе местных смоленских преданий „Повести о Меркурии Смоленском“. Меркурий приобретает в этой повести облик общерусского героя, а легендарный рассказ о поражении татаро-монголов под Смоленском — значение общерусского события. Несколько позже это направление в литературной работе московских писателей, поддерживаемое и духовной и светской властью, сказалось в тщательном сосредоточении в Москве и редактировании многочисленных местных житий, легендарных сказаний об иконах и проч.

Значительно более сложное отражение русской исторической действительности второй половины XV в. мы обнаруживаем в одной из крупнейших древне-русских муромо-рязанских повестей — „Повести о Петре и Февронии муромских“. Эта сложность объясняется в данном случае тем, что „Повесть о Петре и Февронии муромских“ характеризуется не только освещением местной темы, но и тем, что автор ее не москвич, а житель одного из периферийных культурных и политических центров (вернее всего — Муром) и горячий патриот своего края.

Повесть о Петре и Февронии известна в рукописях под названием то „Повесть от жития“, то „Житие и жизнь“, то просто „Житие“ и, как „житие“, нередко вносилась в различного рода сборники житийного характера. Но житийного в ней, за исключением нескольких эпизодов, приведенных для характеристики Февронии и отчасти — Петра, ничего нет. Это было очевидно и для древне-русского читателя. Культ Петра и Февронии как местных муромских святых уже вполне сложился ко второй половине XV в. К этому же времени следует отнести и написание „Повести о Петре и Февронии“.¹ В 1547 г. на московском церковном соборе Петр и Феврония канонизируются, а несколько позже официально признаются общерусскими святыми. В 1552 г. во время похода на Казань

¹ Попытка отодвинуть создание повести к XVI в., связать ее с литературной деятельностью Ермолая — Еразма должна быть признана неудачной; см.: В. Ф. Р ж и г а. Литературная деятельность Ермолая — Еразма. Летопись занятий Археографической комиссии за 1923—1925 г., вып. 33, Л., 1926, стр. 103—200; Ю. А. Я в о р е к и й. К вопросу о литературной деятельности Ермолая — Еразма. *Slavia*, 1930, IX, S. 1, 57—80; S. 2, 273—299.

Иван Грозный заезжает в Муром на поклонение „сродникам своим“, Петру и Февронии. И, несмотря на все эти факты, повесть о Петре и Февронии не попадает в Четьи-Минеи Макария. Ее легендарно-сказочный характер, очевидно, смущал составителя свода житийных произведений, в ряде случаев обнаруживавшего значительную терпимость к фантастическому. Очевидно повесть о Петре и Февронии была задумана не как агиографическое произведение.

2

Повесть не дает никаких указаний, кого именно из исторически известных князей муромских надо иметь в виду под именем Петра и Февронии, и ничего не говорит о времени их жизни. Нет о них упоминания и в летописях. Но в работах по русской агиологии и истории русской церкви князь Петр отождествлялся, обычно, с Давидом Юрьевичем, княжившим в Муроме с 1203 по 1228 г. Этого мнения придерживался ряд ученых.¹ В поисках источников этого мнения мы приходим к памятнику XVII в., а именно — „Книге глаголемой описание русских святых“. В ней указывается год и день смерти Петра и Февронии: „Св. благоверный князь Петр и благоверная княгиня Феврония муромские чудотворцы (по сп. Общ. истории и древн. росс. № 231: «во иноцех») преставишася в лето 6735 месяца июня в 25 день“. Сверяя эти указания со свидетельствами летописи о Давиде Юрьевиче, мы не находим между ними полного совпадения. В летописи под 1228 г. читается: „Умре сын Давыдов Муромского, месяца априля, святые неделя праздныя. Тое же недели преставися и сам Давыд Муромский, в черньцих и в схиме“.² Филарет, не оговаривая несовпадения в годе, объясняет несовпадение в месяце следующим образом: „Если по летописи скончались в апреле, то 25 день июня надо признать за день открытия мощей“.³ Он же замечает, что автор повести по ошибке назвал князя Петра „в мирском быту Петром и в иночестве Давидом. Наоборот, в миру он был Давидом. Ошибка в имени князя перешла и в печатный полный месяцеслов...“⁴ Даже соглашаясь с возможностью такого примирения сведений о Петре-Давиде, следует все же проверить показания „Книги глаголемой“ свидетельствами других источников. Таких источников несколько. В святцах

¹ Макарий, митр. История русской церкви, 1870, т. VI, кн. 1, стр. 216. Филарет. Русские святые, июнь, СПб., 1882, стр. 278—279. Сергей, архиеп. Полный месяцеслов Востока, т. II, стр. 191. Дмитрий, архиеп. Месяцеслов святых, вып. 10, стр. 227 и сл.; В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых, как исторический источник. М., 1871, стр. 287; Е. Голубинский. История русской церкви. М., 1831, т. I, пол. 2, стр. 557; Голубинский. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903; Н. Барсуков. Источники русской агиографии. СПб., 1882, стр. 451.

² ПСРА, 1846, стр. 191.

³ Филарет, ук. соч., стр. 279.

⁴ Там же, стр. 275.

устава XVI в. под 25 июня говорится просто „благоверный князь Петр и княгиня Феврония муромские чудотворцы“.¹ В окружной грамоте 1547 г. митрополита Макария читаем: „Пети и праздновати в Муроме ж и повсюду, июня в 25 день, новым чудотворцем благоверному князю Петру и княгине Февронии Муромским“.² В „Уставе церковных обрядов, совершавшихся в Московском Успенском соборе“, составленном около 1634 г., под 25 июня говорится: „Память благоверному князю Петру и княгине Февронии, муромским чудотворцем; благовесть в лебедь, трезвон средней, а пети вкупе со отданием Предтечевым, точию им поем величание“.³ Как видим, в этих более древних источниках, частично относящихся к годам канонизации Петра и Февронии, никак не отразилось отождествление князя Петра повести и Давида Юрьевича летописи. Очевидно, сведения „Книги глаголемой“ о тождестве Петра и Давида взяты из текста повести.

Но может быть есть иные доказательства их тождества? Н. П. Травчетов, суммируя в своей обстоятельной статье⁴ все, что можно было бы сказать в защиту этого тождества, приводит, в конце концов, очень слабые доводы. Он, во-первых, обращает свое внимание на то, что по повести Петр жил сначала при брате и княжил после его смерти. „Прилагая эту подробность, — говорит он, — к первым правителям княжества (Муромского), мы встречаем нечто подобное в жизни трех князей: Святослава и Ростислава Ярославичей и Давида Юрьевича, которые также занимали муромский стол после своих старших братьев. Но первые двое не могут отождествляться с Петром: до занятия Муромы они жили не с братьями здесь же, а княжили отдельно в Рязани и потом управляли муромским княжеством очень недолго — всего по два года, тогда как Петр дожил здесь до старости; кроме того, в частности, Ростислав, потерявший Муром и вступивший затем в продолжительную и упорную борьбу с суздальскими князьями за свое рязанское княжение, является в истории типическим образцом таких князей, которые отмечены печатью жестокого, беспокойного характера, и потому едва ли мог быть признан святым. Остается, таким образом, предположить, что носителем имени Петра был не кто другой, как Давид Юрьевич, княживший после смерти своего брата Владимира. Такое предположение представляется тем более правильным, что личный характер Давида, насколько он известен из летописей, отличался такими чертами, которые нисколько не препятствуют причислить его к лику святых“.⁵ Довод этот, конечно, более чем сомнительный. Он предполагает прежде всего безупречность исторических свидетельств повести, т. е. то, что прежде всего надо доказать. Затем,

¹ См. ркп. Толст. I, № 100.

² Акты Археограф. Эксп. СПб., 1836, т. I, № 213, стр. 203.

³ „Русская Историческая Библиотека“, СПб., 1876, т. III, стр. 82.

⁴ Н. П. Травчетов. „Кого из муромских князей следует разуметь под именем «св. благоверного князя Петра, в иночестве Давида, муромского чудотворца?»“ Тр. Третьего обл. ист.-археол. съезда, бывшего в г. Владимире, Владимир, 1909.

⁵ Ук. соч., стр. 14.

история Муромского княжества очень темна: с 1248 г. по 1344 г. летописи и другие исторические источники ничего не говорят о муромских князьях, а за это время легко могла произойти искомая Н. П. Травчатовым ситуация. Отстаивать же тождество „святого Петра с Давыдом Юрьевичем“, ссылаясь на „высокие нравственные качества“ последнего, совсем невозможно: в истории русской церкви есть замечательные примеры „причисления к лику святых“ лиц весьма сомнительных „нравственных качеств“. Во-вторых, Н. П. Травчатов пытается объяснить разницу имен в повести и летописях: Павел и Петр в повести, Владимир и Давид — в летописи. „Известно, — говорит он, — что в древнее время на Руси князья иногда носили, кроме мирского или князьего (Владимир, Ярослав, Мстислав, Святослав и др.), еще по два христианских имени. Одно из них, по словам проф. Голубинского, нарекалось в 8-й день по рождении. другое давалось в 40-й день при самом крещении. Если же так, то почему не предположить, что князь Петр, кроме сего имени, имел еще другое христианское имя Давид, о котором и упоминается в летописях. Это последнее могло быть оставлено за ним и потом при пострижении в монашество или принятии схимы, так как в древности постригаемому обыкновенно давалось не только имя того святого, который чествовался церковью в день пострижения, но и прежнее мирское имя. В таком предположении нет ничего невероятного, равно как и в том, что старший брат Петра носил княжее или мирское имя Владимир, которое дается в летописях старшему брату Давида Юрьевича. Так, приняв во внимание древний обычай некоторых князей — носить несколько имен, можно вполне примирить летописное наименование двух братьев-князей муромских (Владимир и Давид) с наименованием их в «повести» (Павел и Петр)“.¹ Это объяснение Н. П. Травчатова опирается на исторические факты и поэтому на первый взгляд кажется вполне правдоподобным. Но в применении к данному случаю оно отличается большой искусственностью. В самом деле, какое должно было быть исключительное стечение обстоятельств, чтобы оба брата, правившие Муромом, Владимир и Давид, оказались с иными именами в повести, чем в летописи; чтобы второму из них при пострижении оставили то имя, под которым он известен в летописи; чтобы повесть не сказала о детях Петра-Давида и т. п. Каждый из этих фактов в отдельности вполне мог быть в действительности, но цепь их коренится, вернее всего, в остроумии историка.

Статья Н. П. Травчатова была ответом на статью Н. Д. Квашнина-Самарина,² который, учтя бездоказательность мнения о тождестве князя Петра повести и Давида Юрьевича летописи, пытался по новому подойти к этому вопросу. По его мнению, Петр повести — это муромский князь Петр, предок бояр Овцыных и Володимеровых, известный по их родо-

¹ Там же, стр. 17.

² Н. Д. Квашнин-Самарин. О князьях муромских, причтенных к лику святых. Тр. Второго обл. тверск. археол. съезда 1903 г. 10—20 авг., Тверь, 1906, Отд. II.

словной. Согласно этой родословной, роды Овцыных, Злобиных да Замятиных происходят от Владимира Даниловича, боярина Дмитрия Донского, отец которого, Данило, был сыном Василия, меньшого брата благоверного Петра. Время жизни князя Петра Н. Д. Квашнин-Самарин относит к началу XIV в. „Боярин Владимир Данилович, — говорит он, — известный и по летописям, был, стало быть, современником Донского, отец его Данило есть современник Семена Гордого, а дед Василий, а равным образом и брат его Петр суть современники Ивана Калиты и относятся к началу XIV века“. Обращает внимание Н. Д. Квашнин-Самарин и на упоминание в родословной двух братьев Петра — Василия и Ивана, из которых последний почему-то ушел со своей княгиней в Орду. По этому поводу Н. Д. Квашнин-Самарин делает следующую догадку: „Это странное бегство в Орду не состояло ли в связи с тем муромским мятежом, о котором говорит житие“.¹

Точка зрения Н. Д. Квашнина-Самарина, бегло выраженная в небольшой статье, кажется мало убедительной и требующей проверки. Факт существования муромских князей Петра, Василия и Ивана подтверждается старинными муромскими синодиками XVII—XVIII вв., упоминающими всех их,² причем здесь же есть и запись о Петре и Февронии: „князь Петр, во иноцех Давид, княгиня Феврония, во инокинях Евфросиния“. Таким образом, князь Петр повести в синодиках не отождествляется с малоизвестным муромским князем Петром начала XIV в., но самое существование этого последнего здесь подтверждается. Что же касается записи о Петре и Февронии, то она, конечно, сделана в синодиках на основании повести и ничего нового в вопрос о соответствии Петра и Февронии тем или иным историческим лицам не вносит.

В родословной, которую имеет в виду Н. Д. Квашнин-Самарин, о роде Овцыных, Злобиных да Замятиных находится следующая запись: „Род Володимира Даниловича Снабдина муромских князей, а от них пошли Овцыны. Великие князи Муромские братья: князь Петр, да князь Василий, да князь Иван. И князь Петр бездетен, и княгиня его Евфросиния оба святы; а у князя Василия сын князь Данило; а у князя Данила сын Володимир Красной Снабдя и от него пошли Овцыны; а брат их меньшой, князь Иван пошел и со княгинею в Орду, и там преставися и от него пошел род Злобиных, да Замятиных, а выехали из Орды к великому князю Дмитрию Ивановичу Донскому. Володимир Данилович был в боярех у великого князя Дмитрия во Пскове; а у Володимира сын Дмитрий Овца, в боярех же был“.³ Есть косвенные указания, что эта родословная составлена в конце XVI в. Так, в списке родословной, написанной при Иване Грозном (еще при жизни царевича Ивана Ивановича), среди утраченных статей была, как об этом можно судить по оглав-

¹ Ук. соч., стр. 317.

² См. запись синодика: Н. П. Травчетов, ук. соч., стр. 7—9.

³ Временник Моск. общ. ист. и древн. рос., М., 1851, кн. X, отд. II, стр. 188—189.

лению,¹ и статья о роде Овцыных. Следует, конечно, скептически относиться к достоверности указания родословной о происхождении этих трех боярских родов от рода Петра и Евфросинии, которые „оба святы“. Эта частная родословная, относящаяся к эпохе сильного развития местничества, могла быть составлена, как это вполне правильно уже отметил Н. П. Травчетов,² в интересах определенных боярских родов: Овцыных, Злобиных или Замятинных. Но для нас, в данном случае, важна не историческая достоверность указания родословной о происхождении данных боярских родов от рода князя Петра повести, а возможность такого утверждения. Вряд ли сам составитель родословной придумал сопоставление князя Петра и княгини Февронии повести с малоизвестным муромским князем Петром и его женой Евфросинией. Здесь он, очевидно, опирался на предание, еще жившее в конце XVI в. Само собою разумеется, что версия, по которой Петр повести отождествлялся с Давидом Юрьевичем, еще не существовала в это время, так как в противном случае запись в родословной книге о происхождении Овцыных, Злобиных и Замятинных была бы совершенно невысказанной.

Легенда о Василии епископе рязанском и муромском дает новые свидетельства о народном предании, отодвигавшем жизнь Петра и Февронии ко времени более позднему, чем жизнь Давида Юрьевича. В ней мы читаем: „По преставлении же святаго благоверного князя Константина с чады многим летом минувшим и по запусении града Мурома от неверных людей и после благоверного князя Петра и благоверныя княгини Февронии тако же многим летом мимошедшим, прииде из Киева в Муром град благоверный князь Георгий Ярославичь и постави себе двор в Муроме; такожде и бояре его и вси купцы Муромстии; и первоначальную церковь Благовещения пресвятыя богородицы обновил, такожде и второй храм святых страстотерпец Бориса и Глеба обновил...“³ Хронология легенды должна вызывать у нас к себе очень осторожное отношение. Но все же очевидно, что по ней жизнь Петра и Февронии относится ко времени между „запусением града Мурома от неверных людей“ и приходом в Муром Георгия Ярославича. Упоминаемое в легенде „запустение“ может быть одним из четырех на протяжении XIII в. разгромов Мурома: в 1239 г. от Батыя,⁴ в 1281 г. от рати Ковады и Алчеда,⁵ в 1288 г. от князя ордынского Еролта,⁶ и в 1293 г. от ханского брата Дедюни.⁷ Георгий Ярославич, о котором здесь идет речь, княжил с 1345 г. по 1354 г.; обновление же Мурома, сделанное при нем, летопись относит к 1351 г.⁸

¹ Там же, стр. 218.

² Н. П. Травчетов, ук. соч., стр. 4—5.

³ Пам. стар. русск. лит., вып. 1, стр. 235.

⁴ ПСРА, т. I, изд. 1846, стр. 201; т. VII, 1856, стр. 144; т. X, 1885, стр. 115.

⁵ ПСРА, т. VII, 1856, стр. 175; т. X, 1885, стр. 159.

⁶ ПСРА, т. X, 1885, стр. 167.

⁷ ПСРА, т. VII, 1856, стр. 180.

⁸ ПСРА, т. IV, 1848, стр. 60; т. VII, 1856, стр. 244.

Учитывая эти даты, мы приходим к выводу, что время жизни Петра и Февронии, по народному преданию, отразившемуся в легенде о Василии, епископе рязанском, может быть отнесено к концу XIII в. или началу XIV в., т. е. к тому же времени, которое можно установить и по родословной Овцыных, Злобиных и Замятиных. Таким образом, очевидно, и легенда имеет в виду отождествление Петра и Февронии с Петром и Евфросинией, жившими в начале XIV в. Можно предполагать, что и фабула повести связана с жизнью этих совсем нам неизвестных муромских князя и княгини.

3

Повесть о Петре и Февронии делится на две части: первая из них — это рассказ о правлении в Муроме брата Петра, князя Павла, вторая — история женитьбы Петра и его княжения в Муроме. Членение повести на две части — это результат весьма сложной истории ее образования. В ней в измененном виде объединены два широко распространенные в русском фольклоре произведения — песня или сказание об огненном летающем змее и сказка о мудрой деве.

Обращение автора повести о Петре и Февронии к фольклору — факт неслучайный в литературе XV в. Всматриваясь в широкий круг литературных явлений XV в., мы видим, что на протяжении всего этого века русская литература теснейшим образом связана с народно-поэтическим творчеством: следует вспомнить такие, например, замечательные в этом отношении факты, как весь посвященный Куликовской битве цикл произведений, многократно соприкасавшийся с фольклором; или Владимирский полихрон, с вошедшими в него народными преданиями о богатырях: Алеше Поповиче, Демьяне Куденевиче, Добрыне, Рогдае Удалом и проч.; или замечательную повесть „о молодце и девице“, написанную в первые годы потери самостоятельности Нижегородским княжеством; или, наконец, повесть о Меркурии Смоленском, повесть о хмеле в ее начальной редакции и др.

Но это явления не одного ряда.

Разными мотивами руководились писатели XV в., обращаясь к разным по своей идеологической сущности видам фольклора. Различным группам и классам служили литературные произведения, обогащенные за счет народно-поэтического творчества. Фольклор был оружием в руках прогрессивных писателей, которые легко улавливали его демократические тенденции и с его помощью отстаивали новые, передовые идеи и общенародные интересы периода образования централизованного Русского государства. К иному фольклору обращались писатели-консерваторы, представители отживавших сил общества, тщетно стремившиеся затормозить ход истории, сохранить или возродить старые порядки периода феодальной раздробленности Руси. XV век был эпохой ожесточенной борьбы в самой русской действительности противоположных и неприми-

римых общественных и государственных сил. И писатели, идеологи каждой из борющихся сторон, стремились взять из сокровищницы народно-поэтического творчества то, чем можно было усилить позиции своей группы или класса, или, в крайнем случае, в чем можно было найти утешение и примирение с действительностью.

Муром и Рязань также оказались в орбите этого общественно-политического и литературного движения. Крупнейшее произведение муромско-рязанской литературы, повесть о Петре и Февронии, особенно интересно в этом отношении тем, что его связи с фольклором ни в коем случае не исчерпываются усвоением отдельных фольклорных мотивов, образов, поэтической фразеологии и т. п.: повесть впитала в себя две целостные народно-поэтические композиции. Все своеобразие повести о Петре и Февронии и состоит в выражении в этих эпических формах некоторых сторон русской исторической действительности XV в., с противоречивых позиций современного ей автора. Этот автор не отрешился еще от какой-то доли идеализации уходящей с исторической сцены удельной Руси и в то же время воспринял передовые идеи о княжеской власти, созревшие в период формирования централизованного Русского государства.

Мы не знаем его имени, не знаем и его общественного положения, только по выраженным им идеям и настроениям можно предлагать, что он принадлежал к наиболее демократическим слоям одной из тех социальных групп, которые во второй половине XV века стояли на стороне великого князя московского.

Характер связей повести о Петре и Февронии с фольклором сложен. Раскрытие его требует большой и кропотливой работы, которая, правда, может вознаградиться рядом выводов, имеющих общее значение в вопросах взаимоотношения литературы и фольклора в древней Руси.

Предвосхищая итоги исследования, можно сказать, что раскрытие этих связей во многом обогащает наши представления о самом фольклоре древней Руси, о различных социальных плоскостях его развития. Открывается картина деформации фольклорных жанров под воздействием христианства, приспособления этих жанров к целям христианского культа в народных формах его выражения. Становится очевидным, что писатель древней Руси не всегда непосредственно обращался к исконным фольклорным формам (сказке, песне, былине и проч.), что между ним и народным творчеством роль связующего звена могла исполнять устная или рукописная легенда.

Два основных признака характеризуют легенду древней Руси: во-первых, связь с христианскими религиозными воззрениями в их народном преломлении и, во-вторых, — интерес к рядовому человеку со всей сложностью его душевного мира, как он представлялся народному сознанию, в какой-то мере, — иногда очень поверхностно, — затронутому морально-философской теорией христианства.

Вот именно к этому типу произведения, внутренне-противоречивого по самому своему существу, и обратился автор повести о Петре и Февронии. Легенда, насколько можно судить и по идейному смыслу повести и по литературным приемам автора, лучше всего могла помочь ему в выражении вдохновлявшего его общественно-морального и эстетического идеала. Исходя из легенды о правителях древнего Мурома, он создал литературное произведение о прошлом, о „золотом веке“ своего княжества, как он ему рисовался. Он рассказал об „идеальных“ правителях феодального княжества, о взаимоотношениях общественных сил его, о человеческих отношениях, о чистоте и строгости нравов и проч.

Но этот рассказ об историческом прошлом своего княжества, о „золотом веке“ его не оказался противопоставлением настоящему, скрытым отрицанием современности. Автор повести был человеком своего времени, и на его изображение Руси периода феодальной раздробленности легли черты, совершенно несвойственные этой эпохе. Он проецирует в прошлое характерные для московских идеологов конца XV в. представления о князе, княжеской власти, взаимоотношении боярства и князя и проч. И в этом нет ничего необычного, так как передовые идеи конца XV в. занимали умы не только московских, но и областных писателей.

Идеальные князья повести о Петре и Февронии — это „самодержцы“, самое нарушение „волеизъявлений“ которых неизбежно порождает общенародные бедствия; они борются с боярами, стремящимися к власти, и побеждают их, и проч. Такая близость повести к представлениям о характере княжеской власти, сложившимся во второй половине XV в., привела к нарушению исторических перспектив в ней, к двойственности образов ее главных героев. Но это обстоятельство, с другой стороны, обеспечило ей длительную общественно-литературную жизнь позже, в XVI—XVII вв.¹

4

В первой части повести о Петре и Февронии в жизнь княжеской семьи вмешивается фантастический змей. Этот змей очерчен ярко и определено: „Искони же ненавидяи добра роду человеку диавол всели неприязненнаго летящаго змия к жене князя того на блуд. И являшеся ей своими мечты яко же бяше естеством, приходящим же людем являшеся, яко же князь сам седяше з женою своею“. Это — змей летающий, женский насильник и оборотень.

Русскому средневековью хорошо известен образ змея. О змеях неоднократно упоминают летописцы, при этом образ змея летописи

¹ Устанавливая ниже фольклорные связи повести, мы пользовались поздними записями фольклорных произведений, в то время как цели исследования требовали более или менее точного воссоздания этих произведений в таком виде, в каком были их „архетипы“ в XV в. Этим объясняется сложность критического аппарата исследования.

напоминает не дракона агиографической переводной литературы, а змея русских народно-поэтических сказаний. Это — огненный, летающий по небу и с шумом и громом падающий на землю змей. Под 1028 годом летописец пишет: „Знаменьє змиево явися на небеси, яко видети всей земли“;¹ под 1091 годом: „В сие же лето бысть Всеволоду ловы деюще зверинья за Вышегородом, заметавшим тенета и кличаном кликнувшим, спаде превелик змий от небесе; ужасошася вси людѣе. В се же время земля стукну яко мнози слышаша“;² под 1144 годом: „Бысть знамение за Днепром в Киевской волости: летящую по небеси до земля, яко кригу (кругу) огнену, и остася по следу его знамение в образе змия великаго, и стоя по небу с час дневный и разидеся“;³ под 1214 годом: „Месяца февраля в 1 день, в неделю сыропустную, гром бысть по заутренни, и вси слышаша, и потом тѣгда же змий видеша летящ“;⁴ под 1556 годом: „Того же лета, Госпожина дни заговения, бысть знамение: того места, где звезда была на небеси, явися яко змии образом, без главы стояше стан недалече от земля на небеси, и зрящим людем, ино яко хобот хвост сбираше, и бысть яко бочка, и спаде на землю огнем, и бысть яко дым по земли, и подня ю; а стояше с час“.⁵ В 1662 г. поп Иван из села Новой Ерги, вотчины Кирилло-Белозерского монастыря, доносил по начальству: „171 году ноября в 22 день, бысть во дни том тихо, и небо все чисто, а мраз лют зело. И в том селе Новой Ерги и в деревнях, по захождению солнца, явися с небеси многим людем знамение страшное, что никто от них тако виде или слыша; и от того солнечнаго западу явися аки звезда великая, и покатысь по небу скоростию яко молния, и небу раздвоитися, и протяжеса по небу яко змий, голова во огни и хобот, и стояло с полчаса, и свет от него неизречен, и в том свете выпсрь в темя человеку зрак велик, глава и очи и руце и перси, и нозе разгнуты, и весь огнян, яко человек; и потом облак стал мутен, и небо затворилось, и по двором и по хоромом и по путех на землю пал огонь, аки кужли горели, люди от него бегали, а огонь на земли за ними катался, яко гонял, а никого не жег, и потом поднялся в тот же облак; и во облаку учал быть шум, и пошел дым, и яко гром, или нечто глагол велик и страшен зело на долг час, кабы земле и хоромом трястися и от ужести людем падать на землю...“⁶

И в летописях и в „отписке“ попа Ивана в такой образной форме описываются, конечно, различные небесные явления. Но настойчивое повторение одного и того же образа змея в документах разных эпох

¹ ПСРЛ, т. I, 1846, стр. 64.

² Там же, стр. 92.

³ ПСРЛ, т. II, 1908, стр. 314.

⁴ ПСРЛ, т. III, 1841, стр. 32.

⁵ ПСРЛ, т. IV, 1848, стр. 309.

⁶ Акты ист., т. IV, 1842, стр. 330—331; ср.: А. Афанасьев. Повитческие воззрения славян на природу, т. II. 1868, стр. 510—511; см. также: Повесть о приходеении литовского короля Стефана, 1847, стр. 16.

и географических областей свидетельствует о большой распространенности и живучести его в древней Руси; он, очевидно, брался из обычного круга представлений. Какое наполнение он мог получать в фольклоре древней Руси, — об этом до известной степени можно судить по народно-поэтическим рассказам о змее и о черте, известным в позднейших, уже этнографических, записях. Генетическая связь этих рассказов с древнерусскими поэтическими представлениями о змее, отразившимися в летописях, не вызывает сомнений, — настолько ясно, что это явление одного ряда.

Образ огненного летающего змея, быстро мелькающего в небе и искрами рассыпающегося по земле во время падения, весьма часто встречается в русских народных рассказах, сказках, преданиях и заговорах. Народная фантазия связывает его появление, а особенно падение в определенном месте, с человеческим счастьем или горем. Приносимое упавшим в чей-либо двор змеем счастье — это богатство; приносимое им горе — это болезнь и смерть, чаще всего — девушки или молодой женщины.

Огненный летающий змей — насильник или обольститель; нельзя устоять перед его любовью. Прилетая к полюбившейся ему девушке или женщине, обычно — ночью, он оборачивается молодцом несказанной красоты, а утром улетает, вновь приняв свой обычный змеиный вид. „Как во граде Лукорье, — говорится в одном заговоре, — летел змей по поморию, града царица им прельщалася, от тоски по царе убивалася, с ним, со змеем, сопрягалася, белизна ее умалаяся, сердце тосковалося, одному утешению предавалася — как змей прилетит, так ее и обольстит...“¹ Здесь даже видно отражение определенной сюжетной схемы, в которой развивались рассказы о летающем огненном змее: тоскующая по мужу

¹ Л. Майков. Великорусские заклинания. СПб., 1869, стр. 161. Подобные же мотивы в изобилии встречаются в русских народных сказках; см., напр.: А. Афанасьев „Народные русские сказки“, изд. 1913—1914 гг.: „каждый день летает к ней (девушке) змей; оттого и худа стала“ (т. III, стр. 64); „... вдруг деревья в лесу зашумели, крыша на избе пошатнулася — прилетел змей, ударился о сырую землю и сделался добрым молодцем“ (там же); „раз пошел дурак на охоту, а к сестре прилетел трехголовый змей; завелась у них шуры-муры“ (т. III, стр. 78); „... прилетает к реке Змей Горыныч; ударился о сыру землю и сделался таким молодцом да красавцем, что ни вздумать, ни взгадать, только в сказке сказать“ (там же, стр. 80); змей „скинувшись молодым молодцом, удалым удалцом, хаживал к княгине-красавице“ (там же, стр. 84); „у эдакого-то короля повадилася змей об двенадцати глав летать к дочери, все ее извел, изсосал“ (т. IV, стр. 198); „вишь королевна-то любитися с нечистым духом: каждую ночь прилетает он к ней по воздуху в виде шестиглавого змея и перекидывается человеком“ (там же, стр. 202) и проч. Ср. также: П. Якушкин. Путевые письма из Новгородской и Псковской губернии. СПб., 1860, стр. 119; В. Гнатюк. Знадоби до української демонології, т. II, вып. 1, стр. 183—184, № 465 и стр. 190, № 471 (на стр. 263—264, вып. 2 — библиография), Етнографічний Збірник, т. XXXIII—XXXIV, у Львові, 1912; К легендам и поверьям о змеях. Сообщ. М. К. Васильева, Н. Пузырева, С. Шарова и др. Этн. обзор., 1897, 4, стр. 125—128.

женщина „прельщается“ змеем; змей начинает прилетать к ней; женщина блекнет и грустит, и все же единственную отраду свою она находит только в этих губительных для нее посещениях. „... В хуторе Заоскольском, — рассказывала купьянская крестьянка, — летал по ночам к одной женщине огненный змей. Прилетит, ударится об землю и станет молодцом. От ласк молодца женщина стала как щепка...“¹

Нередко змей, по народным рассказам, принимает образ мужа (живого или умершего) обольщенной им женщины.²

Знают народные рассказы и средство избавления от огненного летающего змея — насильника и оборотня: это или удачный мудрый ответ девушки или женщины на вопрос змея или какой-либо имеющий чудесное свойство предмет (цветы, трава и проч.) или, наконец, освященные в церкви вода и мак и просто — молитва. В приводимых П. П. Чубинским рассказах говорится, что черт (заменивший здесь змея) не может подойти к девушке, украсившей свою голову цветами терлыча и той: „Кедыб не терлыч, да не тоя, — говорит он, — була б дівчына моя,“³ в рассказе из м. Глодоссы говорится о спасении женщины тем, что ей „посвятылы на голови воду, обсыпалы хату свяченым маком“; и т. д.

Итак, образ змея в подобного рода рассказах, заговорах и проч. таков же, как и в повести о Петре и Февронии; бесспорное сходство с повестью можно отметить и в сюжете этих произведений; но избавление от змея в них изображается совершенно иначе; здесь нет змееборства, характерного для повести. И все же ценность этих произведений для выяснения генезиса повести о Петре и Февронии очень значительна: они, подтверждаемые летописными записями, являются живым свидетелем наличия в фольклоре древней Руси того же самого образа змея, который мы находим и в повести. Представления об огненном летающем змее, насильнике и оборотне, были обычны для древней Руси на много раньше того времени, к которому предположительно относится создание повести о Петре и Февронии.

Но между первой частью повести и этими мелкими фольклорными произведениями об огненном летающем змее полного совпадения нет. Это особенно надо сказать о развязке первой части повести — змееборстве Петра, которой в фольклорных произведениях соответствует ряд других разрешений. Значительно больше соответствий с первой частью повести в целом встречается в русских былинах.

Русский былинный эпос знает ряд богатырей змееборцев, это — Добрыня Никитич, Алеша Попович, Михаил Поток, Илья Муромец и др. Следует отметить, что в истории изучения этих былин мы не встречаем

¹ П. И. Из области малорусских народных легенд. Этн. обзор., М., 1892, кн. XIII—XIV, стр. 82.

² В. Н. Ястребов. Из народных уст. Этн. обзор., М., 1896, кн. XXXI, 4, стр. 153.

³ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край...“ Мат., собр. П. П. Чубинским, т. I, СПб., 1872, стр. 80.

попыток объяснения их змееборческих сюжетов на широком фоне русского фольклорного и этнографического материала в связи с народными преданиями, обычаями и верованиями, в связи с общим процессом образования русской культуры. Представители компаративной школы, не говоря уже о мифологах, далеко уводили их от русской почвы. Их обычно рассматривали как своеобразные вариации „бродячего сюжета о змееборце“, типичным образчиком которого в эпосе христианских народов считалась, так называемая „георгиевская легенда“.¹ И если были разногласия в этом вопросе, то спорившие между собою ученые не сходили с методологической платформы сравнительно-исторической школы, и споры сводились только к определению характера „родства“ русских былин с легендой о Георгии: одни из компаративистов считали, что русские былины со змееборческим сюжетом складывались „под непосредственным влиянием“ георгиевской легенды,² другие утверждали, что и былины и легенда о Георгии восходят к одним и тем же первоисточникам, в конечном счете ведущим к античным и восточным мифам и сказаниям. Как бы то ни было, но в этих спорах не было преодоления порочной методологии компаративной школы.

А между тем, именно этот круг былин представляет собою крайне благодарный материал для изучения его в связи с русской историей и общим движением русской культуры: в связи с развитием живописи, орнамента рукописей, литературы и, отчасти, даже архитектуры. Дело в том, что в различных областях искусства и литературы XIV—XV вв. мы часто встречаемся с образом змея, вне всякого сомнения подсказанным не переводной литературой или чужеземной иконографией, а сказочными мотивами и фантастикой русского фольклора. Это легче всего обнаруживается при анализе тератологического орнамента рукописей, особенно XV в. Это характерно и для литературы этого времени. И в данном частном случае, при исследовании истории возникновения повести о Петре и Февронии, эпос типа былин о Добрыне Никитиче, Алеше Поповиче и т. п. оказывается важным в том отношении, что он объясняет развязку первой части повести. Становится очевидным, что эта часть повести в целом фольклорного происхождения.

В самом деле, образ змея всего цикла былин о змееборце обнаруживает ясные черты огненного летающего змея древне-русской летописи и фольклора. Таков он, например, в былинке о Добрыне Никитиче:

... Тучи нет, а только дождь дождит,
Дождя-то нет, искры сыпятся, —
Летит, Змищице-Горынчище...³

¹ О. Миллер. Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869, стр. 433—436; Ф. Буслаев. Рецензия на исследование О. Миллера в ЖМНП, 1871, III, отд. II, стр. 216; Д. Ровинский. Русские народные картинки, кн. IV. СПб., 1881 стр. 78. В. Миллер. Эскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892, стр. 32 и т. д.

² А. В. Рыстенко. Легенда о Георгии и драконе. Одесса, 1909, стр. 344—364;

³ Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1861, стр. 24.

Или по другому варианту:

... *Вылетал-то тут змеинище-Горынище.*
 Веют крылья его гумажные,
 Звенят его хоботы железные...¹

Еще характернее в этом отношении былина „Добрыня и Маришка“. Добрыня едет мимо двора Маришки, стреляет из лука в голубей, сидящих на ее тереме, но попадает „во окошечко“ и

Убивает у Маришки друга милова змея лютова.
 ... Приходила Маришка в свою спальню, —
 Ин лежит убит ея милый друг, лютый змей.
Загорися, загорися у Маришки дом,
 Разгорелось, разболелось ретиво сердце ея
По дружке своем по миленьком,
*По змеи лютым...*²

В другом варианте рассказывается, что Добрыня:

... Убивает сиза голубя,
 Того ли змея Притугалиника,
 Маришкина друа милого...³

Здесь и посещение змеем дома Маришки, и ее любовное отношение к своему „другу милому“, и имя змея Притугалиник, смысл чего здесь уже забыт, — все указывает на образ змея мелких фольклорных рассказов.

Былина об Алеше Поповиче еще ближе стоит к этому кругу произведений и тем самым и к повести о Петре и Февронии.

Алеша Попович с Екимом Ивановичем и другими богатырями на пиру у князя Владимира занимает скромное место „на полатном бресе“. Двенадцать могучих богатырей вносят Тугарина Змеевича на „доске красна золота“ и сажают его „в место большое“.

И подле его сидела княгиня Апраксеевна.

Гостям подносят „ества сахарныя и питья медвяныя“:

А Тугарин Змеевич нечестно хлеба ест,
 По целой ковриге за щеку мечет...
 И нечестно Тугарин питья пьет,
 По целой чаше охлестывает,
 Котора чаша в полтретья ведра...

Алеша Попович, высмеивая Тугарина, говорит князю Владимиру:

Гой еси, ты, ласковый сударь Владимир князь!
 Что у тебя за болван пришел,
 Что за дурак неотесаной?

¹ Былины новой и недавней записи из разных местностей России, ред. В. Ф. Миллера. М., 1908, стр. 37.

² П. В. Киреевский, ук. соч., стр. 40—43.

³ Там же, стр. 48.

Нечестно у князя за столом сидит,
 Ко княжине он, собака, руки в пазуху кладет,
 Целует во уста сахарныя,
 Тебе, князю, насмехается...

Но пир идет своим чередом; принесли на стол „лебедушку белую,“ ее „рушала“ княгиня, „обрезала рученку левую“ и откровенно объясняет причину этой своей неловкости:

Гой вы еси, княгини-боярыни!
 Либо мне резать лебедь белую,
 Либо смотреть на мил живот,
 На молода Тугарина Змеевича...

Алеша вновь высмеивает Тугарина, который „лебедь белую всю вдруг проглотил“. Разгорается ссора...

Втапору Тугарин звился и вон ушел,
 Садился на своего добра ковя,
 Поднялся на бумажных крыльях под небесью летать...

Алеша убивает Тугарина и голову его привозит на „княженецкий двор“. Владимир благодарит Алешу и награждает его.

А княгиня говорила Алеше Поповичу:
 — Деревенщина ты, засельщина!
 Разлучил меня с другом милым,
 С молодым Змеем и Тугаретиным...¹

Былины о змееборцах, и в частности, былина об Алеше Поповиче, имеют большое значение для решения вопроса о генезисе повести о Петре и Февронии. Героический характер подвига князя Петра легко объясняется народно-поэтической традицией, сложившейся в определенный исторический период жизни Руси, в XIII—XV вв., — в годы тяжелой борьбы русского народа с татаро-монголами, шведами, литвой и немцами. Самый факт широкого распространения в народной среде в XV в. былин, культивирующих образ героя-победителя чудовищной враждебной силы, делает понятным проникновение этого же образа и в литературу демократических слоев общества, близко стоящих к народу и его творчеству. Кроме крайне схожих образов героев-змееборцев, и в былине и в повести следует констатировать один и тот же образ летающего змея, насильника и оборотня, и одну и ту же среду — „княженецкий двор“.

Необходимо отметить, что образ огненного летающего змея мы встречаем в русских сказках о змееборце (по системе Андреева №№ 300 и 301), и эти представляют для нас особый интерес, так как в них находим описание выведывания причин смерти змея,

¹ Древни
 1938, стр. 122

стихотворения, собранные Киршею Даниловым. ГИХЛ, М.,

Кощея и т. п.¹ В очень близкой к прототипу повести форме эпизод выведывания причин смерти змея встречается в сказке о Кожемяке. Здесь виновником смерти змея, как и в повести о Петре и Февронии, оказывается человек: девушка, которую полюбил змей, выпытывает у змея, что он может погибнуть только от одного человека — от Кожемяки.²

Сопоставляя первую часть повести о Петре и Февронии с былинами, сказками и с группой мелких фольклорных произведений — рассказов, преданий, заговоров — мы обнаруживаем, что сходные черты пронизывают весь этот цикл произведений об огненном летающем змее. Причина этого прежде всего в том, что все эти многочисленные и разнородные произведения, возникнув в одну и ту же эпоху, отразили определенное состояние сознания демократических слоев населения древней Руси времени ожесточенной борьбы с внешними врагами. Для выражения чувств и настроений народных масс, занятых этой борьбой, в народной поэзии была выработана стройная образная система. Враг — насильник, это — змеей Тугарин („туга“ — угнетение, насилие, несчастье, тоска), Тугарин Змеевич, Притугалиник и пр., насилие которого особенно образно раскрыто в одном из вариантов былины об Алеше Поповиче:

... Что во Киеве беда там случилася:
 Покорился Киев Тугарину Змеевичу,
 Поклонился Тугарину поганому.
 Садился Тугарин в оголовь стола,
 Овладал он у Владимира Евпраксею...
 Опоганил он церкви православныя,
 Осмердил девиц, молодых вдовиц,
 Истоптал он конем всех малых детей,
 Попленил Тугарин всех купцов, гостей...

¹ А. Афанасьев. Русские народные сказки. М., 1914, т. II, стр. 179. См. эпизод выведывания причин смерти Кощея в такой же форме: Живая старина, XXI, 1912, вып. 2—4, стр. 334; А. Эрленвейн. Народные сказки, собранные сельскими учителями. М., 1863, № XII, стр. 63—64; Русские и инородческие сказки Енисейской и Томской губерний (Зап. Красноярск. подъяотд. Вост.-сибирского отдела Русск. геогр. общ. по этногр.), т. I, вып. 2, стр. 62—63, Томск, 1906, № 15; Богдан Бронницын. Русские народные сказки. СПб., 1833, стр. 13, и проч. Аналогичное признание насильника см. также в сказке „Лягушка-потягушка“ (А. Смирнов. Сб. великор. сказ. Арх. Русск. геогр. общ., вып. 2, Пгр., 1917, № 345, стр. 867—868) и „Царевна-лягушка“ (Афанасьев. Русск. нар. ск., т. IV, № 150, стр. 40).

² П. Кулиш. Записки о Южной Руси, т. II. СПб., 1857, № I, стр. 27—28. (См. также: Москвитянин, 1846, № 9 и 10, стр. 146—149). Хорошие варианты этой сказки см.: An. Novosielski. Lud Ukrainski, т. II. Wilno, 1857, стр. 278—284. „Bajka o Zmiju i Cyrillu skórniku“; П. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного Края, т. II. СПб., 1893, стр. 170—182, № 82 „Кирило Кожемякин“ и В. Даль. Картина русского быта. Отечественные записки, 1857, №№ 7—8, стр. 426—430. Сокращенные варианты: М. Драгоманов. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876, отд. XII, стр. 248—249, № 1 „Илья Швед и змий“

Противник врага — насильника, это — олицетворение народной силы и мощи, герой, богатырь. Но сходство между повестью о Петре и Февронии и этим циклом произведений следует объяснять не только этой общей причиной. Можно предполагать, что в основу первой части повести о Петре и Февронии легло определенное русское народно-поэтическое сказание или песня об огненном летающем змее, причем в таком составе компонентов, в каком ни одно из произведений этого цикла не сохранилось в фольклоре поздних записей.¹

5

В центре второй части повести о Петре и Февронии стоит образ героини повести. В нем ярче всего выражены основные идеи и пафос повести. В связи с этим, вокруг него группируются все эпизоды повествования, им в значительной степени определяется композиция второй части повести.

Образ героини повести — это поэтический образ пряхи, мудрой крестьянской девушки, своей сказочной мудростью побеждающей князя. Она — носительница активной любви, организующей, преобразующей обывденную жизнь до уровня христианского идеала. Она вместе с тем — идеал женщины-правительницы, как он складывался в сознании некоторых слоев русского общества второй половины XV в. Характерно то, что используя народно-поэтический сюжет и в то же время видоизменяя его, автор повести углубляет и решает в социальном плане сказочную мотивировку ухода героини из дома мужа вследствие ослушания. Героиня повести вынуждена оставить княжеский дом вследствие мятежа бояр. Она же и посрамляет их, оказавшись умнее и дальновиднее их. В создании образа героини повести с наибольшей выразительностью художественно претворено и сожаление о невозвратимом прошлом, сожаление об утерянной областной самостоятельности, и ясное ощущение идеалов нового времени — необходимости сильной и мудрой княжеской власти. Это — своеобразное отражение одного из противоречий, которыми так богат имевший огромное значение в истории русской культуры XV век.

Вопрос о создании образа героини повести осложняется и приобретает еще больший интерес вследствие того, что как образ героини, так и вся вторая часть повести, вне всякого сомнения, теснейшим образом связаны с русским фольклором — они явились в результате творческого переосмысления русской сказки о мудрой девице.

Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский Край, т. II. СПб., 1873, стр. 129—130, № 45 „Кирило Кожемяка“; А. Афанасьев. Русские народные сказки, т. II. М., 1914, стр. 128—129, № 85 „Никита Кожемяка“; Е. Романов. Белорусский сборник, т. I, вып. 3, Витебск, 1887, стр. 217—218, № 32 „Курило Кожемяка“.

¹ В народных эпических песнях южных славян также можно указать ряд совпадений с первой частью повести о Петре и Февронии. — См. об этом: М. О. Скрипиль. Повесть о Петре и Февронии и эпические песни южных славян об огненном змее. (Научн. бюл. Ленингр. Гос. ордена Ленина унив., 1946, № 11—12, стр. 35—39).

Сказка о мудрой деве сохранилась в русском фольклоре во многих вариантах. Но все они известны нам в поздних записях XIX—XX вв., при этом, в ряде случаев уже в сильно деформированном виде. Ввиду этого, для создания правильного представления о ее первоначальном составе необходимо прибегнуть к сопоставлению по возможности большого числа ее вариантов. Только в этом случае можно рассчитывать на достоверность выводов о ее значении в образовании повести.

Нам известны две группы русских сказок о мудрой деве.

Первая из них представлена следующими вариантами:

1. Афанасьев, № 188 в. Народные русские сказки. Изд. 3, т. II, 1897, стр. 283 и сл.

2. Смирнов, № 285. Сборник великорусских сказок Архива Русск. географ. общ. СПб., 1917, вып. 2, стр. 739.

3. Кудрявцев, № 4. Сказки из разных мест Сибири. Иркутск, 1928, стр. 35.

4. Красноженова, № 25. Сказки Красноярского Края. Л., 1937, стр. 35.

5. Акимова и Степанов. Сказки Саратовской области. Саратов, 1937, стр. 53—58.

Варианты сказки о мудрой деве этой группы обнаруживают сходство с повестью о Петре и Февронии, прежде всего, в развитии сюжета: и там и здесь есть моменты обнаружения мудрости девушки, испытания ее мудрости и следствия этого испытания. Но сходство это слишком общего характера, чтобы, опираясь на него, можно было говорить о непосредственной генетической связи повести о Петре и Февронии с данной формой сказки о мудрой деве. Более конкретные черты сходство это имеет только в одном из невыполнимых требований, которое в сказке предъявляет мудрой деве царь и пр., а в повести князь Петр. Царь и пр. сказки предлагает мудрой деве соткать к утру из ниточки или „необмятой коноплянки“ полотенце или десять аршин холста. Князь Петр посылает своего гонца к Февронии с наказом: „Аще мудра есть, да в сем едином повесьме лну учинит мне срачицу и порты и убрусець в ту годину, в ню же аз в бани пребуду“. Этим, собственно, и исчерпывается сходство повести со сказкой о мудрой деве в этой ее форме.

Вторая группа русских вариантов сказки о мудрой деве представлена следующими записями:

А. Худяков, № 6. Великорусские сказки. СПб., 1862, вып. 1, стр. 30.

Ж. Смирнов, № 47. Сборник великорусских сказок Архива Русск. географ. общ. Вып. 1, Пгр., 1917, стр. 225.

З. Смирнов, № 116. Там же, стр. 370.

И. Записки Красноярского подъяезда Восточно-Сибирского Отдела Русск. географ. общ. по этнографии, т. I, вып. 1. Красноярск 1902, стр. 131. Побывальщинки, № 1.

К. Красноженова, № 27. Сказки Красноярского Края. Л., 1937 стр. 219.

Л. Афанасьев, № 188а. Народные русские сказки. Изд. 3, т. II, 1897, стр. 282.

М. Смирнов, № 192. Ук. соч., вып. 2, стр. 541.

Н. Ончуков, № 49. Северные сказки. СПб., 1909, стр. 135.

О. Смирнов, № 18. Ук. соч., вып. 1, стр. 127.

П. Ончуков, № 217. Ук. соч., стр. 485.

Р. Ончуков, № 212. Ук. соч., стр. 482.

Русские варианты сказки о мудрой деве этой второй группы отличаются большим разнообразием, которое объясняется тем, что перед нами только отдельные звенья нескольких форм сказки, каждая из которых прошла свой длинный путь развития. Но сопоставление этих вариантов показывает, что все они объединяются в родственную группу одним весьма характерным композиционным п. изнаком: все они имеют в различных сочетаниях ряд иносказательных изречений девушки, цель которых — обнаружить ее мудрость. Эти изречения представляют собою неустойчивое, но совершенно определенное композиционное ядро первой части сказки: обнаружения мудрости девушки. Н. П. Андреев выделяет эту группу иносказательных изречений в самостоятельный сказочный сюжет под № 921 („Умные ответы“, „Невестины загадки“ и пр.). Действительно встречаются вполне замолченные народные рассказы, в основе которых лежит это ядро иносказательных изречений. Но существовало ли оно отдельно и позже проникло в сказку о мудрой деве или, наоборот, оно сложилось в процессе развития сказки о мудрой деве и в отдельном виде является только ее фрагментом, — этот вопрос еще не решен в специальной литературе.

Сюжет сказки в целом в этой группе вариантов, по сравнению с первой группой, представлен значительно полнее: мудрая дева выходит замуж за царя (воеводу, барина и пр.), нарушает данное ею при вступлении в брак обещание не вмешиваться в дела мужа, вынуждена вследствие этого оставить мужа и, благодаря своей мудрости, вновь соединяется с ним.

Если сравнить сказку о мудрой деве, как она представлена второй группой русских вариантов ее, с соответствующей частью повести о Петре и Февронии, то окажется, что сходство между ними захватывает и идею произведений — признание примата разума в жизни человека, и общие линии сюжета, и ряд отдельных эпизодов с их устойчивым словесным выражением. Нас не должно смущать то обстоятельство, что это сходство становится особенно очевидным только тогда, когда мы учитываем всю совокупность вариантов сказки: каждый из них в отдельности сохранил какие-либо черты той формы сказки, которая в свое время оказалась прототипом второй части повести о Петре и Февронии.

Царь, воевода, барин, жених и пр. сказки и слуга князя Петра повести является в дом незнакомой крестьянской девушки. Он застаёт ее дома одну, за работой; она не ожидала прихода постороннего чело-

века и поэтому одета по-домашнему. Застигнутая врасплох, девушка в иносказательной форме выражает свое сожаление о том, что никто не предупредил ее о приходе постороннего человека. Пришедший спрашивает ее о ее отце, матери и братьях, на что получает ответы опять в иносказательной форме. — Так обнаруживается мудрость девушки и в сказке и в повести.

Царь, воевода, барин и пр. сказки и князь Петр повести испытывает мудрость девушки и с этой целью посылает ей небольшое количество пряжи с требованием соткать ему из нее рубашку, полотенце и т. п. Девушка сказки и героиня повести одинаково парируют это невыполнимое задание столь же невыполнимым требованием: из небольшого куска дерева сделать ткацкий станок и все необходимое для работы.

Воевода и пр. сказки и князь Петр повести женится на девушке, ставя при этом условие, чтобы она не вмешивалась в его дела; в противном же случае она должна будет уйти от него с тем, что ей всего больше нравится. В повести это излагается фрагментарно.

В скором времени героиня сказки нарушает данное ею при вступлении в брак обещание: она вмешивается в дела мужа. В повести здесь коренная переработка. Вынужденная возвратиться к своим родным, она берет вместе с собою и своего мужа, так как он „всего больше ей нравится“. Вслед за этим и в сказке и в повести герои возвращаются в свой дом.

Беспорность сходства сказки о мудрой деве и повести о Петре и Февронии — это первый вывод из сопоставления сказки и повести. Конечно, многие из сказочных черт в повести сильно изменились. Почему и как — об этом мы еще будем говорить ниже.

Затем, при более детальном анализе данных сличения сказки о мудрой деве и повести о Петре и Февронии становится очевидным особенно большое сходство сказки и повести в цикле иносказательных изречений мудрой девы. Эти изречения особенно полно представлены вариантами *О, П, Р* (которые по классификации Н. П. Андреева относятся к типу 921). Но эти же изречения в виде неустойчивого сюжетного ядра первой части сказки то в большем, то в меньшем числе встречаются и в тех вариантах сказки о мудрой деве, которые явно принадлежат к типу 875: *А, Ж, Э, И, К, Л, М, Н*. Из какой же сказки — 875 или 921 — они попали в повесть о Петре и Февронии?

Рассматривая русские варианты второй группы, мы замечаем, что они представляют собою, — хотя недостаточно полное, — но все же объединение основных эпизодов сказки типа 875 и типа 921. Особенно это надо сказать о варианте *А, К, М, Н*. Таким же объединением сказки типа 875 и типа 921 является и вторая часть повести о Петре и Февронии. Поэтому естественно предположить, что сказочным прототипом повести была сказка № 875, осложненная ядром иносказательных изречений, в современных записях существующим в виде отдельной сказки № 921. — Это второй вывод из сопоставления сказки и повести.

Сопоставление сказки и повести проливает свет и на некоторые детали состава народной сказки, с одной стороны, и повести, — с другой. Так, можно с уверенностью говорить о том, что встреча юноши с мудрой девой в сказочном прототипе повести изображалась иначе, чем в поздних записях вариантов этой сказки. Встреча с мудрой пряхой, как изображается этот эпизод в повести, значительно лучше согласуется в отношении содержания с дальнейшим испытанием мудрой девушки, требованием соткать сорочку и пр., чем встреча с прачкой и пр. по поздним вариантам сказки. Подтверждение этого предположения мы находим в одном из украинских вариантов сказки: „Пошли они (сваты); входят в хату; девка сидит одна, голая и за кроснами...“¹ Очевидно, в повести этот эпизод сохранен в своем первоначальном сказочном виде.

С известной долей вероятности можно восстановить и разговор о родителях мудрой девы в том виде, в каком он был в сказочном прототипе повести. В повести мы имеем два вопроса: 1) где отец и мать? и 2) где брат? Очевидно, как об этом свидетельствует история сказочного сюжета о мудрой деве, первый вопрос повести в несколько искаженном виде объединяет два вопроса своего сказочного прототипа. В русских вариантах сказки число вопросов колеблется от одного до трех. Наиболее близок к повести по формулировкам ответов на вопросы о матери и брате вариант Р, но в нем отдельно стоит и третий вопрос об отце. Вероятно, и в сказочном прототипе повести был этот третий вопрос, и в ответе на него по значению было: „отец поехал сеять“. Но какой была иносказательная форма этого ответа? Если Р облекает ответ на этот вопрос в примитивную иносказательную форму: „В поле, взад да вперед ходит“, то украинская сказка, в которой девушка носит имя „Гирка“, дает более интересную иносказательную форму. Вариантов сказки с этим именем несколько, напр.: 1) *Етнографічний збірник*. Львов, 1903, т. XIV, № 55; 2) Ал. Н. Малинка. *Сборник материалов по малорусскому фольклору*. Чернигов, 1902, № 68; 3) *Zbiór wiadomości do antropologii Krajo wej*. Krakow, 1885, т. IX, № 26. Все они очень близки по своему составу ко второй группе русских вариантов сказки. Ответ на вопрос об отце в одном из наиболее полно сохранившихся вариантов („Zbiór... IX, № 26) имеет следующую форму: „Pan... pyta-jetsia — De twij ba't'ko? — Pojichaw, każe Hurka, u pole, sam sobi szkodu robyty“ и ниже дается разъяснение этому иносказательному ответу: „a pro ba't'ka, to posijaw win proso nad doròhoju, a lude jizdia't i wybywa-jut' proso, a win kopaw jamkÿ, ałe lude objiżajut' jich ta szcze biłsz szkody robla't'...“

Идя дальше по пути восстановления сказочного прототипа повести, следует остановиться на II части сказки — испытании мудрости девушки. Русские варианты и первой и второй группы знают испытание мудрости девушки: 1) через невыполнимые требования: а) из яиц (часто вареных)

¹ Памятники старинной русской литературы, вып. 1, стр. 49—50.

вывести за ночь цыплят, б) из небольшого количества льняной пряжи или шелка вы ткать за ночь полотенце, рубаху и т. п. и в) накопить от быка в зиму пять нудов масла; 2) через обусловленный приход. В повести о Петре и Февронии есть только одно испытание мудрости: князь посылает Февронии „повесьмо льну“ и предлагает „учинить в сем повесме срачицу, и порты, и убрuseць“. Ни в одном из русских вариантов сказки нет формулировки данного требования, точно совпадающей с этой формулировкой. Но можно привести ряд свидетельств, подтверждающих наличие ее в сказочном прототипе повести. В вариантах Б, В, Г — „соткать полотенце“, А — „полотенце и рубашку“. Все это, очевидно, уже расщепление старой формы, которая в полном и начальном виде была представлена в сказочном прототипе повести.

В повести нет обусловленного прихода героини, но с уверенностью можно говорить о том, что он был в сказочном прототипе ее. Это подтверждается прямыми свидетельствами записей устной легенды о Петре и Февронии.

Этих записей немного и они далеко не равной ценности.

Остановимся на обзоре записей легенд о Петре и Февронии более подробно, так как их свидетельства имеют значение не только для воссоздания сказочного прототипа повести.

Наиболее полная запись легенды о Петре и Февронии была сделана в третьей четверти XIX в. В. Соколовским.¹

„Преподобный Петр, — читаем мы в этой записи, — был князь Муромский, сын Георгия Ярославича, княживший в Муроме до 1228 года... У князя Петра был брат Иоанн, которого в народе звали птицеведом, потому что Иоанн, добрый и простой человек, был охотником с самых молодых лет, и все свое время проводил в поле и в лесу, гоняясь за зверями и птицами. Иоанн был женат, но, несколько не склонный к семейной жизни, он редко бывал дома и по несколько месяцев не видел молодой своей жены... И грустила одинокая молодая жена его, запершись в своем тереме, и плакала и роптала на скучную свою, забытую всеми молодость“. Вскоре произошло таинственное событие в ее жизни: „Призрак, с лицом и голосом ее супруга, каждую ночь начал посещать ее, — таинственный, увлекательный и ужасный в одно и то же время, оставаясь с ней до самого рассвета, обуяв ее душу чудными чарами соблазна и искушения. Жена Иоанна начала таять и худеть с каждым днем, и поняла, наконец, что это злой дух, приняв облик ее мужа, приходил смущать ночные сны ее; и она решилась сказать об этом брату ее мужа, князю Петру, в благочестие и мудрость которого глубоко верила“. Петр советует ей выведать у призрака, от чего тот может погибнуть. Призрак сообщает: „От Петрова плеча, да от Гаррикова меча“... „И узнал от иноков Петр, что действительно был когда-то один благочестивый воин Гаррик, которого тело скорочено под монастырскою стеною, а в стене заложено его оружие и доспехи. По приметам, да по старым церковным книгам наши, наконец, по желанию князя Петра то место, где скорочен Гаррик; разломали стену, — и между другими оружиями найден был и меч Гаррика“. Взяв этот меч, Петр убивает беса. Но кровь убитого попадает на руку Петра; от этого

¹ В. Соколовский. Народное предание о жизни преподобных муромских Петра и Февронии. „Странник“, 1865, т. III, стр. 87—95.

рука покрывается язвами и струпьями. . . „И разослал тогда князь гонцов по всему своему княжеству — искать человека, который бы излечил его от этого недуга, и велел говорить всем так: кто излечит князя, того он осыплет наградами и своею княжескою милостию: если излечит его старик, то он будет отцом княжеским, если молодой, — назовется его братом, если старица, — матерью станет, а если молодая, — его женою“. Гонцы князя разошлись по всему княжеству. Как-то раз один из них „шел утром одним селением и на краю деревни остановился. Жара была летняя, и захотелось ему водой освежить высохшую грудь свою. Видит гонец крайнюю избу, ворота в ней растворены, — он и зашел на двор. На дворе нет ни души. Гонец огляделся кругом и вошел в избу. В избе у окна сидела молодая девушка в одной рубашке и ткала холсты. Видя гонца, девушка вскрикнула и убежала одеваться за перегородку, сказав пришельцу, что если б у нее был язык, он не застал бы ее в таком виде“ и затем подсыпала: „если бы у нее в доме была собака, то при его приходе залаяла бы и лаем своим предупредила бы хозяйку о госте“. Узнав, что девушку зовут Февронией и что она живет с отцом и матерью, княжеский гонец спрашивает: „— Где же теперь отец твой и матушка? — А их дома нет, — отвечала Феврония, — пошли они на село взаймы поплакать“. Объяснение этого иносказательного ответа обычное. Гонец сообщает Февронии о болезни князя. Феврония отвечает, „что с помощью божиею можно все сделать и от всяких недугов излечить“. Тут же взяла Феврония стоявший на столе жбан с молодым квасом, слала его весь, и вынув оставшуюся гущу, отдала ее послу и велела помазать ею раны и струпья на руке больного, отчего он выздоровеет“. Петр выздоравливает. „Вылечившись, задумался князь о своем обете жениться на молодой женщине, если та исцелит его. Полюбив тихую безбрачную жизнь, Петр не решался сделаться мужем и семьянином, и потому, чтобы избежать брака, послал с тем же послом к Февронии моток льну и приказывал, чтоб она в ночь одну к следующему утру наярала из льна ниток, соткала б холст и сшила ему рубашку. Когда посол передал Февронии приказание Петра, Феврония промолвила: „хорошо“, и подняв с полу ощепок полена, подала его послу. „— Если князь Петр, — сказала Феврония, — из этого ощепка сделает к утру кресны, то и я в одну ночь наярю ему ниток, сотку холст и сошью рубашку. Так и скажи князю“. Петр решает, „что мудрая Феврония будет хорошей женой его и помощницей“ и женится на ней. „Быв очень хороша собой, она вызвала не одно искательство со стороны многих приближенных к ее супругу людей; но все эти искательства она отвергла мудро и строго. В числе таких людей был один военачальник, человек красивый и молодой, который сильно домогался расположения юной княгини. . . Однажды, когда этот военачальник сопровождал ее на катанье в лодке по реке Оке, она попросила его зачерпнуть воды с правой стороны лодки. Он зачерпнул. Потом она просила попробовать вкус этой воды, и когда тот исполнил ее просьбу, она попросила сделать то же самое с левой стороны лодки и спросила его: где вода чище — с правой или с левой стороны. Военачальник отвечал княгине, что вода одинаково чиста, как с одной, так и с другой стороны лодки. И сказала тут ему Феврония: « — Точно как эта чистая вода, так и чистая женщина: с которой стороны не испытывай ее, она все будет чиста и неизменна. Молодой военачальник, который был уже женат, понял урок Февронии и, стыдясь, оставил все прежние свои искания, и его любовь к молодой княгине перешла в робкое и тихое благоговение“. Петр и Феврония дожили до глубокой старости и оба приняли пострижение. „При пострижении, Петр принял имя Дионисия, а Феврония — Евпраксии“. Умирая, Петр захотел увидеть Февронию и послал за нею. Феврония в это время вышивала воздухи. Она выслушала посланников Петра, но „желая остаться верною монашескою заповеди отречения, Феврония не спешила ославлять кельи“. Только узнав, что Петр уже уходит, она пошла к нему, но уже не застала его в живых. Она умирает у его тела, и их обоих хоронят в одной гробнице.

Такова эта легенда, называемая В. Соколовским „народным преданием“. Но язык этой легенды, типичный литературный язык середины XIX в., интерес к трогательным романическим положениям (в частности, описание ночных посещений княгини призраком-бесом) и точное историческое приурочение событий ко времени Давида Юрьевича — все это ставит под сомнение ее народное происхождение.

Но может быть это только внешний недостаток записи, а основа легенды народна? Сопоставление содержания легенды и повести опровергает и это предположение. В легенде нет ни одного факта, который нельзя было бы вывести из соответствующего события, описанного в повести. Различие есть только в незначительных отступлениях или в трактовке событий, причем самый характер этих изменений обнаруживает их происхождение не из народной традиции. Таким является эпизод о мече „благочестивого воина Гаррика“, такова мотивировка нежелания князя Петра вступить в брак с Февронией, таковы же переработки мотива соблазнения в лодке и заключительного эпизода повести. На всех этих изменениях лежит отпечаток церковной интерпретации фактов, известных по тексту повести. Вывод из этих наблюдений может быть только один: в основе легенды, записанной В. Соколовским, лежит текст повести о Петре и Февронии, некоторое время обращавшийся в устной передаче, вернее всего, местного муромского духовенства и грамотного, благочестиво настроенного, мещанства. Таким образом, легенда о Петре и Февронии в этой записи лишена какого бы то ни было значения для выяснения преемственности повести.

Несколько большее значение для изучения повести о Петре и Февронии имеет легенда, записанная в последней четверти XIX в. Н. Любодуровым.¹

„... Блаженная Феврония, — читаем мы здесь, — живя в доме своих родителей и с юных лет преданная глубокому благочестию, отличалась также даром прозорливости, узнавала мысли и чувства других и обладала искусством врачевания. Случилось, что князь муромский Петр Георгиевич заболел проказою, от которой, сколько ни лечили его, никто не мог излечить его. В сонном видении открыто было князю, что его может исцелить одна благочестивая девица Феврония, за которую и отправлены были княжеские люди. Когда блаженная отправлялась из деревни в Муром с присланным княжеским поездом, то, прощаясь с своими односельцами, из которых одни дивились ее возвышению, другие жалели о ней, сказала им, что отбытие ее от них не произведет между ними никакой перемены, — что „после нее у них не придет и не убудет“ — и предсказание преподобной, как утверждают жители Ласкова, будто бы доселе в точности исполняется, — число их с тех пор не прибавляется и не убавляется, никто не богатеет больше и никто не беднеет меньше; прибывающие к ним со стороны жители то богатеют, то беднеют, то приходят, то уходят; но число и быт самих жителей деревни не изменяются. С прибытием Февронии, князь Петр, видя благочестие блаженной, дал обет что если она исцелит его, то он женится на ней. Преподобная действительно исцелила князя; но когда последний, слушая внушения других, хотел было нарушить данный обет, то снова впал

¹ Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления, 1877, 1 сентября, стр. 5—6.

в пражнюю болезнь. Раскаявшись в своем непостоянстве и получив опять исцеление, благочестивый князь, не изменяя более обету, сочетался браком с блаженной. Мирная и благочестивая жизнь их подверглась испытанию, — они терпели изгнание и разлуку. В этой разлуке один из сопровождавших Февронию княжеских воинов, когда они плыли по реке, возымел к блаженной нечистый помысл, но она, прозрев его мысли, вразумила его добрым наставлением, — воин этот был женат. Велевши ему почерпнуть воды с одной стороны лодки и выпить, и потом то же сделать с другой, спросила: „не одна ли вода?“ — и затем сказала: „так равны и все женщины, ослепляет лишь одно безумное чувство“.

И эта запись легенды о Петре и Февронии, подобно предыдущей, во многом непохожа на „местнонародное предание“, как называет ее Н. Любоумров. Ее язык также пестрит поздними церковно-славянизмами: „блаженная“, „преданная глубокому благочестию“, „предречение преподобной“, „возымел к блаженной нечистый помысл, но она, прозрев его мысли, вразумила его добрым наставлением“ и т. п. И все же народно-поэтическую основу этой легенды отрицать нельзя. Это один из вариантов народной легенды о Петре и Февронии. Это можно подтвердить третьей, уже современной нам, записью:

„У муромского князя была на ноге рана и сильно болела; мокнет и мокнет... Он услышал, что в Ласкове дурочка хорошо лечит, поехал к ней. Полюбился он ей, она и говорит: „Вылечу я тебя, только после возьми меня себе в жены“. Он пообещал ей: хворать не хотелось. Когда она его вылечила, и взяло его раздумье: „Я мол, князь, неужто мне брать за себя замуж дурочку?“ Взял и уехал к себе в Муром, а ее оставил. Опять раболелась у него нога, пришлось опять ехать в Ласково к дурочке лечиться. Она опять ему говорит: „Вылечу я тебя, только после возьми меня себе в жены“. Делать нечего, он согласился. Вот и спрашивает ее: „Когда же мне, мол, за тобой приезжать?“ Она и говорит: „Приезжай за мной на Петров день, на санях“. Удивился он: „Как же это так, на Петров день, в такую жару и приезжать на санях?“ Пришел Петров день и ударил мороз, да такой лютый; снег выпал, и вправду поехал он за ней на санях. Посадил ее в сани, едут, а наши ласковские смеются над ней, кричат ей вслед: „Вон нашу дурочку в санях повезли с князем венчаться“. Она обернулась и говорит: „Ни болеть вам, и ни мѣнеть“. Прокляла она наше Ласково, как стоит в нем шесть дворов, так не убавляется и не прибавляется. Молодые, какие роятся, помирают. Стали ей тут молиться, праздники ее почитать, молебны служить, ну, простила она нас, стало наше село прибавляться. Она и теперь, говорят, ходит сюда богу молиться. Да знамо, мы, грешные, ее не видим, а благочестивые люди видят иногда огонек в церкви, есть у нас такие. Св. Хаврония была наша ласковская, благочестивая была, богу все молилась, а наш народ смеялся над ней, дурочкой ее считал. А она вон какая была: сама святость получила, да и мужа прославила. И сейчас растет ореховый кустик, под которым она молилась, и две ямки: следы ее от долгого стояния на коленях остались. Да бабы далеко их расковыряли: песочек все оттуда больным берут“.¹

Обе последние записи представляют собою, очевидно, варианты одной и той же легенды о Петре и Февронии. Их родство видно из совпадений

¹ Легенда записана в 1921 г. в дер. Ласкове студентами Рязанского ИГО под руководством Н. П. Сидорова и напечатана В. Ф. Ржигой (Летопись занятий Археологической комиссии за 1923—1925 гг., вып. 33, Л., 1926, стр. 145—146).

эпического проклятия („Ни бóлеть вам, и ни мѣнеть“) и рассказа о многовековой сохранности орехового куста, под которым молилась Феврония. Предание об этом кусте слышал и Н. Любомудров, но, вероятно, уже не в органической связи с легендой, почему он и упомянул о нем отдельно.¹ Конечно, эти особенности данной легенды не представляют собою ее оригинальных черт; но их соединение с повествованием о Петре и Февронии необходимо признать очень древним. Эпическая формула проклятия: „Ни бóлеть вам, и ни мѣнеть“ — местного окского распространения. Она связана с именем митрополита Алексея, которому здесь в середине XIII в. был дан на кормление город, получивший, очевидно, вследствие этого наименование „Алексин“. В окской легенде рассказывается о том, что

„Алексей ехал в орду, будучи вызван туда для исцеления жены хана. У города Алексина ему пришлось переправляться через Оку, и он обратился к помощи жителей пригородной Рыбацкой слободы. Те перевезли его и за это потребовали платы“. У Алексея не было денег, и они сняли с него крест; тогда митрополит им сказал: „за то, что вы со мною так поступили, вы всегда будете жить ни бедно ни богато“.²

Связь эпического проклятия с именем митрополита Алексея (XIII в.) в какой-то мере говорит о древности его распространения, а это в свою очередь косвенно свидетельствует о древности рассматриваемой нами легенды о Петре и Февронии. Кроме этого, следует обратить внимание на самый характер ласковской легенды о Петре и Февронии в научной записи XX в. Феврония здесь настойчиво называется „дурочкой“; отношение к ней окружающих недоброжелательно: „народ наш смеялся над ней“, наконец, сама Феврония обнаруживает мстительность и злобу, проклиная жителей Ласкова. Легенда в таком своем виде не могла сложиться на основе повести, где образ Февронии уже запечатлен чертами христианской морали. Очевидно, легенда идет не от повести, а от сказочного прототипа ее, представляя собою вторую, параллельную повести, линию развития этого сюжета. Так, рассматриваемая легенда о Петре и Февронии заслуживает более пристального внимания: она является ключом к некоторым историко-литературным проблемам, связанным с изучением повести о Петре и Февронии.

Прежде всего, она дает новые данные для уточнения наших представлений о сказочном прототипе повести. Вопрос о наличии в этом прототипе обусловленного прихода героини, благодаря ее свидетельству, решается положительно. В обоих вариантах есть следы этого эпизода. Но в варианте Н. Любомудрова, в изложении, далеко ушедшем от народной традиции, говорится только, что за Февронией „отправлены были княжеские люди“. В варианте же Рязанского ИНО Феврония требует, чтобы Петр приехал за нею летом на Петров день на санях. Это, конечно, рудимент сказочной

¹ Ук. соч., стр. 5.

² Г. Анофриев. Алексин. Местные предания и легенды. Тр. Тульск. губ. уч. арх. ком., кн. 1, стр. 21¹.

формулы: ср., например, в варианте А — девушка должна притти „ни пешком, ни на лошади, ни на саях, ни на телеге“ и пр.

Можно с уверенностью говорить о том, что автор повести о Петре и Февронии пользовался при создании повести не непосредственно сказкой о мудрой деве, а легендой о Февронии из села Ласково, возникшей на основе этой сказки.

Выше мы привели уже фрагменты легенды о Февронии из села Ласково. Как ни бедны они, но одну, — пожалуй самую характерную, черту процесса превращения сказки в легенду они засвидетельствовали: сказка постепенно обростала рядом народно-поэтических легендарных черт, взятых из разных сказаний. Так проникла в нее эпическая формула проклятия Февронией своих односельчан за насмешки над нею, рассказ об „ореховом кусте“ и пр. Это был изменчивый, подвижной, недостаточно прочно сраставшийся с основной сказочной тканью материал, о чем свидетельствует то обстоятельство, что все три известные нам остатка легенды из села Ласково (записи Н. Любомудрова, Рязанского ИНО и вторая часть повести) сохранились в разном составе.

Какими же народно-поэтическими легендарными чертами осложнился сказочный прототип повести, прежде чем он получил литературную обработку? Запись Н. Любомудрова, подобно повести, знает эпизод, содержание и смысл которого в фольклористике принято условно передавать словами „все женщины одинаковы“: очевидно, он проник в сказку о мудрой деве в момент перехода ее в легенду о Февронии из села Ласково. Он хорош известен в фольклоре народов СССР. Мы встречаем его в ряде сказок и легенд.¹ Особенно же близко к повести он изложен в псковском сказании о княгине Ольге в записи П. Якушкина.

„...В той деревне Лыбуше родилась царица благоверная российская Ольга; родилась она в крестьянском звании и была перевозчицей; а за тем, что горазд из себя красавица была, да и горазд хитра была — царицей сделалась, а там во святые вошла... Раз перевозит она князя Всеволода... Увидал Всеволод Ольгу и помыслил на Ольгу; а этот князь был женат. Стал тот князь говорить Ольге, а Ольга ему на те его на пустые речи ответ: «Князь, зачерпни рукой справа водицы, испей». Тот зачерпнул, испил. — «Теперь, — говорит Ольга, — теперь, князь, зачерпни слева, испей и этой водицы» — Князь зачерпнул и слева водицы, испил. «Какая же тут разнота: та вода и эта вода?» — спрашивает Ольга у князя. — «Никакой тут разноты нет, — говорит князь: все одна вода». — «Так, — говорит Ольга, — что жена твоя, что я, для тебя все равно». Князь Всеволод зарделся, замолчал и отстал от Ольги...»²

В этом сказании по смыслу, композиционно и стилистически эпизод „все женщины одинаковы“ стоит очень близко к соответствующему месту второй

¹ См., напр., К. М — с. Башкиры, Русская жизнь, 1892, № 265, стр. 4; Ф. Э м и н. Нравоучительные басни. 3 изд., СПб., 1793, стр. 15—23; Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Пермской губернии. Пгр., 1914, стр. 447—449; П. И. Из области малорусских народных легенд. Этногр. обзор., кн. XVII, 1893, № 2.

² П. Якушкин. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний. СПб. 1860, стр. 155—157.

части повести о Петре и Февронии: Ольга, подобно Февронии, „родилась в крестьянском звании“; благодаря своей красоте и хитрости она „царицей сделалась, а там во святые вошла“; Всеволод, как и боярин Февронии, женат; он „помыслил на Ольгу“; Ольга предлагает Всеволоду зачерпнуть воды сперва с правой стороны лодки, затем с левой и т. д. Но все это: то типичные фольклорные формулы, то устойчивая агиографическая фразеология, оцутимая равно в обоих произведениях. Вопрос о каких бы то ни было отношениях зависимости между сказанием об Ольге и повестью о Петре и Февронии должен быть снят: и в сказание об Ольге и в повесть о Петре и Февронии этот эпизод попал из народно-поэтической традиции. Но псковское сказание интересно тем, что оно подтверждает его существование в фольклоре русского средневековья, так как это сказание находится в ближайшем родстве с поздним житием Ольги, вошедшим в Макарьевские Четы-Минеи и Книгу Степенную: именно из народно-поэтического запаса автор позднего жития Ольги взял этот эпизод, только лаконичный ответ мудрой девы-перевозчицы заменен здесь пространством наставлением в церковно-христианском духе.¹

Картина встречи слуги князя Петра с Февронией очевидно также была создана в процессе перехода сказки о мудрой деве в легенду о Февронии из села Ласково. Самое образование ее в устной традиции происходило постепенно. Если слуга князя Петра находит в избе одетую по-домашнему, занятую работой, крестьянскую девушку, которая затем на ряд заданных ей вопросов дает иносказательные ответы, то это — типичная черта сказки о мудрой деве. Но осложнение этой картины тем, что перед Февронией „скачет заяц“, говорит о дальнейшей обработке исконного сказочного материала или о частичном замещении его другим, ему аналогичным. В фольклоре и письменности древней Руси заяц — это символ плодородия, духовного богатства, правды.² Общеизвестность этой символики могла быть причиной того, что новая черта, — мудрая дева — носительница правды, — была наслоена на старый сказочный образ, в то время, когда при превращении сказки о мудрой деве в легенду о Февронии переосмыслился сам этот образ. Тогда создание картины, — Феврония, ткущая полотно и скачущий перед нею заяц, — следует приурочить ко времени образования легенды о Февронии из села Ласково.

Обе записи легенды о Февронии из села Ласково и вторая часть повести о Петре и Февронии согласно говорят о двухкратном исцелении Февронией больного князя: после первого исцеления князь нарушает свое обещание жениться на Февронии, но вскоре опять заболевает, вновь обращается за помощью к Февронии и, получив исцеление, женится

¹ Книга Степенная царского родословия. Полн. собр. русск. летоп., т. XXI, 1908.

² Н. С. Тихонов. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863, т. I, стр. 269; Ф. И. Буслаев. Исторические очерки... СПб., 1861, т. II, стр. 20, прим. 1; П. А. Бессонов. Калики переходные. М., 1861, ч. I, вып. 1, стр. 273; № 76, стих. 161—167, стр. 292; № 80, стих. 231—235, стр. 297; № 81, стих. 181—184.

на ней. Наличие этого эпизода во всех фрагментах легенды свидетельствует о появлении его в процессе преобразования сказки о мудрой деве в легенду о Февронии из села Ласково.

Итак, сказка о мудрой деве типа 875, осложненная рядом характерных черт сказки типа 921, в устной традиции на территории Рязанского княжества не позже середины XV в., как частное отклонение от основной линии ее развития, дала особый вариант, качественно отличный от нее, — легенду о Февронии из села Ласково. Это произведение продолжало существовать в устной традиции, но в отличие от сказки оно было запечатлено новыми чертами: интересом к определенной личности, народно-христианским истолкованием ее поведения, специфически-религиозной фантастикой. Основной образ сказки — мудрая дева был существенно изменен в легенде.

Как можно представить себе этот переход сказки в легенду?

Какое-то смутное предание говорило о происхождении одной из муромских княгинь из села Ласково Рязанского княжества. Факты биографии этой княгини были давно уже забыты на ее родине. Ее высокое положение требовало особого объяснения: достигнуть такого положения, по народным представлениям, могла только исключительная девушка — мудрая и провидица. Но в фольклоре был уже готовый образ такой девушки — мудрая дева сказки. Черты этого сказочного образа стали канвой биографии муромской княгини, образ которой постепенно все более усложнялся, притягивая к себе другие сказочные и легендарные черты: двухкратное исцеление жениха, проклятие уезжающей из села девушкой своих односельчан, и т. п. Не весь этот новый материал прочно и навсегда присоединялся к основной сказочной ткани повествования: кое-что терялось или замещалось еще более свежими наслоениями. Но вся эта работа народной фантазии вращалась вокруг одной определенной задачи — дать образную мотивировку необычной биографии простой крестьянской девушки, ставшей княгиней.

Один из вариантов рязанской легенды о Февронии из села Ласково, стоявший несравненно ближе, чем поздние записи ее фрагментов, к народной сказке о мудрой деве, и лег в основу второй части повести о Петре и Февронии.

6

Народно-поэтическая песня об огненном летающем змее, в какой-то мере уже связанная с именем муромского князя Петра, и рязанская легенда о Февронии из села Ласково в устной традиции не были объединены. Во всяком случае о таком объединении у нас нет никаких данных. Наоборот, фрагменты легенды о Февронии из села Ласково свидетельствуют скорее против этого, они не знают князя-змееборца: по легенде, в записи Н. Любомудрова, князь Петр „заболел проказою“, в записанном же в наши дни варианте легенды о болезни князя говорится следующее: „у муромского князя была на ноге рана и сильно болела; мокнет

мокет... "Трудно предположить, чтобы легенда забыла князя-змеборца. Видно эти два произведения были объединены в одно художественное целое автором повести. По тому, как в процессе этого объединения были изменены и образы главных героев и сюжеты народно-поэтических композиций, довольно ясно можно представить основные идеи, руководившие вторым, его литературную манеру и тот жанр, в плане которого было задумано это произведение. Конечно, в данном случае нельзя рассчитывать на исчерпывающую характеристику литературной работы автора повести, так как прототип повести поддается восстановлению только частично, но уловить основные тенденции писателя все же можно.

В первой части повести автор сохраняет сюжет, персонажи и среду (княжеский двор) эпической песни или сказания об огненном летающем змее. Но он насыщает фабулу некоторыми новыми деталями, тоже за счет фольклорного материала, придает образу главного героя больше героических черт и сообщает своему повествованию местный колорит.

Образ змея-двойника князя Павла, конечно, фольклорная реминисценция, так как превращения змея в мужа его жертвы обычны в русском фольклоре.

Формула „смерть моя есть от Петрова плеча, и от Агрикова меча“ — это не что иное как перифраза формулы, хорошо известной в народной поэзии. Так, например, Иван Пономаревич, найдя на поле сражения меч-ладенец, говорит: „Сей меч моево плеча богатырскова“. Самое название меча в повести — „агриков меч“, — книжного характера: „агриков“ от мени Агрика. Но Агрика повести стоит в какой-то связи с былинным Агриканом. В былинке „Илья и Сокольник“¹ говорится о том, что среди богатырей на заставе находятся „два брата Агрикановы“. Кроме того, в сказке Чулкова о Добрыне, несмотря на ее литературный характер, сохранились народно-поэтические черты, несколько уясняющие генеалогию Агрикова меча повести. По этой сказке Агрикан, побеждая богатырей, собирает богатырское оружие и прячет его в горе в кладовой. Умирая, он завещает свое оружие сильнейшему из богатырей. В конце концов оружие это достается рязанскому богатырю Добрыне, который убивает им Тугарина Змеевича.² Возможно, что Агрика повести является книжным замещением Агрикана, известного в Рязанском княжестве по былинам.

Значительно яснее роль автора повести в том случае, когда речь идет о местонахождении агрикова меча. Агриков меч, по повести, находится в алтарной стене церкви Воздвиженского монастыря „между керемидами“.

¹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Изд. 2, т. 1, 1909, стр. 425; А. Гильбердинг, № 114.

² М. Д. Чулков. Русские сказки. 2 изд., 1807, ч. 1, стр. 104—117. Сопоставление Агрики повести и Агрикана былины впервые сделал Н. Костомаров (Пам. стар. русск. лит., вып. 1, СПб., 1860, стр. 51); затем: П. А. Бессонов (см. его „Заметку“ в ч. II Песен, собранных П. Н. Рыбниковым, изд. 1862, стр. 25—28); Ф. И. Буслаев, Исторические очерки (Народная поэзия). СПб., 1837, стр. 164.

В прототипе повести, очевидно, уже шла речь о чудесном мече, находящемся в храме меж каменями, и автор повести, везде носящей следы тщательной литературной обработки, употребил слово „керемиды“ вместо слова „камни“ как технический термин, хорошо известный в древней Руси.

С еще большей вероятностью можно признавать авторство книжника за следующим добавлением: „Он же (Петр) от неприазнивыя тоя крови острупе; и язвы быша; и прииде нань болезнь тяжка зело. И искаше в своем одержании ото многа врачей исцеления, и ни от единого получи“.¹ Эпизод этот, заболевание от крови змея, совсем не встречается в цикле произведений об огненном летающем змее. Мы знаем, что нет его и в сказке о мудрой деве. Нет его и в той народной переделке сказки, которую мы назвали легендой о Февронии из села Ласково. В повести же его функция очень важна: он объединяет в одно произведение два самостоятельных сюжета. Автор повести использовал его в композиционных целях с вполне осознанным намерением. Он завершил объединение двух сюжетов, в устной традиции уже как-то соединившихся с именами муромского князя Петра и княгини Февронии родом из села Ласково.

Местный колорит в первой части повести намечается уже совершенно отчетливо: „Сей убо в русьтей земли град, нарицаемый Муром; в нем же бе самодержьствуяй благоверный князь, яко же поведяху именов Павел. . .“, „имяше же (Петр) обычай ходити по церквам, уединяся; бе же вне града церковь в женьстем монастыре Воздвижение честнаго креста, и прииде ту един помолитися“; отмечаются обычаи княжеского двора: князь и княгиня живут в различных „храминах“, Петр ходит „по вся дни к брату своему и к сносе на поклонение“ и т. п.

Эпические образы и змея и героя-змееборца, как и борьба героя со змеем, несколько переосмыслены в повести в легендарно-агиографическом плане. Змей посещает молодую жену князя Павла вследствие исконной ненависти дьявола к человеческому роду. Князь Петр не сам находит меч, а получает его благодаря помощи чудесного отрока. Сражаясь со змеем, он надеется не на свою силу, а на „божью помощь“. Но это чисто внешний христианский налет. Он не значителен и не глубок. Не в нем основной пафос творческого замысла автора повести. Он важен для автора не сам по себе, а как привычное средство идеализации героя.

Действительно, самой характерной особенностью литературной обработки народно-поэтического сюжета в этой части повести надо считать идеализацию образа князя Петра, придание ему героических черт, причем идеализация эта не вневременная: герой приобретает черты идеального князя конкретно-исторической действительности — феодальной Руси. С исключительным мастерством несколькими штрихами автор повести рисует этот, для второй половины XV в. уже архаичный, образ молодого

¹ См. ниже, стр. 229

князя, беззаветно преданного своему старшему брату-правителю, ради защиты его чести идущего „не сумняся мужествене... братися со змием“. Этот образ возвращает Русь XV в. к княжеским взаимоотношениям времени создания „Сказания о Борисе и Глебе“. И в то же время образ брата Петра, князя Павла, этого „самодержца“, правящего княжеством единолично, так что за его фигурой не видно ни бояр, ни дружины, — это отражение совершенно иных представлений, новых взглядов на природу княжеской власти, характерных для второй половины XV в.

Во второй части повести творческая работа автора проявилась значительно ярче. Крайне характерно, прежде всего, то, что автор повести широко использовал основную идею сказки, удержанную также и легендой, идею сугубо демократическую, ценности в человеке прежде всего его интеллектуальных и моральных свойств, не взирая на социальное или имущественное положение его, идею о примате разума в жизни человеческого общества. Эта идея прочно сохранялась во всех вариантах сказки (хотя в поздних перифразах сказка приобретала гротесковый характер) и легенды о мудрой деве. Очевидно именно она в народном сознании была основой их. Автор повести очень близко подошел к подлинному пониманию своих народно-поэтических источников, пониманию русской народной мудрости. Народная идея о высоких достоинствах человека, обладающего мудростью, более всего способствовала воплощению творческих замыслов автора повести. Она помогла ему нарисовать идеальные образы героев: мудрой княгини и мягкого, поддающегося ее влиянию князя. Благодаря ей автор смог дать повествование в замечательно мягкой тональности: окружить женщину глубоким уважением и мужа, и приближенных и даже враждебно настроенных бояр, показать торжество разума в жизни, установление на его основе идеальных взаимоотношений между князем и подданными и пр. Весь идеальный мир прошлого, который грезился автору, направляется этой основной идеей.

Но, наряду с этим, автор изменяет и пополняет сказочную схему народной легенды в угоду своему замыслу и волнующим его идеям, черпая материал из местного быта, фольклора, исторических преданий и пр.

Вторая часть повести начинается с рассказа о том, как покрытый язвами и стовпами князь посылает „синьклит свой искать врачей“, и один из приближенных князя находит бедную крестьянскую девушку, которая и исцеляет князя. Так в традиционную сказочную схему (875) вторгаются, видоизменяя и ломая ее, несвойственные ей черты. Вместо одного из испытаний мудрости, обычного в сказке типа 875, Феврония должна *исцелить* князя Петра. Эпизод исцеления князя оказался весьма благодарным для раскрытия образов князя и мудрой девы в совершенно ином, не сказочном понимании их. Он положил начало романическому элементу повести, ее любовной интриге. Сказочно-легендарный сюжет превратился во второй части повести в трогательный рассказ о любви князя Петра и крестьянской девушки, любви, встречающей различные препятствия вследствие социального неравенства героев. Все последующие эпизоды легенды

демократически настроенный автор повести также перерабатывает в этом новом социальном аспекте. Нарушение условий брака в повести заменяется недовольством бояр крестьянским происхождением Февронии. При этом, недовольство это облачается в правдоподобную и в историческом и в бытовом отношении форму: „Княгини же его Февронии бояре его не любяху жен ради своих, яко бысть княгини не отечества ради ея“.¹ „Не отечества ради ея“ в данном контексте значит „не боярского рода“, как и переводит это место одна из более поздних редакций повести. Общий смысл этого эпизода, говорящего об укладе древне-русского княжеского двора, полностью раскрывается ниже: „И по мнозе же времени приидоша к нему съ яростию бояре его, ркуще: «Хощем вси, княже, праведно служити тебе и самодержцем имети тя. Но княгини Февронии не хощем, да господствует женами нашими. Аще хощеши самодержьцем быти, да будет ти ина княгини. Феврония же, взем богатство доволно себе, отоидет амо же хощет»“.² От традиционного сказочного изложения здесь сохранилась даже целая формула: пусть Феврония, взяв свое богатство, идет, куда хочет. Но в целом этот эпизод совершенно изменен на основе исторических преданий об укладе жизни древне-русского княжеского двора и современных автору представлений о боярской верхушке как силе, враждебной князю.

В описание недовольства бояр вклинивается эпизод превращения Февронией хлебных крох в фимиам. П. Владимиров в этом случае видел отражение сказки. „Княгиня, — говорит он, — выходит из-за стола, кладет в рукав крохи со стола; из этих крох выходит ладан и добровонный фимиам. Так переделал благочестивый повествователь известный сказочный мотив о мудрой вещице женщине: на пиру она кладет в рукава кости и всякие остатки, после махнет рукавом, и из этих остатков выходят чудесные предметы, драгоценности, — даже сады и дворцы“.³ Но вряд ли можно в данном случае согласиться с мнением П. Владимирова. Интерпретация этой картины в повести агнографическая: она необходима для характеристики Февронии, благодаря ей автор показывает, что „богу проелавающе ю добраго ради жития ея“. Весь этот вставной эпизод должен быть отнесен за счет творчества автора повести, что доказывается его связью с описанием недовольства бояр крестьянским происхождением Февронии; обычай Февронии после обеда собирать со стола хлебные крошки в руку раздражает боярынь, лишней раз напоминая им, что ими „господствует“ княгиня „не отечества ради ея“, — и вот „некто от предстоящих ей“ направляется к князю с целью „навадити на ню“ и т. д.

Подобно сказке и в повести говорится об изгнании и возвращении героев. Здесь эта картина дается с любопытными бытовыми и истори-

¹ См. ниже, стр. 237.

² См. ниже, стр. 237—238.

³ П. В. Владимиров. Введение в историю русской словесности. Киев, 1896, стр. 146.

ческими деталями. Бояре говорят Февронии: „Госпоже княгини Февронии! весь град и бояре глаголют тебе: дай же нам, его же мы у тебе просим“ и, получив согласие Февронии, просят у нее Петра. Феврония в свою очередь обращается к боярам с просьбой: „Дадите мне, его же аще аз вьспрошу у ваю“ и, получив согласие бояр, говорит: „Ничто же ино прошу, токмо супруга моего князя Петра“. В этом обращении бояр с просьбой к Февронии и в просьбе Февронии к боярам еще слышится традиционный диалог сказки типа 875. Но здесь этот диалог уже потерял свой исконный вид и дается в совершенно ином контексте. Бояре устраивают пир, „и егда же быша весели, начаша простирати безстудныя своя гласы, аки пси лающе“ и обращаются со своей просьбой к Февронии. Они соглашаются отпустить вместе с Февронией и Петра, так как „кииждо бо от бояр в уме своем дръжаше, яко сам хошет самодержецъ быти“, и дают князю и княгине „суды на реце“. Таким образом, изгнание героини мотивируется здесь совсем иначе, чем в сказочно-легендарном прототипе повести. Причины изгнания политические — недовольство бояр княжением Петра и Февронии, их честолюбивые намерения занять место князя. Точно также и возвращение героев изображается совсем не по-сказочному: через день пути посланник бояр настигает Петра и Февронию и умоляет от имени „всех велмож и ото всего града“ возвратиться „на свое отечествие“, страдающее от междоусобий бояр. Политическая позиция автора повести ясна: он сторонник князя и противник бояр.

В описание изгнания и возвращения героев вставлен эпизод „о древиях“, фольклорного происхождения: Феврония благословляет два воткнутых для котлов дерева и произносит над ними: „Да будутъ сиа на утрии дrevие велико, имущи ветви и листвие“; к утру дерева выросли и покрылись листьями. Автор повести придал ему символическое значение для доказательства невинности Февронии. Эпизод „о древиях“ в повести идет непосредственно вслед за рассказом о том, как изгнанные из Мурома Петр и Феврония, проплыв день по Оке, к вечеру „начаша ставитися на брезе“. Всегда колеблющийся и неустойчивый, Петр и в данном случае стал сомневаться в правильности своего решения оставить Муром: „Како будет, — размышлял он, — понеже волею самодержъства гоньзнув?“ Вся вина в оставлении Мурома пала, таким образом, на голову Февронии. И вот она, утешив Петра („Не скорби, княже: милостивый бог, творецъ и промысленикъ всему, не оставитъ нас в нищете быти!“), благословляет два воткнутых в землю для котла дерева, к утру прорастающие в доказательство ее невинности во всем происшедшем. Приход посланца из Мурома подтверждает истинный смысл „чюда блаженной о древиях“. Вся эта часть повести при таком понимании функции „чюда о древиях“ приобретает вид стройного, логически обоснованного повествования, а не случайного сцепления различных эпизодов, как это кажется на первый взгляд.

Во второй части повести автор характеризует Петра и Февронию как идеальных князя и княгиню, достойных правителей. Создавая их образы,

он значительно отстывает, особенно в конце повести, от своего основного источника. Князь и княгиня, какими изображает их автор в зрелые годы и в старости, имеют очень мало общих черт и со сказочными героями и с героями легенды. Разница эта объясняется особым художественным замыслом писателя. Его идеалы, — общественные, этические и эстетические, — не только не исчерпывались теми представлениями о человеческом обществе и о взаимоотношениях между людьми, которые были отражены в устной легенде, своеобразно претворившей уже народную сказку, но во многом прямо противостояли этим представлениям. Автор повести жил в эпоху, когда в общественном строе и культуре Руси происходили глубокие изменения. Идеи нового государственного порядка, особенно — сильной княжеской власти, не были ему чужды, поэтому и историческое прошлое его княжества представилось ему в новом свете: он почувствовал в нем и политическую и социальную борьбу и смог об этом рассказать, далеко уйдя от легенды. Новые задачи повествования сказались на всем художественном строе произведения. Характеры героев легенды и сказки статичны. Характеры героев повести автор дает в развитии, в движении. Так же в развитии, в движении он дает и связывающее героев чувство любви. Иначе он не смог бы выразить все богатство своих идей. Благодаря этому, собственно, под пером писателя и создавалась повесть с ярко выраженными общественно-политическими идеями, с романической интригой, с изображением постепенно усложняющегося душевного мира героев.

Автор повести последовательно проводит своих героев через ряд этапов: юность — зрелость — старость. И всякий раз, сохраняя внутреннее единство образов, а иногда и нарушая его, он раскрывает новые душевные качества своих героев.

Юность — это встреча героев в селе Ласково и состязание их в мудрости. Петр и Феврония, как они зарисованы в этом эпизоде, близко стоят к сказочным образам (фрагменты легенды не сохранили этой части сюжета). Даже фразеологически этот эпизод очень близок сказке. Автор мастерски владеет всеми приемами фольклорной изобразительности. Без психологической углубленности, чисто внешними средствами (иносказательные изречения, состязание невыполнимыми требованиями) он создает образы героев повести, как и в сказке противопоставляя друг другу умную, находчивую девушку, дочь бедных родителей и посредственного, не лишённого лукавства и сословных предрассудков юношу, наследника княжеского престола. Он даже не замечает, что образ князя, как он дан в этом эпизоде, несколько противоречит тому героическому облику князя, который уже нарисован выше, в первой части повести.

Годы зрелости героев — это годы их правления Муромом до изгнания и после изгнания. Сюжет этой части повести повторяет сюжет сказки, частично сохраненный и в фрагментах легенды. Сохраняется здесь и основная идея сказки и легенды: мудрость достойна уважения, она — основа личного счастья и общественного порядка. И еще одна особен-

ность Февронии, как она изображается в легенде, намеренно подчеркивается писателем: княгиня — человек, наделенный даром провидения, для нее доступны дела, стоящие за пределами реальности, чудеса. Во всем же остальном автор повести выходит из круга сказочных и легендарных представлений. Они, очевидно, не охватывали всего строя личных чувств и общественных отношений, как они представлялись ему. Он рисует образ Февронии, любящей и преданной жены и незлобивой княгини, на заметку, но постоянно благотворно влияющей на управление княжеством. Как бы оттеняя ее высокие душевные качества, он показывает и князя Петра — мягкого, всегда колеблющегося в своих решениях человека, но с хорошей моральной основой, с годами приобретающего все более и более просветленный облик. И были князь и княгиня, — говорит автор повести, — „ко всем людем, под их властию сущим, аки чадолюбивый отец и мати“. Этой патриархальностью отношений между правителями и подданными больше всего дорожит писатель. Показав боярский мятеж и гибельные последствия его, он вкладывает в уста бояр рабоподобные слова раскаяния: „Ныне со всеми домы своими раби ваю есмы. И хощем, и любим и молим, да не оставита нас раб своих!“

Идеальная личная жизнь и мудрое правление княжеством, — с точки зрения автора, — заслуживают ореола святости. Он и украшает им своих героев в последние моменты их жизни. Это третий аспект, в котором автор повести показывает Петра и Февронию. Но это не было основной задачей его труда, и поэтому здесь он предельно лаконичен. В этой части повести он окончательно покидает свой фольклорный источник. Он обнаруживает осведомленность в агиографическом мастерстве, хорошо знает специфически агиографическую образность, но все же и на последних страницах повести не подчиняет свое изложение житийной манере письма.

Лучшие страницы „Повести о Петре и Февронии“, крайне сложной и противоречивой по своему идейному смыслу, подсказаны автору исторической действительностью и богатым источником литературы его времени — фольклором. Являясь в известной мере выразителем демократических идей конца XV в., он в своей творческой работе опирался на местные муромо-рязанские народно-поэтические произведения именно потому, что они были родственны ему по своей демократической направленности. Но под его пером историческое прошлое муромо-рязанского княжества получило более конкретное и глубокое освещение чем в фольклоре: он показал образы прошлого, как они могли рисоваться человеку, очень близко стоявшему к уходящей с исторической сцены удельной Руси. И вместе с тем, на легендарно-историческом материале он поставил политические и социальные вопросы, волновавшие передовых людей конца XV века.