

ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

---

# ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ВЫПУСК 11

*Ответственный редактор*  
*М. Ю. Люстров*



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ

Москва 2004

ББК 83.3(2Рос=Рус)1

Г 37

Издание осуществлено при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(РГНФ)  
проект 03-04-16101

Экспертный совет:

*О. В. Гладкова, А. С. Демин,  
И. Г. Добродомов, В. М. Кириллин*

Г 37 Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11 / Об-во исследователей Древней Руси; Отв. ред. М. Ю. Люстров. — М.: Языки славянской культуры; Прогресс-традиция, 2004. — 912 с. — (Studia philologica).

ISSN 1726-135X

ISBN 5-9551-0030-X

Книга является собранием статей, посвященных русской истории, литературе, искусству, общественной мысли XI — начала XVIII вв. Основу сборника составляют работы сотрудников отдела древнерусской литературы и участников семинария исследователей древнерусской литературы ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, представляющие различные научные школы и направления.

Книга адресована в первую очередь подготовленным читателям — ученым-медисвистам, преподавателям вузов, аспирантам и студентам-филологам, историкам, искусствоведам.

**ББК 83.3**

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelcv.ad@mtu-nct.ru), the Danish bookseller G•E•C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavica@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G•E•C GAD.

ISBN 5-9551-0030-X



9 785955 100302

© Авторы, 2004

© Языки славянской культуры, 2004

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### Обобщающие темы

<i>А. С. Демин.</i> Из истории древнерусского литературного творчества XI–XVII вв. ....	9
<i>О. Н. Бахтина.</i> Старообрядческая литература в контексте христианской традиции понимания слова .....	132
<i>Д. С. Менделеева.</i> О книжных традициях аввакумовской образности ...	153
<i>В. Д. Черный.</i> Зримые образы слова (истоки, функции и выразительные возможности древнерусских изображений) .....	173
<i>Р. А. Симонов.</i> Литература Древней Руси в календарно-математическом и сокровенном контекстах .....	202
<i>М. Ю. Люстфов.</i> Шведско-русские литературные связи в первой половине XVIII в. ....	268

### Жития и церковные сказания

<i>О. В. Гладкова.</i> «Житие Евстафия Плакиды»: от Нестора до Милорада Павича .....	281
<i>Л. Н. Коробейникова.</i> О сюжетосложении «Жития Галактиона и Епистимии» (к проблеме типологии переводных византийских житий) .....	321
<i>Л. Н. Коробейникова.</i> История текста «Жития Галактиона и Епистимии»: предварительные наблюдения .....	351
<i>А. М. Ранчин.</i> Из наблюдений над пространственной структурой в сказаниях Киево-Печерского патерика .....	367
<i>А. Чиварди.</i> Влияние <i>Zywotów Świętych</i> на Четы-Минеи: краткий обзор вопроса в научной литературе (1849–1994 гг.) .....	380
<i>В. М. Кириллин.</i> «Повесть о новгородском белом клобуке»: время происхождения и соотношение первых редакций .....	393
<i>Т. В. Марелло.</i> Макариево-Унженский монастырь в первой половине XVIII века: К вопросу о литературной деятельности игумена Леонтия .....	438
<i>С. М. Шамин.</i> Легенда о святом-камнеплавце в русской литературной и фольклорной традиции .....	471

*С. М. Шамин*

## **ЛЕГЕНДА О СВЯТОМ-КАМНЕПЛАВЦЕ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ**

Научным сотрудником национального парка «Водлозерский» (Карелия, Пудожский р-н) В. И. Фомкиным в 1999 г. был зафиксирован рассказ местных жителей об одной из водлозерских деревень — Гостьнаволоке. Деревня, расположенная на узком, далеко вдающемся в озеро мысу, впервые упоминается в новгородской берестяной грамоте № 2 (1409—1422 гг.)<sup>1</sup>. Легенда гласит следующее: «Однажды к Гостьнаволоку приплыл на камне святой и попросил у живущих здесь людей разрешения основать монастырь. Они посоветовались и ответили, что не могут позволить ему этого, поскольку им самим на мысу не хватает места. Тогда святой сказал: “Будь место свято не пусто не богато” — и уплыл, а Гостьнаволок с тех пор стал одной из самых бедных деревень на озере».

Перед нами стоит задача установить происхождение этой легенды, выяснить причину ее создания и место в системе древнерусской культуры.

Водлозеро с прилегающими к нему территориями, в силу своих географических особенностей, входит в число районов Зонежья, где исключительно полно сохранился традиционный уклад жизни крестьян русского севера. Регион был затронут новгородской колонизацией периода независимости республики. Водлозерский погост входил в Обонежскую пятину Новгорода. Здесь были вотчины Марфы-посадницы (Борецкой), Никиты Грузова и других новгородских бояр<sup>2</sup>. В непосредственной близости от озера находится древний Кенский волок, через кото-

рый Новгород длительное время вел торговлю с рядом территорий Заонежья. О прекращении его использования сообщает писцовая книга 1563 г.<sup>3</sup> Очевидно, с этого времени началось «замыкание» Водлозерья, жители которого вплоть до XX в. четко отделяли себя от других групп русского населения Заонежья, подчеркивая свое «новгородское» происхождение.

Связь Водлозера с Новгородом позволяет нам предположить источник, на основе которого был создан фольклорный рассказ. Использованный в нем сюжет имеет параллель в житии св. Антония Римлянина, основателя Антониева монастыря в Новгороде. Житие, записанное в окончательной редакции между 1584 и 1597 гг., начало составляться в конце XV в. и было очень популярно. Об этом свидетельствуют 127 сохранившихся списков<sup>4</sup>. Оно сообщает, что св. Антоний Римлянин приплыл из Италии в Новгород на камне за два дня и две ночи<sup>5</sup>. В русской агиографии других аналогий водлозерской легенде найти не удалось. Подобный сюжет встречен только в житии св. Патрика Ирландского. В фольклоре же Русского Севера рассказ о святом — камнеплавце не является исключением. Например, в Верховажье краткий вариант подобной легенды был записан М. Б. Едемским. В отличие от рассказа, зафиксированного на Водлозере, рассказчик связал эту историю с конкретным святым — Алексеем, Божьим человеком. Составители хрестоматии отмечают, что мотив путешествия святого по воде на камне встречается и в других легендах Русского Севера<sup>6</sup>.

Решение вопроса о причинах создания водлозерского рассказа следует начать с попытки обрисовать портрет его автора. Этот человек знаком с житийной литературой, осуждает крестьян, противодействовавших основанию монастыря, и показывает неизбежность кары за такие поступки. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что автор был связан с монастырской средой. Скорее всего, он входил в состав братии одной из водлозерских обителей.

Ситуацию, в которой появился анализируемый рассказ, позволяет прояснить аналогичный памятник, связанный с Троицким Белопесоцким монастырем (г. Кашира Московской обл.), зафиксированный в письменной традиции.

«Каширяне в связи с именем преп. Сергия (Радонежского. — Ш. С.) рассказывают примерно следующее. Когда преподобный хотел переправиться через Оку, каширский перевозчик потребовал с него слишком дорогую плату и ни за что не хотел уступить, хотя видел, что ризы на старце худые и бедные. Тогда преподобный, обратясь к Кашире, сказал, что никогда не будет этот город большим, сильным и славным, а навсегда останется слабым и незначительным среди городов русских. Иные говорят, что сии слова изрек святой Сергий о Кашире по причине неблагочестивого поведения ее жителей во время Успенского поста»<sup>7</sup>.

По преданию, Троицкий Белопесоцкий монастырь основан на месте, благословленном св. Сергием, ставшим его небесным покровителем. Конфликт между небесным покровителем монастыря и каширским перевозчиком отражает реальное противостояние между монастырем, постоянно расширявшим свои владения, и его соседями каширянами. В 1542 г. каширяне напали на монастырских слуг и разорили монастырскую мельницу. Только вмешательство властей окончательно разрешило конфликт в пользу монастыря<sup>8</sup>.

Вероятно, появление водлозерского рассказа связано с аналогичным столкновением между жителями Гостьнаволока и одним из близлежащих монастырей. Подобные столкновения в описываемом районе зафиксированы в житии преподобного Антония Сийского (нач. XVI в.), выходца из Кенской обители (местные жители изгнали монахов, пытавшихся основать монастырь), и в житии Диодора, Юрьегорского чудотворца (нач. XVII в.), которого крестьяне под угрозой убийства выгнали с реки Кены<sup>9</sup>.

Это дает нам данные для датировки рассказа. Отраженные в нем реалии в наибольшей мере характерны для кон. XV—XVI в. — времени быстрого роста монастырской земельной собственности, когда постоянно возникали конфликты между монахами и местным населением. В любом случае, он появился не позднее середины XVIII в., когда монастыри окончательно потеряли имущественную самостоятельность, и не ранее 1563 г. (писцовая книга за этот год упоминает в Водлозерском погосте только черные земли, но уже в 1578 г. Кириллов монастырь начинает скупать и брать в залог деревни на Водлозере)<sup>10</sup>.

Наиболее сложной представляется проблема определения места подобных рассказов в системе древнерусской культуры. Среди жанров русского фольклора они ближе всего к быличкам. Э. В. Померанцева выделяет следующие признаки быличек. Это суеверные рассказы, реальные с точки зрения рассказчика, приуроченные к определенному месту и конкретным лицам, в них человек сталкивается с потусторонним миром. Былички рассказывают о страшном; в отличие от сказок, здесь преобладает трагический исход, они одноэпизодны и невелики по объему<sup>11</sup>.

Однако былички — это жанр, который неразрывно связан с народной мифологией. Их основные персонажи: домовые, водяные, лешие, русалки, мертвяки и т. д. В. П. Зинovieв выделяет особую разновидность быличек — религиозные легенды, но в них Бог, ангелы, святые обычно сами не появляются, а проявляют себя посредством чуда, определяя исход описываемых событий<sup>12</sup>.

На наш взгляд, водлозерская и каширская истории наиболее близки к такому явлению европейской средневековой литературы, как примеры, или «*exempla*».

Оба повествования отвечают серии признаков «*exempla*», выделенных А. Я. Гуревичем: короткие рассказы, составлявшие деятели церкви для придания проповеди максимальной эффективности, заимствованы из христианских легенд и житий, у античных авторов, но так же из фольклора, прошедшего обработку в монашеской среде, приспособленного для нужд морально-религиозного наставления народа. Количество действующих лиц в примере минимально. В пространстве рассказа фигурируют два мира: незначительный фрагмент обиденного земного мира и вторгающиеся в это пространство Христос, Богоматерь, святой и т. д. Небожители в «примерах» переходят в мир людей. Они обретают подвижность и не свойственную им энергию. Им не чужды, разумеется, любовь и милосердие, но то, что поражает современного читателя и, видимо, средневековую паству, — это их обидчивость, склонность к вспышкам гнева.

В «примере» встреча двух миров была вместе с тем и встречей временной земной жизни с вечностью. Вечность вторгается в ход земного времени и на мгновение преобразует или уничтожает его. Вторжение сил мира иного, добрых или злых, в мир людей нарушает ход человеческого времени и вырывает людей из рути-

ны повседневности. Создается небывалая, экстремальная ситуация, подчас роковым образом воздействующая на героя «примера», меняя весь ход и содержание его жизни, либо вообще ее завершающая<sup>13</sup>.

Подходящие под данную характеристику рассказы встречаются в составе древнерусских житий. А. В. Пигин отмечает, что некоторые жития (особенно посмертные чудеса) и былички роднит также типологическая близость некоторых их жанровых доминант, хотя «чистых фиксаций» быличек жития практически не знают. Мифологические сюжеты, мотивы, персонажи особым образом адаптируются житийным каноном, в результате чего нередко возникает феномен их «двойного» — народно-языческого и традиционно-церковного прочтения<sup>14</sup>.

В житии Арсения Комельского: «Однажды одна крестьянка в воскресный день вышла в поле жать. В то время преподобный находился в этом селе и, узнав об этом, велел ей прекратить работу и помолиться Богу. Крестьянка сначала послушалась, а затем вновь пошла в поле. Тогда по молитве праведника поднялся сильный ветер и разметал все снопы непослушной женщины»<sup>15</sup>.

В «Обретении мощей преподобного Германа Соловецкого»: «Господь благословил Соловецкий остров для уединенной монашеской жизни. Поэтому миряне не могли на нем долго оставаться. Но один рыбак дерзнул поселиться там с женой. Однажды в раннее воскресное утро преподобный Савватий услышал плач и стон. И когда преподобный Герман пошел к месту, откуда они слышались, то увидел женщину в слезах, которая и рассказала ему, что два светлых юноши били ее, повелевая оставить остров, определенный, по воле Божьей, для жительства иноков. После этого рыбак с женой покинули остров»<sup>16</sup>.

В двух списках жития св. Варлаама Хутынского в посмертных чудесах упоминаются два игумена, чашник и келарь Хутынского монастыря, убитые св. Варлаамом при помощи посоха; наказанного посохом хлебопека отмолила братия, келарь Иосафат, которого братия также первоначально отмолила, вновь согрешил и был убит. Среди грехов, за которые они пострадали, на первом месте стоит жадность по отношению к голодным, нищим, странникам, монастырской братии и пьянство, в том числе и в день памяти св. Варлаама<sup>17</sup>. Кирилл Челминский также бил по-



сохом паломника, который, придя в его обитель, не пошел на службу<sup>18</sup>.

На наш взгляд, эти рассказы нельзя рассматривать просто как переработанные былички, поскольку их породили совершенно особые, требующие специального рассмотрения культурные процессы. Близость этих рассказов к европейским «*exempla*» автору представляется очевидной. Их появление в житийной литературе связано с распространением христианства в языческом еще, по своей сути, обществе, которому идеалы Христа были еще чужды и мало понятны.

П. Н. Милюков в «Очерках по истории русской культуры» писал, что даже формальная обрядовая христианизация окончательно охватила широкие массы русского населения только к началу XVI в. К тому времени культурный уровень духовенства сильно упал и сблизился с уровнем паствы<sup>19</sup>.

Это впервые в русской истории создало условия для религиозного диалога народной массы и священства. Жития перестали быть внутренним делом клира, с одной стороны, и клир перестал отталкивать фольклорную культуру, с другой.

В. О. Ключевский в работе «Древнерусские жития святых как исторический источник» отмечает, что с XV в. под сильным влиянием переводных похвальных слов и поучений на праздники святых формируется новый тип житий. Они занимают место среди господствующих литературных жанров<sup>20</sup>.

Одним из наиболее ранних, популярных и плодовитых агиографов был серб Пахомий Логофет, писавший в середине XV в. и оказавший сильное влияние на сложение жанра<sup>21</sup>. Его деятельность является фактической иллюстрацией, показывающей, как и для чего образы, свойственные народной вере, попадали в житийную литературу.

Уже древнерусская литература рассматривала его «Житие св. Сергия» как переделку. Цель Пахомиевой переделки жития указывается заметкой в одном списке Службы Сергию, откуда видно, что творение Пахомия читалось в церкви на день памяти святого; прежнее житие, написанное Елифанием, было неудобно для этого ни по размерам, ни по свойствам изложения<sup>22</sup>. Значит, Пахомий специально создавал текст, понятный и близкий для широкой, зачастую неграмотной аудитории.

Характер материала, который Пахомий считал нужным включать в жития, и реакцию, ожидаемую им от слушателей, можно понять, опираясь на его переработку жития митрополита Петра. «Сказав об обретении мощей св. Петра в 1472 г. и о поручении, данном Пахомию, написать слово об этом, летописец делает замечание, может быть единственное в древнерусской литературе: “А в слове том написа, яко в теле обрели чудотворца (на самом деле нашли только кости. — Ш. С.), неверия ради людского, занеже кой только не в теле лежит, тот у них не свят; а того не помянут, яко кости наги источают исцеления”»<sup>23</sup>. Использовал Пахомий и народные эпические песни<sup>24</sup>. Паства нуждалась для своей веры в привычных образах, грубых материальных чудесах, и рассказы о них появлялись в агиографии. Та же потребность была мотивом, побуждавшим европейских проповедников вставлять в свои проповеди «*exempla*».

При чтении житийной литературы ярко видно, как со второй половины XV в. в нее постепенно проникают вместе с фольклором пережитки язычества, чего мы совершенно не встречаем в более ранний период, например, в Киево-Печерском патерике. На XVI в. приходится пик этого явления, а с начала XVII — постепенный спад. В конце XVII в. фольклор начинает изгоняться из уже существующей житийной литературы. Жития Дмитрия Ростовского в значительной степени освобождены от фольклорных рассказов.

Приведенные факты говорят о функциональной близости европейской проповеди и русской житийной литературы XV—XVII вв. Однако, если типологическое сходство некоторых житийных чудес и «*exempla*» свидетельствуют о стадийной синхронности породивших их культур, то содержание чудес и сам способ внедрения этого содержания в массовое сознание характеризует индивидуальный облик русской средневековой культуры.

Сам Ключевский пишет, что «все условия, влиявшие на литературу житий, клали в основу жития церковно-моралистический взгляд на людей и их деяния. Было бы однако ж большой ошибкой думать, что биограф святого сходился в точке зрения с историком моралистом. (...) Древнерусское мирозозерцание, на котором стоял биограф, не любило подниматься на такую мораль-

ную абстракцию. Точнее определить это мирозерцание, сказав, что оно искало непосредственного назидания»<sup>25</sup>.

Здесь мы видим существенное отличие от европейской проповеди, которая, наряду с примерами, большой упор делала как раз на обращенное к логическому мышлению убеждение. Русский же слушатель при чтении жития соприкасался, в первую очередь, с описаниями праведных деяний святых и наказаний, ожидающих грешников, которые должны были формировать его поведенческие стереотипы.

В контексте житийной литературы становится понятным место рассмотренных нами легенд в устной народной традиции. Это рассказ типа европейских «exempla», отражающий начальную стадию проникновения христианства в широкие слои населения, когда усвоена прочно его обрядовая сторона, но духовное содержание еще мало востребовано. Святой «вынужден» действовать страхом, с позиции силы, поскольку его слушатель остается пока глухим к мирному пастырскому призыву.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII веках. М., 1997. С. 92.

<sup>2</sup> Витов М. В. Историко-географические очерки Заонежья XVI–XVII веков. М., 1962. С. 77.

<sup>3</sup> Макаров Н. А. Колонизация... М., 1997. С. 92.

<sup>4</sup> Захарова Е. Д. К вопросу о редакциях жития Антония Римлянина // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 140, 146; Янин В. Л. Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 42.

<sup>5</sup> Жизнь преподобного Антония Римлянина, новгородского чудотворца, с приложением краткой истории Антониева монастыря и описанием торжеств при переложении святых мощей Антония Римлянина и при обнесении оных вокруг созданного им храма. Новгород, 1862. С. 4–7.

<sup>6</sup> Устное народное творчество Вологодского края: Хрестоматия. Вып. I. Вологда, 2002. С. 149–150.

<sup>7</sup> *Игуменья Мария (Баранова)*. Свято-Троицкий Белопесоцкий монастырь 1498–1998. Свято-Троицкий Белопесоцкий монастырь, 1998. С. 19–21.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Жития русских святых. Т. 1. М., 1993. С. 204–205, 276–277.

<sup>10</sup> Витов М. В. Историко-географические очерки... С. 102, 131, 192.

<sup>11</sup> Померанцева Э. В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов (Прага 1968): Докл. сов. делегации. М., 1968. С. 274–292.

<sup>12</sup> Зиновьев В. П. Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974. С. 19.

<sup>13</sup> Гуревич А. Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // Он же. Избранные труды. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 356–376.

<sup>14</sup> Пигин А. В. Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 331, 332.

<sup>15</sup> Жития русских святых. Т. 1–6. М., 1993. Т. 3. С. 370.

<sup>16</sup> Там же. Т. 3. С. 281–282.

<sup>17</sup> Житие Варлаама Хутынского. СПб., 1881. С. 54–56, 80, 87–95; Никольский А. Житие Преподобного Варлаама Хутынского Лихудиевой редакции. СПб., 1911. С. 78–79.

<sup>18</sup> Жития русских святых. Т. 5. С. 309.

<sup>19</sup> Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 2, ч. 1. М., 1994. С. 25–27.

<sup>20</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 78–81.

<sup>21</sup> Там же. С. 113–114, 165.

<sup>22</sup> Там же. С. 129–130.

<sup>23</sup> Там же. С. 167.

<sup>24</sup> Там же. С. 147.

<sup>25</sup> Там же. С. 431.