

Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук

и **Словесность**
История Журнал филологических
и историко-культурных
исследований
№ 4 2020



Санкт-Петербург

*Издается с июня 2020 г.
Выходит 4 раза в год*

Редакционная коллегия:

Т. И. Афанасьева, Т. Н. Галашева (ответственный секретарь), В. В. Головин,
Е. И. Гончарова, Дж. Дзиффер, А. В. Пигин, М. Б. Плюханова,
Ю. К. Руденко, И. Тирет

Главные редакторы:

С. А. Семячко и Д. О. Цыпкин

Адрес редакции:

199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4.

Сайт: <http://pushkinskiydom.ru/zhurnal-slovesnost-i-istoriya/>

e-mail: edit-sloves@yandex.ru

© Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 2020

© Журнал «Словесность и история», составление, 2020

© ООО «Издательство „Пушкинский Дом“», оформление, оригинал-макет, 2020

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom)
of the Russian Academy of Sciences

ⁱ Slovesnost'
Istoriia

Journal of Philological,
Historical and Cultural
Studies

Texts and History

No. 4 2020



Saint Petersburg

*Published four times per year
since June 2020*

Editorial Board:

T. I. Afanasieva, T. N. Galasheva (executive secretary), V. V. Golovin,
E. I. Goncharova, G. Ziffer, A. V. Pigin, M. B. Pliukhanova,
Y. K. Rudenko, I. Thyrêt

Editors in Chief:

S. A. Semiachko and D. O. Tsyppin

Editorial office:

4 Makarova Embankment, St. Petersburg, 199034, Russia
Website: <http://pushkinskijdom.ru/zhurnal-slovesnost-i-istoriya/>
e-mail: edit-sloves@yandex.ru

© 2020 Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom)
of the Russian Academy of Sciences
© 2020 Journal "Texts and History" (compilation)
© 2020 Pushkinskij Dom, Publishers (design, layout)

СОДЕРЖАНИЕ

К 400-летию протопopa Аввакума

Из материалов научно-культурного форума «Аввакумовские чтения»
(ИРЛИ РАН, 28–30 сентября 2020 г.)

| | |
|--|----|
| В. В. Калугин. «Ищу челоѵка» (ветхозаветные пророки в творчестве протопopa Аввакума) | 7 |
| Е. Г. Водолазкин. Протопop Аввакум и современный литературный процесс | 18 |
| Ф. В. Панченко. Стихира протопopу Аввакуму в роспеве двинского наставника Д. Д. Михайлова | 26 |
| С. А. Семячко. «...Рука правая лежитъ на персехъ согбенна, яко благословящая...». Легенды о благословляющей деснице святого в контексте борьбы официальной церкви со старообрядцами | 51 |
| о. А. Лопатин. Богословские курсы как одно из направлений деятельности старообрядческого Братства имени протопopa Аввакума в Ленинграде 1920-х гг. | 70 |
| Ж. Нива. «Керженский дух» в Институте Маркса и Энгельса | 85 |
| М. А. Максимов. Сибирские рукописи на бересте в собрании М. А. Максимова | 93 |

Современная литература

| | |
|---|-----|
| А. А. Шайкин. Житийный герой в романном повествовании: «Лавр» Евгения Водолазкина (Часть первая) | 98 |
| Список сокращений | 149 |
| Наши авторы. | 150 |

CONTENTS

In Commemoration of the 400th Anniversary of Archpriest Avvakum

From the materials of the scholarly and cultural forum “Avvakumovskie Chteniia,” held at the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences (September 28–30, 2020)

| | |
|--|----|
| Vasily V. Kalugin. “I Am Looking for a Man” (Old Testament Prophets in the Works of Archpriest Avvakum) | 7 |
| Evgeny G. Vodolazkin. Archpriest Avvakum and the Modern Literary Process. | 18 |
| Florentina V. Panchenko. A Sticheron to Archpriest Avvakum in the Chant by the Dvinsky Mentor Daniil Mikhailov | 26 |
| Svetlana A. Semiachko. “The Right Hand is Lying on the Chest, as if Blessing . . .” Legends of the Blessing Hand of a Saint in the Context of the Struggle of the Official Russian Church with the Old Believers. | 51 |
| Fr. Alexey Lopatin. Theological Courses as an Activity of the Old Believer Brotherhood Named after Archpriest Avvakum in Leningrad in the 1920s | 70 |
| Georges Nivat. The “Spirit of Kerzhenets” at the Marx–Engels Institute | 85 |
| Maxim A. Maximov. Siberian Manuscripts on Birch Bark in the Collection of M. A. Maximov | 93 |

Modern Literature

| | |
|---|-----|
| Aleksandr A. Shaikin. A Hagiographic Hero in a Novelistic Narrative: <i>Laurus</i> by Eugene Vodolazkin (Part One) | 98 |
| List of Abbreviations | 149 |
| Our Authors | 150 |

В. В. Калугин

«ИЩУ ЧЕЛОВѢКА»
(ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПРОРОКИ В ТВОРЧЕСТВЕ
ПРОТОПОПА АВВАКУМА)¹

Резюме

Аввакум широко использовал Книги пророков, их символы, образы и язык, цитировал и комментировал их. Он часто приводил библейские выдержки не в четью, а в богослужебной редакции. Это естественно для потомственного священника, имевшего обширную литургическую практику. Аввакум пользовался и апокрифическими сказаниями. В «Книге бесед» он, обличая упадок нравов, привел притчу о пророке Иеремии, ходившем днем с горящей свечой по Иерусалиму в бесплодных поисках человека. Притча близка к коптскому переводу апокрифа «Хроника пророка Иеремии», сделанному с греческого оригинала. Древнеславянский перевод этого апокрифа с греческого (Паралипомена Иеремии) известен в двух редакциях. Однако в них такого сюжета обнаружить не удалось. Очевидно, Аввакум знал какой-то другой, промежуточный источник, возможно, устный.

Ключевые слова: Библия, Книги пророков, цитата, редакция, апокриф, протопоп Аввакум, пророк Иеремия, философ Диоген

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-012-00142а «Толковые Пророчества в литературе и письменности Древней Руси».

"I AM LOOKING FOR A MAN" (OLD TESTAMENT PROPHETS IN THE WORKS OF ARCHPRIEST AVVAKUM)

Abstract

Avvakum made extensive use of the Prophetic Books, their symbols, images and language; he quoted and commented on them. He often cited biblical excerpts not in the redaction intended for reading but in the one used at church services. This was natural for a hereditary priest who had extensive liturgical practice. Avvakum also referred to apocryphal legends. In the "Book of Conversations", denouncing moral decline, he cited the parable of the prophet Jeremiah, who in the daytime walked around Jerusalem with a burning candle in a fruitless search for a man. The parable is close to the Coptic translation of the apocrypha "Chronicle of the Prophet Jeremiah", made from the Greek original. The Old Slavic translation of this apocrypha from Greek ("Paralipomena Jeremiah") is known in two redactions. However, this episode is not found in any of them. Obviously, Avvakum knew some other, possibly oral, intermediate source.

Keywords: Archpriest Avvakum, Bible, Prophetic Books, quotation, redaction, apocrypha, prophet Jeremiah, philosopher Diogenes

DOI 10.31860/2712-7591-2020-4-7-17

В Древней Руси Книги пророков воспринимались как апокалиптическая литература. Эсхатологические настроения усилились с началом Никонской церковной реформы. Тема библейских пророков и пророческого служения стала злободневной в литературе раннего старообрядчества. К этой теме нередко обращался протопоп Аввакум. Н. С. Демкова справедливо отмечала, что «эпические фигуры ветхозаветных пророков» были образцами «социального поведения» у Аввакума «и его единомышленников» [Демкова, с. 242]. В пустозерской тюрьме Аввакум видел пример для подражания в пророках-узниках, безвинно пострадавших от царей: в Данииле, брошенном в ров со львами, и в Иеремии, посаженном в зловонную яму (Иер. 38: 6–13) [БЛДР, с. 130, 143], и т. п.

П. Паскаль предположил, что Аввакум родился 25 ноября 1620 (7129) г., так как 2 декабря празднуется память пророка Аввакума «и, по обычаю, младенцам мужского пола давались имена одного из святых, внесенных в Святцы на 8-й день после их рождения» [Паскаль, с. 126]. В «Книге бесед» протопоп перечисляет библейских пророков и избранников и заканчивает этот ряд тезоименитым пророком: «...человѣкъ бысть пророкъ Аввакум, егоже принесе аггелъ от Иерусалима с пищею в Вавилон, в ровъ, к Даниилу

[Дан. 14: 36]. Но не аз, Аввакум. Аз и сам сижу в ровѣ, душею и тѣлом обнажився, самъ-пят, с нагими же» [БЛДР, с. 130; РИБ, стб. 243–244]. Писатель подчеркнуто отвергает какие-либо аналогии между собой и библейским пророком, но прием отстранения только укрепляет факт сходства.

В этом убеждает и рассказ в Житии о чуде в Андроньевом монастыре, где в затворенной темнице Аввакуму явился таинственный посетитель: ангел или человек, — утоливший его голод щами с хлебом [БЛДР, с. 72–73]. Этот эпизод очень важен в композиции Жития, так как Андроньев монастырь стал первым тюремным заключением Аввакума и именно там начался его «крестный путь». Повествуя о чуде, писатель явно держал в уме библейский рассказ о пророке Аввакуме (Дан. 14: 33–39), которого ангел перенес из Иудеи в Вавилон, чтобы накормить похлебкой с хлебом голодного пророка Даниила в земляной тюрьме². Протопоп неоднократно возвращался к происшествию в Андроньевом монастыре. В Первой редакции Первой челобитной царю Алексею Михайловичу 1664 г. он сообщил о чуде короче и определеннее, нисколько не сомневаясь в небесном заступничестве: «...тутъ мнѣ пищу принесе аньгель за молитвъ святаго отца протопопа Стефана [Вонифатьева]» [БЛДР, с. 16]³. Нечто похожее можно наблюдать в творчестве его единомышленников. В челобитной царю Алексею Михайловичу 1668 г. романовский священник Лазарь посвятил целую главу (30-ю) явлению ему в темнице пророка Ильи, который облегчил его страдания и укрепил в борьбе за старую веру [Демкова, с. 241; Материалы, с. 263–266].

В последней редакции Жития Аввакум дважды назвал себя пророком. Правда, сделал он это больше для того, чтобы осудить свою гордыню и подчеркнуть собственную немощность, показать ничтожность человеческого самомнения перед Божественным Провидением. Он вспоминал, как чуть не умер, подавившись рыбьей крошкой, но неожиданно был спасен своей маленькой дочерью Аграфеной: «...приказаль Богъ робенку, и онъ, Богомъ подвизаемъ, пророка от смерти избавиль» [Пустозерский сборник, с. 75, 107]. И далее писатель вновь возвращается к этой мысли: «Чюдно гораздо сие, старецъ, промыслъ Божий робенка наставиль пророка от смерти избавити» [Пустозерский сборник, с. 76, 107].

Аввакум широко использовал Книги пророков, их символы, образы и язык, цитировал и комментировал их. Очень важен вопрос об источниках библейских цитат. Ответ на него позволяет глубже понять авторские приемы

² Комментарий к этому месту см.: [Житие, с. 345; Пустозерский сборник, с. 24, 235].

³ Начальный набросок этого рассказа см. в разных редакциях челобитной: [РИБ, стб. 725, 735, 745].

Аввакума и дать правильный комментарий к его сочинениям, которые давно нуждаются в полном академическом издании. Аввакум часто приводил библейские выдержки не в четвѣй, а в богослужебной редакции. Это естественно для потомственного священника, имевшего обширную литургическую практику. Аввакум хранил в памяти великое множество библейских текстов. Он свободно обращался с ними, цитировал не всегда дословно, нередко пересказывал и интерпретировал их, иногда допускал неточности в деталях. Он часто использовал пророчества в богослужебной, или паримийной, редакции. Ко времени Аввакума Паримийник давно вышел из литургического употребления. Тексты из него были включены в Постные и Цветные Триоди и богослужебные Минеи.

В «Книге бесед» (беседа шестая) Аввакум, рассуждая о посте, обращается к библейским примерам: «...и Даниль три седмицы хлѣбъ желанія не яде, и мясо и вино не вниде во уста его» (Дан. 10: 3) [РИБ, стб. 294]. О том же самом он писал в «Книге обличений, или Евангелии вечном»: «Сей убо Даниль постися три седмицы дней, и хлѣбъ желанія не яде, и вино и мясо не вниде во уста моя...» [РИБ, стб. 601]⁴. Современный комментатор сделал попытку объяснить это место текстологически и привел к словам «хлѣбъ желанія» чтения из Елизаветинской Библии (1-е изд. 1751 г.): «хлѣбъ вождѣлѣнный» и из синодального перевода на русский язык (1-е изд. 1876 г.): «вкусный хлеб». Убедившись, что они не совпадают с выражением у Аввакума, комментатор заключил: «У Иоанна Златоуста по отношению к посту употребляется выражение „хлеб страстей“, возможно, отсюда у Аввакума возникает красочная метафора „хлеб желанія“» [Протопоп Аввакум, с. 378]. В действительности это не «красочная метафора», а цитата из паремии (Дан. 10: 1–21), которая читается на вечерне в день памяти Архистратига Михаила 8 ноября [Евсеев, с. XIII, 134] (см. табл. 2). Она отлична от редакции Толковых Пророчеств (далее — ТП) и Острожской Библии 1580–1581 гг.

⁴ Приспосабливая цитату к контексту, Аввакум изменил глагольную форму 1 л. ед. ч. *ядохъ* на *яде*, 3 л. ед. ч., но оставил без согласования выражение «во уста моя», должно быть «во уста его», как в «Книге бесед». Грамматические ошибки при переводе прямой речи в косвенную нередки у древнерусских авторов.

Таблица 1. Разночтения в Дан. 10: 3

| <i>Паримийник</i> | <i>ТП</i> | <i>Острожская Библия</i> |
|--|---|--------------------------|
| и хлѣба желанію не ѣдохъ, и мясо и вино не вниде во уста моя [Евсеев, с. 134]. | хлѣба съмыслна [редакторская маргиналия, вторичное чтение: помыслна или желѣнна] не яхъ, уста моа [Библия 1581, стб. и мясо и вино не влѣзе въ уста 156в]. моя ⁵ . | |

И далее в «Книге обличений» использована та же поговорка: «...и чресла его препоясано златомъ офазъ...» (Дан. 10: 5) [РИБ, стб. 601; Евсеев, с. 136]. Считается, что редкий гебраизм *ūpāz* (*греч.* Ωφαζ) — это неустановленный топоним. В масоретском каноне он встречается всего лишь дважды (еще в Иер. 10: 9)⁶. И оба раза — как определение слов со значением ‘золото’, то есть ‘золото (из) Уфаза’. В отличие от этого в ТП и Острожской Библии гебраизм был понят как определение «свѣтъльмъ» или «свѣтломъ» в значении ‘чистым (золотом)’ [Евсеев, с. 136; Библия 1581, стб. 156в].

В «Книге толкований и нравоучений» Аввакум комментирует три отрывка из Ис., причем сначала 35: 1–10, потом 55: 1–13, и затем 12: 3–6 [Демкова, Сесейкина, с. 113–124]. Эти тексты — поговорки. Именно в таком порядке и объеме их читают на праздник Богоявления, на водоосвящении [Рибарова, Хауптова, с. 43–49, 449, 450, л. 11–12 об.]. Аввакум комментирует их самостоятельно, не обращаясь к редакции ТП. Вообще этот древнеболгарский перевод не оставил какого-либо заметного следа в творчестве Аввакума, хотя он нередко занимался экзегетикой. Там же, в «Книге толкований и нравоучений», Аввакум пересказывает содержание Книги пророка Ионы. Он ссылается на Библию, но приводит цитаты не в четвѣй, а в паримийной редакции. Это можно видеть из примера в табл. 2. Книга пророка Ионы — единственная библейская книга, полностью включенная в Паримийник (она самая маленькая в Ветхом Завете, не считая Авд.).

⁵ ТП Основной редакции. Геннадиевская рабочая рукопись. Нач. 90-х гг. XV в. (не позднее 1491 г.). ГИМ, Чудовское собр., № 184, л. 420.

⁶ Есть еще сомнительное место 3 Цар. 10: 18, где, может быть, модификация этого слова.

Таблица 2. Разночтения в Иона 4: 7

| <i>Паримийник</i> | <i>ТП</i> | <i>Острожская Библия</i> |
|---|---|--------------------------|
| И повеле <i>Господь</i> червю и повелѣ <i>Господь</i> чръвию и повелѣ <i>Богъ</i> чръви <i>утрънюому</i> <i>нощному подгрысти</i> (из <i>нощному</i> въ утрѣи <i>по-</i> контекста ясно, что имеется <i>грысти</i> тыкъвъ [Риба- роужской редакции: подъяде тыкву в виду «тыков»] [Демкова, рова, Хауптова, с. 333, [Библия 1581, стб. 1686]. Сесеикина, с. 99]. | наутрия, и <i>поль</i> тыкъвъ ⁷ ; в Ост- | |
| | рожской редакции: подъяде тыкву | |
| | л. 83 об.]. | |

Не всегда удается определить круг чтения древнерусского писателя и установить источники его творчества. «Книга обличений» сохранилась в единственном списке первой четверти XVIII в. [Демкова, Сесеикина, с. 22; РИБ, стб. IV]. Вопрос о ее первоначальном виде остается открытым [РИБ, стб. XL]. В начале ее Аввакум ссылается на Иер. 2: 24. Этот стих долго оставался непереуведенным в церковнославянской традиции. Его нет в Паримийнике. Он поздно появился и в ТП. Только в начале 90-х гг. XV в. в кружке архиепископа Геннадия Новгородского монах Вениамин перевел из Вульгаты тексты, пропущенные и перепутанные в архетипе и протографе ТП, в том числе начало Иер. (1–25: 14). Из Геннадиевской Библии этот стих перешел в острожское издание 1580–1581 гг., а из него — в московскую перепечатку 1663 г. Любопытно, что цитата у Аввакума ближе всего по тексту к редакции Елизаветинской Библии, впервые изданной в 1751 г.

Таблица 3. Разночтения в Иер. 2: 23–24

| <i>Аввакум</i> | <i>Елизаветинская Библия</i> | <i>Геннадиевская и Острожская редакция</i> |
|---|--|--|
| Да слыши пророка Ие- ремию: разръшилъ еси пути своя на водахъ пу- стыня, въ похоти души свояа духъ ношаше[ся] [РИБ, стб. 580]. | пути своя разшири на воды пустынная, въ похотехъ души своая вътромъ ношашеся. | ходокъ легкыи наряжаючи пути своя, онагеръ [маргиналия другим почерком: дикий осель; нет в Острожской Библии] обыченъ въ пустыни, въжелъние душа свояа привлекль вътра [вътра в Острож- ской Библии] любви своая ⁸ . |

И комментарий Аввакума к этому месту привязан к редакции, близкой к Елизаветинской Библии: «...похоти своихъ помысль исполняя. Въ пустыхъ водахъ заблуждая...» [РИБ, стб. 580]. Геннадиевская (и Острожская) редакция этого места, сложная и темная от буквального перевода латин-

⁷ ТП. ГИМ, Чудовское собр., № 184, л. 47; Геннадиевская Библия. 1499 г. ГИМ, Синодальное собр., № 915, л. 627.

⁸ ГИМ, Синодальное собр., № 915, л. 515; [Библия 1581, стб. 946].

ского оригинала, не подходит к развиваемой Аввакумом мысли о личной ответственности человека за поступки: «...въ похоти души своя духъ ноша-ше[ся]». И, очевидно, поэтому Аввакум избегает ее, обращается к другому источнику. К какому именно — сказать однозначно трудно. Цитаты из Пророчеств нередки в переводной литературе Древней Руси. Причем часто они даны в особых переводах, созданных специально к этому случаю и отличных от их богослужебной, четъей и толковой редакций. Так, в послании княгине М. И. Голениной, созданном после 1504 г. и до 1513 г., Иосиф Волоцкий цитирует соседний стих — Иер. 2: 30 [Послания, с. 180–259]. И в этом случае цитата заметно отличается от перевода Вениамина, хотя, казалось бы, Иосиф Волоцкий должен был знать новые переводы, выполненные в кружке его ближайшего союзника архиепископа Геннадия Новгородского. Возможно, эти цитаты — отголоски древнего перевода Иер., осуществленного Мефодием Моравским и только частично дошедшего до нас. Вторая глава Иер. как раз и не сохранилась.

Аввакум пользовался и апокрифическими сказаниями. В «Книге бесед» он, обличая упадок нравов, привел как нравоучительный пример притчу о пророке Иеремии. Вот она: «Добрѣ сотвори во Иерусалимѣ пророк Иеремия, ища в день челоѡка, по граду ходя з горящею свещею⁹. И рекоша ему людие: „Чего ищещи, пророче?“ Он же глагола: „Ищу челоѡка“. Они же рекоша паки: „Како не видиши? Зри, полна митрополия великая челоѡков, вездѣ люди“. Пророкъ же к ним глагола: „Вижду и аз, яко много плоти, но нѣсть человека. Челоѡкъ бо той, иже праведне и богоугодне в заповѣдех Господних живый, а сии нѣсть челоѡвѣцы, но змии и керасты [‘рогатые гадюки’]¹⁰, звѣрие: волцы и рысы, львы и медвѣди, понеже презируют повѣление Божие и не ходять в заповѣдех Господних“» [БЛДР, с. 131; РИБ, стб. 244].

Аввакум использовал традиционные сравнения грешников с животными и змеями. После притчи об Иеремии он сам указал источник этих образов — Беседы Иоанна Златоуста на Деяния апостолов (возможно, киевское издание 1624 г.), где в разных местах встречаются похожие сравнения. В подобных выражениях изображен грешник и в Житии Аввакума [БЛДР, с. 86]. Ранее было установлено, что источником этих сравнений явилось Слово Иоанна Златоуста, «откуда познается совершенный христианин», помещенное в Прологе под 6 февраля [Житие, с. 351; Пустозерский сборник, с. 238,

⁹ По-древнерусски *свѣща* может обозначать также ‘свительник’.

¹⁰ В Библии кераст упоминается в одном контексте со змеей (Притч. 23: 32) [Библия 1581, стб. 37г]. Выражение «змии и керасты» встречается также у Аввакума в «Книге толкований и нравоучений» [Демкова, Сесейкина, с. 101].

примеч. 120–121; Робинсон, с. 259]. «Книга бесед» и редакции Жития были созданы в Пустозерске в 1669–1675 гг. Аввакум писал по памяти и, оставаясь в целом верным поэтике Иоанна Златоуста, соединил и переработал прочитанное в разных книгах.

Понятно, что притча о пророке Иеремии представляет собой контаминацию двух источников, библейского и античного — рассказа о философе-кинике Диогене: «Среди бела дня он бродил с фонарем в руках, объясняя: „Ищу человека“» [Диоген, с. 246–247]. Притча не получила удовлетворительного объяснения. Остается неясным, почему контаминация произошла именно с пророком Иеремией и каковы ее причины. Имя Диогена было известно Аввакуму (хотя бы из «Пчелы»). Он упоминает его в «Книге бесед» среди античных мудрецов, угодивших в ад: Платон, Пифагор, Аристотель и др. [БЛДР, с. 141]. Некоторые комментаторы считают Аввакума автором притчи об Иеремии [Протопоп Аввакум, с. 347, примеч. 5]. Однако она существовала на Востоке за много столетий до Аввакума, он лишь воспользовался готовым сюжетом.

Апокриф Паралипомена Иеремии (греч. τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου) известен в нескольких древних переводах: греческом, коптском, арабском, сирийском (на каршуни). Первоначальным текстом был, возможно, арамейский [Изречения, с. 222]. Замечательный знаток коптского языка и литературы А. И. Еланская отмечает, что коптский перевод под названием «Хроника пророка Иеремии» восходит к греческому оригиналу и является наиболее ранним из известных ныне: сохранились отрывки VII в. «В основе апокрифа лежат события, изложенные в Книге пророка Иеремии, но апокриф далеко отошел от библейского прообраза. Появились вымышленные лица, события искажены и преобразены. Фактически это уже сказка, изобилующая чудесами» [Изречения, с. 222].

В коптской «Хронике пророка Иеремии» есть эпизод, совпадающий с рассказом Аввакума. Сразу же после взятия Иерусалима вавилонский царь Навуходоносор приказал Иеремии узнать у Бога дальнейшую судьбу евреев. Бог повелел Иеремии взять зажженный светильник и обыскать в полдень Иерусалим. Господь обещал помиловать евреев и спасти их от вавилонского плена, если Иеремия найдет хотя бы «одного человека, уста которого чисты от вкушения идоложертвенного», «в сердце которого милосердие Божье к ближнему его». «Иеремия обыскал весь народ и не нашел» ни одного настоящего человека среди испорченного общества [Изречения, с. 235]. Поэтому евреи вместе с Иеремией были уведены в вавилонский плен. В действительности Иеремия не был в Вавилоне. Он в это время находился в Палестине и Египте. Однако 136-й псалом «На рѣцѣ вавилоньстѣи...»

приписывается в заголовке Давиду или Иеремии [Библия 1581, стб. 27a] либо пророкам Аггею, Захарии или Иеремии¹¹.

В Библии Иеремия совершает немало символических поступков, которые должны были указать на наступление катастрофы — вавилонский плен. В Библии (Иер. 5: 1) Бог предлагает найти в Иерусалиме хотя бы одного справедливого и честного человека, и тогда Он простит город: «Походите по улицам Иерусалима, и посмотрите, и разведайте, и поищите на площадях его, не найдете ли человека, нет ли соблюдающего правду, ищущего истины? Я пощадил бы *Иерусалим*». От этих слов только один шаг до предания о Диогене Синопском. Между прочим, в Библии (Соф. 1: 12) Бог грозит обойти Иерусалим со светильником и покарать грешников: «...Я со светильником осмотрю Иерусалим и накажу...». Апокрифическая притча о поисках человека получила другой смысл, не тот, какой имела в античной литературе. Ее основная идея — библейская: «не стоит ни один город без праведника». Аввакум же воспользовался притчей для обличения общественных пороков. Праведников в России, без которых «нѣсть граду стоянія», он находил в большом количестве в лице «горемык миленьких», мучеников за старую веру.

Апокриф Паралипомена Иеремии относится к числу древнейших славянских переводов с греческого и сохранился в двух редакциях (по предварительным наблюдениям А. И. Яцимирского) [Яцимирский, с. 221–223, 227–228]. Апокриф рано стал известен в Древней Руси. Его старший список (дефектный, с пропусками) находится в Успенском сборнике конца XII — начала XIII в. [Успенский сборник, с. 31–37]¹². Отдельной редакцией является «Повесть о плаче и рыдании пророка Иеремии о Иерусалиме и о запустении Иерусалима» [Яцимирский, с. 223–226]¹³. Повесть встречается в стихном Прологе и некоторых сборниках чаще всего под 4 ноября (реже — под 3 или 5 ноября). Однако в списках памятника не удалось обнаружить рассказа о поисках Иеремией человека.

Очевидно, Аввакум знал какой-то другой, промежуточный источник, возможно, устный. Н. С. Демкова справедливо подчеркивала, «что многое Аввакум брал из пересказов» [Демкова, с. 178]. В «Книге бесед» (беседа девятая) он писал: «Папа-еретикъ, — забылъ я имя ему, Спиридонъ Потемкинъ, покойникъ, помниль...» [РИБ, стб. 371]. Притча о пророке Иеремии не единственный у Аввакума сюжет переводной литературы, непосредственный источник которого пока не установлен. В Житии, например, упоминается рысь,

¹¹ ГИМ, Синодальное собр., № 915, л. 313.

¹² Изд. по списку Великих Четиих Миней под 1 мая: [Тихонравов, с. 284–297].

¹³ Изд.: [Тихонравов, с. 273–284].

чудесно заговорившая при мученике Улиане [Демкова, с. 178; Пустозерский сборник, с. 35, 236, примеч. 100—101]. Этот сюжет не получил до сих пор объяснения. В любом случае совпадение между притчей о пророке Иеремии в редакциях Аввакума и коптского апокрифа велико и не может быть случайным.

Литература

- Библия 1581 — Библия 1581 г.: Фототип. переизд. текста с изд. 1581 г. / под набл. И. В. Дергачевой. М.; Л.: Слово-Арт, 1988. 1258 с.
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2013. Т. 17: XVII век. 660 с.
- Демкова — Демкова Н. С. Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества: Материалы и исследования. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. 332 с.
- Демкова, Сесейкина — Демкова Н. С., Сесейкина И. В. Старейший (печорский) список «Книги толкований и нравоучений» Аввакума, найденный В. И. Малышевым // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования. Л.: Наука, 1990. С. 73–165.
- Диоген — Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с. (Философское наследие; Т. 79).
- Евсеев — Евсеев И. Е. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе: Введение и тексты. М.: ОРЯС Имп. АН, 1905. ХС, 183 с.
- Житие — Житие протопопа Аввакума / Изд. подгот. Н. С. Демкова и Л. В. Титова. СПб.: Наука, 2019. 455 с. (Лит. памятники).
- Изречения — Изречения египетских отцов: Памятники литературы на коптском языке / Введ., пер. с копт. и коммент. А. И. Еланской. СПб.: Алетейя, 2014. 384 с. (Античное христианство: Источники).
- Материалы — Материалы для истории раскола за первое время его существования / Братство св. Петра Митрополита; под ред. Н. И. Субботина. М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1878. Т. 4: Историко- и догматико-полемиические сочинения первых расколоучителей. XXXII, 315 с.
- Паскаль — Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола. М.: Знак, 2010. 680 с.
- Послания — Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 390 с.
- Протопоп Аввакум — Протопоп Аввакум. Собрание творений. СПб.: Quadrivium, 2017. 1232 с.
- Пустозерский сборник — Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подгот. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова. Л.: Наука, 1975. XVI, 263 с., 193 л. факс.
- РИБ — Русская историческая библиотека. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. Т. 39: Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1, вып. 1. ХСVII с., 960 стб.
- Рибарова, Хауптова — Рибарова З., Хауптова З. Григоровичев паримејник. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 1998. Т. 1: Текст со критички апарат. XVIII, 452 с.
- Робинсон — Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 316 с.
- Тихонравов — Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. польза», 1863. Т. 1. [4], XII, 313 с.

- Успенский сборник — Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971. 752, [18] с.
- Яцимирский — Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности: (Списки памятников): Апокрифы ветхозаветные. Пг.: ОРЯС Рос. АН, 1921. Вып. 1. VIII, 273 с. (Сб. ОРЯС Рос. АН; Т. 98).

References

- Biblioteka literatury Drevnei Rusi* (2013). St. Petersburg: Nauka, Vol. 17, 660 p.
- Demkova, N. S. (1998). *Sochineniya protopopa Avvakuma i publitsicheskaya literatura rannego staroobryadchestva: Materialy i issledovaniya*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 332 p.
- Demkova, N. S., Droblenkova, N. F., Sazonova, L. I., eds. (1975). *Pustozerskii sbornik: Avtografy sochinenii Avvakuma i Epifaniya*. Leningrad: Nauka, XVI, 263 p., 193 fol. faks.
- Demkova, N. S., Seseikina, I. V. (1990). 'Stareishii (pechorskii) spisok "Knigi tolkovanii i nra-vouchenii" Avvakuma, naidennyi V. I. Malyshevym', in: *Drevlekhranilishche Pushkinskogo Doma: Materialy i issledovaniya*. Leningrad: Nauka, 73–165.
- Demkova, N. S., Titova, L. V., eds. (2019). *Zhitie protopopa Avvakuma*. St. Petersburg: Nauka, 455 p.
- Dergacheva, I. V., ed. (1988). *Bibliya 1581 goda*. Fototipicheskoe pereizdanie teksta s izdaniya 1581 goda. Moscow, Leningrad: Slovo-Art. 1258 p.
- Diogen Laertskii (1979). *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov*. Moscow: Mysl'. 620 p.
- Elanskaya, A. I., ed. (2014). *Izrecheniya egipetskikh ottsov: Pamyatniki literatury na koptskom yazyke*. St. Petersburg: Aleteiya. 384 p.
- Evseev, I. E. (1905). *Kniga proroka Daniila v drevneslavianskom perevode: Vvedenie i teksty*. Moscow: Otdelenie russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoi Akademii nauk. XC, 183 p.
- Knyazevskaya, O. A., Dem'yanov, V. G., Lyapon, M. V., eds. (1971). *Uspenskii sbornik XII–XIII vekov*. Moscow: Nauka. 752, [18] p.
- 'Pamyatniki istorii staroobryadchestva XVII veka' (1927), in: *Russkaya istoricheskaya biblioteka*. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk USSR. Vol. 39, 1, 1. XCVII p., 960 stb.
- Paskal', P. (2010). *Protopop Avvakum i nachalo raskola*. Moscow: Znak. 680 p.
- Protopop Avvakum (2017). *Sobranie tvorenii*. St. Petersburg: Quadrivium. 1232 p.
- Ribarova, Z., Khaupova, Z. (1998). *Grigorovichev parimejnik*. Skopje: Makedonska akademija na naukite i umetnostite. Vol. 1. XVIII, 452 p.
- Robinson, A. N. (1963). *Zhizneopisaniya Avvakuma i Epifaniya: Issledovanie i teksty*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk USSR. 316 p.
- Subbotin, N. I., ed. (1878). *Materialy dlya istorii raskola za pervoe vremya ego sushchestvovaniya*. Moscow: Tipografiya E. Lissner i Yu. Roman. Vol. 4. XXXII, 315 p.
- Tikhonravov, N. S. (1863). *Pamyatniki otrechennoi russkoi literatury*. St. Petersburg: Tipografiya tovarishchestva "Obshchestvennaya pol'za". Vol. 1. [4], XII, 313 p.
- Yatsimirskii, A. I. (1921). *Bibliograficheskii obzor apokrifov v yuzhnoslavianskoi i russkoi pis'mennosti: (Spiski pamyatnikov): Apokrify vetkhozavetnye*. Petrograd: Otdelenie russkogo yazyka i slovesnosti Rossiiskoi Akademii nauk. Vol. 1. VIII, 273 p.
- Zimin, A. A., Lur'e, Ya. S. (1959). *Poslaniya Iosifa Volotskogo*. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk USSR. 390 p.

Е. Г. Водолазкин

ПРОТОПОП АВВАКУМ И СОВРЕМЕННЫЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПРОЦЕСС

Резюме

В статье демонстрируется сходство черт современной поэтики и поэтики средневековой, представителем которой являлся протопоп Аввакум. Анализируются приемы включения в авторский текст «чужого» текста, а также объем понятия «реальность» применительно к средневековым сочинениям и текстам Нового времени.

Ключевые слова: Аввакум, современная русская литература, древнерусская литература, литературный процесс, центонность, цитата, реальность, non-fiction

Evgeny G. Vodolazkin

ARCHPRIEST AVVAKUM AND THE MODERN LITERARY PROCESS

Abstract

The article demonstrates the similarity of some features of modern and medieval poetics, the latter being represented in the writings of Archpriest Avvakum. Vodolazkin analyzes methods of incorporating an "alien" text into an author's text and the scope of the concept of "reality" in relation to medieval and modern texts.

Keywords: Avvakum, modern Russian literature, Old Russian literature, literary process, cento style, quotation, reality, non-fiction

DOI 10.31860/2712-7591-2020-4-18-25

© Е. Г. Водолазкин, 2020

Название этой статьи предполагает сопоставление. Сопоставление же, в свою очередь, подразумевает некое сходство, которое в данном случае неочевидно. Различия эстетической системы, к которой принадлежал протопоп Аввакум, и той системы, в которой существуют нынешние авторы, вроде бы бесспорны. Тем не менее, на мой взгляд, эти явления не так далеки друг от друга, как это может казаться.

Начну с частного примера, иллюстрирующего сближение современных текстов со средневековыми. Касается он работы авторов с источниками. Литература современная, подобно средневековой, цитатна. Для Средневековья это естественно, как дыхание. Текст в определенном смысле был имманентен событию, являлся его неотделимой частью. Применительно к Средневековью речь идет о своего рода языке цитат, который опознавался и был обращением к области сакрального, чаще всего — к Священному Писанию. Цитатность современная другого порядка. В секуляризованном мире идут отсылки к совокупности литературных текстов.

И средневековые, и современные тексты используют два основных способа инкорпорирования «чужих» текстов. Первый — это переписывание, предполагающее сохранение внутренней структуры текста, что соответствует современному понятию «цитата». Второй способ — пересказ.

Основной принцип использования «чужого» слова в Новое время — это включение в «свой» текст того, что «на слуху». Такой способ отношения к источникам характеризует прежде всего тексты постмодернизма. Есть здесь, однако, и свои исключения. Например, не понятое критиками дословное использование Михаилом Шишкиным нескольких страниц воспоминаний Веры Пановой «Мое и только мое» — см.: [Танков].

В Средневековье речь по преимуществу идет как раз о дословном включении «чужого» текста в авторский. Это, как правило, нарративные тексты — например, летописи, хронографы, жития. В отношении текстов другого рода нередко цитирование по памяти. Это касается прежде всего библейских цитат (в частности, Псалтири). Непосредственным источником их является текст, звучащий на богослужении.

Особенность сочинений протопопа Аввакума состоит в том, что значительное место в них занимают источники, приводимые им по памяти. Молясь об отпущении покойному его греха, Аввакум и архиепископ Сибирский Симеон «*прильжне Божеству стужали об нем*» [Понырко, с. 59]¹. Это примечательное выражение использовано в Житии еще раз — в рассказе о бесноватом Феодоре: «И я в дому своем держалъ мѣсяца з два, *стужалъ*

¹ Здесь и далее в цитатах курсив мой. — Е. В.

об немъ Божеству, в церковь водил и масломъ освятил, — и помиловал Богъ: здравъ бысть и умъ исцелѣ» [Понырко, с. 94]. При этом использование протопопом Аввакумом выражения «стужати Божеству» Житием не исчерпывается.

В приведенных фрагментах говорится о «стужании» (т. е. о досаждении, «докучании»)² Богу, причем о «докучании», вызванном вполне определенными обстоятельствами. Речь в этих случаях идет преимущественно о ходатайстве за людей, совершивших грех: в их отношении только и остается, что дерзновенно *докучать* Богу, поскольку свое наказание они получили справедливо.

В свое время я показал, что источник этой литературной формулы — нарративный текст, а именно византийское «Сказание о посмертном прощении императора Феофила», бытовавшее на Руси в составе ряда памятников, в частности, в Летописце Еллинском и Римском Второй редакции [Водолазкин]³. Оно рассказывает о том, как по смерти императора-иконоборца Феофила его вдова императрица Феодора решила спасти мужа от вечной муки. Она просит о духовной поддержке патриарха Мефодия, и в конце концов он мольбам императрицы уступает. В пятницу первой недели Великого поста патриарх видит ангела, говорящего ему: «Услышася моление твое, о епискупе, и милость получи царь Феофилъ, не уже бо ктому достужаи о сем Божеству» [Летописец 2, с. 451].

Следует предположить, что источник Аввакума не был хронографическим. Хронографы не принадлежали к текстам, цитировавшимся по памяти, а именно о таком цитировании идет, судя по всему, в данном случае речь. Гораздо более вероятным представляется, что источником протопопа мог быть текст, рассчитанный на устное воспроизведение, — Синаксарь Постной триоды. Там Сказание о Феофиле отнесено к воскресенью Торжества Православия, приходящемуся на первую неделю Великого поста.

Предположение о Постной триоды как источнике Аввакума подтверждает фрагмент его письма боярыне Морозовой, княгине Урусовой и Марии Даниловой. В этом письме, помимо указанного топоса, упоминается император

² Словари фиксируют несколько значений глагола «стужати». В рассматриваемом нами случае он использован в значении «досаждать, докучать», см.: [Словарь, с. 210–211]. Примечательно, что Аввакум использовал в своих текстах еще одно — сходное — выражение, в котором слово «стужати» заменено на «досаждати». Так, в упомянутом «Послании к некоему Ионе», говоря о том, что нельзя молиться с «еретиками», Аввакум замечает: «Аще и въ еретическомъ храмѣ обрящеши святую икону, павъ предъ нею, поклонися, а на соборѣ еретикъ никакоже съ ними молитися не подобаетъ; злохулять бо, сходяся, Божеству досаждая» [Бороздин, с. 21].

³ О его источниках см.: [Медведев, с. 41–42; Летописец 2, с. 170–173; Тамаркина, с. 165–171].

Траян: «Григорей о Троянѣ, о мучители, помолися — ино отдали. Сказал же ему Христось: „Опять, де, *не моли мнѣ о таковыхъ, не стужай*“, а одно-ко-таки отдалъ, милостивый Богъ» [Послание, с. 220].

Но Феофил и Траян оказались соединены не только в памяти Аввакума — они соседствуют и в тексте, который читается опять-таки в Постной триоди. Речь идет о синаксарном чтении в субботу мясопустную, посвященную поминовению усопших⁴. Таким образом, даже хронографический по происхождению текст приводится, подобно другим звучащим текстам, по памяти.

Когда говорят о цитатности и центонности литературы постмодернизма, имеют в виду именно такой способ заимствования. Это, повторяю, лишь одно из частных совпадений приемов работы Аввакума с приемами работы авторов новейшей литературы.

На самом деле можно говорить о более глубоких переключках средневековых и современных текстов. Хорошо известно, что многие медиевисты избегают термина «литература» применительно к Средневековью. Они предпочитают определять средневековые памятники как «письменность» или «книжность». В этом есть свой смысл.

Слово «литература» обозначает в первую очередь сочинения Нового времени, обладающие рядом особенностей, которые отличают их от средневековых памятников. Современная литература — это, по преимуществу, литература вымысла, в то время как Средневековье отрицало вымысел, рассматривая его как ложь. Средневековье было временем огромного этического напряжения, которое в Новое время ослабело.

Разумеется, этические проблемы решаются и писателями Нового времени, но, за редкими исключениями, это не литература реального факта, а литература вымысла. Вымысел не является необходимым качеством современной поэтики, но в произведениях Нового времени он почти всегда присутствует.

Принято считать, что средневековые тексты ставят перед собой прагматические задачи: они имеют вполне конкретную цель и пишутся по определенным канонам. В предваряющей Житие протопопа Аввакума записи инок Епифаний говорит об этих целях совершенно определенно: «Много-страдальный юзникъ темничной, горемыка, нужетерпецъ, исповѣдникъ Христовъ священнопротопопъ Аввакум понужен бысть житие свое написати отцемъ его духовным иноком Епифаниемъ, *да не забьвению предано будетъ дѣло Божие*» [Понырко, с. 45].

⁴ См. об этом: [Водолазкин, с. 409].

Продолжая Епифания, Аввакум использует авторскую топику: «Все- святая Троице, Боже и Содѣтелю всего мира, поспѣши и направи сердце мое начати с разумом и кончати дѣлы благими, ихже нынѣ хошу глаголати аз, недостойный. Разумѣя же свое невѣжество, припадая, молю ти ся, и еже от тебя помощи прося: Господи, управи умъ мой и утверди сердце мое не о глаголании устен стужати си, но приготовитися на творение добрых дѣлъ, яже глаголю, да, добрыми дѣлы просвѣщенъ, на Судищи десныя ти страны причастник буду со всѣми избранными твоими» [Понырко, с. 45].

Нравственная цель недвусмысленно противопоставляется автором цели эстетической («не о глаголании устен стужати си, но приготовитися на творение добрых дѣлъ»). По слову А. Н. Робинсона, исповедь Аввакума является его проповедью [Робинсон]. В такой ситуации ничто так не удостоверяет истинность высказываемых положений, как реальность описываемых событий.

Можно ли сказать, что литература Нового времени не связана с реальностью? Нет: то, что мы видим в текстах Нового времени, допустимо определить как *условную реальность*. Когда речь идет о вымысле, мы не предполагаем, что все без исключения описанные события придуманы. Вымысел, как правило, строится на том, что события из одного времени и места переносятся в другое время и место. Даже такой яркий автор, как Лесков, называл себя скорее счастливым собирателем сюжетов, чем их выдумвателем. Таким образом, Новое время не отменило реальность — оно лишь преобразовало ее и сделало условной.

Собственно, это тяготение к реальности и родило в свое время реализм, который, если разобраться, имеет к действительности не больше отношения, чем остальные великие стили. Даже в «реалистических» произведениях Нового времени сюжеты были придуманными, а само обозначение стиля говорило лишь о правдоподобии типическом и вовсе не утверждало, что описываемые события имели место в действительности. Иными словами, реализм подразумевал возможность события, но не его реальное существование.

Между тем средневековая граница между реальным и нереальным пролегла совсем в другом месте. Реальными признавались те события, в которые читатель Нового времени вряд ли бы поверил. Это касается прежде всего сферы чудесного. В глазах средневекового человека чудесное располагалось на территории реального. Так, в Житии Аввакума протопопу, находящемуся в «темной полатке», некто («не вѣм — человек, не вѣм — ангел») «лошку в руки даль и хлѣбца немношко, и штец дал похлебать» [Понырко, с. 57]. Когда же он исчез, не открывая дверей, автор замечает, что только для человека это было бы странно, а «ангелу ино вѣзде не загорожено». Мучимому

жаждой Аввакуму на льду промерзшего озера дается вода: «Затрѣщаль лед яко гром ⟨...⟩ а мнѣ оставил Богъ пролубку» [Понырко, с. 75]. В другом случае с него сами спадают цепи и перед узником отворяется дверь.

Если средневековый человек отказывал в реальности тому, чего *не было*, то современный — тому, чего, в его представлении, не могло быть. При таком положении вещей вряд ли можно считать, что современная литература стоит ближе к реальности, чем средневековая книжность. Реальность средневековая абсолютна, потому что это — бывшее, реальность же Нового времени условна, поскольку лежит в сфере возможного.

В свое время А. И. Солженицын обратился к Д. С. Лихачеву с просьбой составить для него список древнерусских текстов, которые способны были бы расширить его, Солженицына, писательские возможности. Первым в этом списке Дмитрий Сергеевич поставил Житие протопопа Аввакума.

Я думаю, интерес Солженицына к средневековым текстам был вызван не только поиском новых технических приемов. В неменьшей степени Александра Исаевича привлекало в них отсутствие границы между литературой и жизнью — то, к чему в жизни и творчестве пришел и он сам. Жизнь становилась литературой, а литература — жизнью. В одном из интервью Иосиф Бродский пронизательно говорит о том, что в случае Солженицына «литература поглощена тем, что он рассказывает». Он «использует литературу, стремясь к древней, первоначальной ее цели — рассказать историю. И делая это, он ⟨...⟩ невольно раздвигает пространство и рамки литературы» [Бродский, с. 12].

На определенном этапе эта условная реальность стала литературу тяготить. Ей, литературе, неожиданным образом захотелось оперировать реальностью безусловной. Всё более популярным становится жанр псевдомемуаров, когда повествование ведется как бы от лица автора, хотя описываемые события не вполне достоверны и описываются всякий раз по-разному. Здесь я имею в виду творчество Сергея Довлатова, Эдуарда Лимонова, Валерия Попова, Андрея Аствацатурова, Германа Садулаева, Павла Крусанова и некоторых других современных авторов.

Это не автобиографическая проза в привычном понимании, которая существовала всегда. Здесь можно вспомнить Льва Толстого, Владимира Набокова, Константина Паустовского, чья проза вроде бы не предусматривала сомнений в реальности описанных событий. Современные псевдобиографические тексты на своей абсолютной реальности не настаивают: их «автобиографичность» вызвана стремлением получить дополнительный энергетический импульс, которым обладает всякая реальная биография. Литература начала стесняться своей литературности.

Если брать нынешнюю печатную продукцию широко, то в последние десятилетия мы наблюдаем расцвет так называемой литературы *non-fiction*, знаменующей собой радикальный поворот к реальности. В этих условиях Житие протопопа Аввакума становится одним из важнейших образцов того, как надо писать.

Литература

- Бороздин — *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. 2-е изд., доп. и испр. СПб.: А. С. Суворин, 1900. XX, 320, 175 с.
- Бродский — *Иосиф Бродский*. Большая книга интервью / Сост. В. Полухиной. М.: Захаров, 2000. 702 с.
- Водолазкин — *Водолазкин Е. Г.* О «стужающих Божеству» // ТОДРЛ. СПб.: Росток, 2016. Т. 64. С. 406–409.
- Летописец 1 — Летописец Еллинский и Римский. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Т. 1: Текст / Осн. список подгот. О. В. Твороговым и С. А. Давыдовой; вступ. ст., археогр. обзор и критич. аппарат изд. подгот. О. В. Твороговым. 512 с.
- Летописец 2 — Летописец Еллинский и Римский. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. Т. 2: Комментарий. Исследование. Указатели / Коммент. и исслед. О. В. Творогова. 270 с.
- Медведев — *Медведев И. П.* Заметки на полях одной недавно опубликованной книги // Византийские очерки: Труды российских ученых к XX Междунар. конгрессу византинистов / Под ред. Г. Г. Литаврина и И. С. Чичурова. СПб.: Алетейя, 2001. С. 39–44.
- Понырко — *Понырко Н. В.* Три жития — три жизни: Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова: Тексты, статьи, комментарии. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2010. 296 с.
- Послание — Послание боярыне Ф. П. Морозовой, княгине Е. П. Урусовой и М. Г. Даниловой / Подгот. текста и коммент. Н. С. Демковой // БЛДР. СПб.: Наука, 2013. Т. 17. С. 218–221, 577–578.
- Робинсон — *Робинсон А. Н.* Исповедь — проповедь (о художественности «Жития» Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию академика Н. И. Конрада. М.: Наука, ГРВЛ, 1967. С. 358–370.
- Словарь — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 2008. Вып. 28. 303 с.
- Тамаркина — *Тамаркина И. В.* Источники «Сказания о посмертном прощении императора Феофила» в древнерусских хронографических сводах // Афиногенов Д. Е. Повесть о прощении императора Феофила и Торжество Православия. М.: Индрик, 2003. Приложение IV. С. 165–171. (Scrinium Philocalicum; Т. 4, аев. 10).
- Танков — *Танков А.* Шествие переперщиков // Литературная газета. 2006. № 11/12 (6063), 22–26 марта.

References

- Borozdin, A. K. (1900). *Protopop Avvakum: Ocherk iz istorii umstvennoi zhizni russkogo obshchestva v XVII veke*. St. Petersburg: Izdatel'stvo A. S. Suvorina. XX, 320, 175 p.
- Brodskii, I. (2000). *Bol'shaya kniga interv'yu*. Moscow: Zaharov. 702 p.

- Demkova, N. S., ed. (2013). 'Poslanie boyaryne F. P. Morozovoi, knyagine E. P. Urusovoi i M. G. Danilovoi', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 17, 218–221, 577–578.
- Medvedev, I. P. (2001) 'Zametki na polyakh odnoi nedavno opublikovannoi knigi', in: Litavrina, G. G., Chichurova, I. S., eds. *Vizantiyskie ocherki: Trudy rossiyskikh uchenykh k XX mezhdunarodnomu kongressu vizantinistov*. St. Petersburg: Aleteiya, 39–44.
- Ponyrko, N. V. (2010). *Tri zhitija — tri zhizni. Protopop Avvakum, inok Epifanii, boyarynya Morozova*: Teksty, stat'i, kommentarii. St. Petersburg: Izdatel'stvo "Pushkinskii Dom". 296 p.
- Robinson, A. N. (1967). 'Ispoved' — propoved' (o khudozhestvennosti "Zhitiya" Avvakuma)', in: *Istoriko-filologicheskie issledovaniya: Sbornik statei k semidesyatipyatiletiyu akademika N. I. Konrada*. Moscow: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 358–370.
- Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vekov (2008). Moscow: Nauka. Vol. 28. 303 p.
- Tamarkina, I. V. (2003). 'Istochniki "Skazaniya o posmertnom proshchenii imperatora Feofila" v drevnerusskikh khronograficheskikh svodakh', in: Afinogenov, D. E. *Povest' o proshchenii imperatora Feofila i Torzhestvo Pravoslaviya*. Moscow: Indrik. 192 p. Prilozhenie IV, 165–171. (Scrinium Philocalicum; Vol. 4, aev. X).
- Tankov, A. (2006). 'Shestvie perepershchikov', *Literaturnaya gazeta*, 11/12 (6063), 22–28.03.
- Tvorogov, O. V., Davydova, S. A., eds. (1999). *Letopisets Ellinskii i Rimskii*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 1: Tekst. 512 p.
- Tvorogov, O. V., ed. (2001). *Letopisets Ellinskii i Rimskii*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 2: Kommentarii. Issledovanie. Ukazateli. 270 p.
- Vodolazkin, E. G. (2016). 'O "stuzhayushchikh Bozhestvu"', in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*. St. Petersburg: Rostok. Vol. 64, 406–409.

Ф. В. Панченко

СТИХИРА ПРОТОПОПУ АВВАКУМУ
В РОСПЕВЕ ДВИНСКОГО НАСТАВНИКА
Д. Д. МИХАЙЛОВА

Резюме

Статья посвящена неизвестному ранее произведению гимнографии — стихире протопопу Аввакуму, распетой «на крюках» наставником 1-й Даугавпилсской (на Новом строении) старообрядческой общины Даниилом Давыдовичем Михайловым. Обстоятельства поступления стихир в Пушкинский Дом (ИРЛИ, Древлехранилище им. В. И. Малышева, Латгальское собр., № 39) раскрываются в письмах (1946–1965 гг.) к В. И. Малышеву прибалтийских староверов, с которыми ученый вел многолетнюю переписку в надежде отыскать все, что связано с памятью протопopa Аввакума. Д. Д. Михайлов — один из ярчайших представителей прибалтийского староверия XX в., уставщик и просветитель, сподвижник И. Н. Заволоко — был известен и как выдающийся певец, знаток древнего знаменного пения и писец крюковых книг. Свою музыкальную «композицию» Д. Д. Михайлов создал на текст стихир-славника на стиховне 6-го гласа из службы еп. Павлу Коломенскому. Роспев стихир оригинален, однако согласно древнерусской традиции опирается на определенные жанровые прототипы. В статье стихира рассмотрена в контексте гимнографического творчества старообрядцев XVIII–XX вв. с привлечением малоизвестного лицевого списка службы еп. Павлу Коломенскому из собрания М. И. Чуванова (БАН, собр. Чуванова, № 177).

Ключевые слова: старообрядчество Латвии, протопоп Аввакум, гимнография, знаменный роспев, Древлехранилище Пушкинского Дома, служба Павлу Коломенскому, Д. Д. Михайлов, рукописи, гектографы

Florentina V. Panchenko

A STICHERON TO ARCHPRIEST AVVAKUM
IN THE CHANT BY THE DVINSKY MENTOR
DANIIL MIKHAILOV

Abstract

The article is devoted to a previously unknown work of hymnography — a sticheron to Archpriest Avvakum, whose chant was composed and recorded in “hooks” notation by Daniil Davydovich Mikhailov, mentor of the First Daugavpils Old Believer community in the 1930s and 1940s. The record of the chant is preserved in the Latgalskoe collection (no. 39) of the Ancient Manuscripts Repository (*Drevlekhranilishе*) at the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences (Pushkinskij Dom) in St. Petersburg. The circumstances of its entry into the collection are disclosed in letters of the Baltic group of Old Believers to Vladimir Malyshev, the founder of the *Drevlikhranilishе*, who was searching for everything related to the memory of Archpriest Avvakum. Daniil Mikhailov, one of the most prominent Baltic Old Believers of the 20th century, a precentor, an educator and an associate of Ivan Zavoloko, was also known as an outstanding singer, a connoisseur of the ancient *Znamenny* chant and a scribe of musical manuscript books written in “hooks” notation. Mikhailov composed the sticheron to Archpriest Avvakum on the text of the doxastikon from the aposticha of the 6th echos from the Service to Bishop Pavel Kolomensky. The chant of the sticheron is original, but nevertheless it is based on certain genre prototypes found in the Old Russian tradition. The article examines the sticheron in the context of the Old Believers’ hymnographic activity in the 18th — 20th centuries. The study also takes into account the little-known illuminated copy of the Service to Bishop Pavel Kolomensky in the Chuvanov’s collection of the Library of the Academy of Sciences in St. Petersburg (Chuvanov 177).

Keywords: Old Believers in Latvia, Archpriest Avvakum, hymnography, Znamenny chant, Pushkinskij Dom, Drevlekhranilishе, Service to Pavel Kolomensky, Daniil Davydovich Mikhailov, manuscripts, hectograph

DOI 10.31860/2712-7591-2020-4-26-50

Гимнографические сочинения, созданные в память подвижников старой веры, занимают в культуре старообрядчества важное место. Они представляют интерес как образцы позднего литургического творчества и как явление, отразившее идею церковного почитания старообрядческих святых. Эта идея на протяжении трех веков периодически возникала в разных старообрядческих согласиях и воплощалась в произведениях гимнографических жанров: от отдельных песнопений и молитв до полноценных агиографических циклов. Старообрядцы почитали святыми мучеников за веру и подвижников древнего благочестия, в числе которых одним из первых был прославлен священномученик протопоп Аввакум. При этом взгляд на личность

Аввакума и его значение в истории раскола вплоть до XX в. не был единым у старообрядцев разных согласий.

Как известно, старообрядцы-поповцы считали себя наследниками заветов Аввакума и чтили его память. Ранние свидетельства церковного почитания Аввакума с пением ему нарочитой службы относятся к началу XVIII в. Святитель Димитрий Ростовский в «Розыске о раскольнической брынской вере» пишет: «Аввакума распротопопу еретика, проклятию преданного и погибшаго, во святых почитают, и нарицают его новым страстотерпцем, и образ его пишут и поклоняются тому аки святому, и службу ему сочинили, и празднество памяти его совершают, и письма того еретическия содержат, и так веруют, и прочих учат так веровати, и славить трисущную Троицу» [Димитрий Ростовский, с. 601]. Текст службы, о которой говорится в «Розыске», до наших дней не дошел [Понырко, с. 226]. Нет также сведений о том, насколько эта служба была распространена в среде старообрядцев-поповцев.

На Выгу в конце XVIII в., в период активного формирования корпуса старообрядческих святых, Аввакум почитался наряду с другими исповедниками первых лет раскола. Выговским писателем Иваном Антоновым была составлена служба «Кратковоспоминательного похваления стихословие, сочиненное в подобие службы святым новым российским страдальцем», в которой каждая стихира посвящалась конкретному историческому лицу: Павлу Коломенскому, протопопу Аввакуму, Никанору Соловецкому, дьякону Федору, Игнатию Палеостровскому, Феодосии Морозовой, Евдокии Урусовой и другим мученикам старой веры [Маркелов, Панченко 1996, с. 222–223]. Службы, составленные выговскими гимнографами, в практику общественного богослужения не вошли и имели, по-видимому, скорее дидактическое, чем литургическое значение [Маркелов, Панченко 1996; Маркелов, Панченко 1999].

Лишь в начале XX в. с обретением свобод старообрядцы стали последовательно воплощать идею канонизации святых и создания им церковных служб [Семененко-Басин]. Почитание протопопы Аввакума старообрядческой Церковью белокриницкого согласия было официально установлено собором 1916 г., а в 1920-х гг. епископ Нижегородский и Костромской Иннокентий (Усов) составил корпус служб, включающий 30 памятней. Выбор памятней определялся сочинением Симеона Денисова «Виноград российский», в котором была отражена иерархия старообрядческого мартиролога в представлении беспоповцев Выговского общежительства. Вероятно, этим можно объяснить отсутствие самостоятельной службы протопопу Аввакуму и поминание его в общей службе пустозерским мученикам наряду с попом

Лазарем, диаконом Федором и иноком Епифанием¹. Однако стоит отметить, что прославление Аввакума в контексте всего последования службы все же выделено включением отдельного канона: «Другии канонъ, священномученику Аввакуму единому, имьи краенгранесие: „Аввакума славьте, вернии вси“»². Этот канон и другие тексты службы авторства еп. Иннокентия легли в основу «Службы святому священномученику и исповеднику Аввакуму и иже с ним за древнее благочестие в Пустозерске сожженным», составленной уставщиком Казанской старообрядческой общины Александром Артемьевым и изданной в 2006 г.: [Служба]³.

В беспоповской среде кроме служб, написанных выговскими писателями, других чинопоследований старообрядческим святым создано не было. Однако интересным в этой связи является факт обращения староверов Латвии во второй половине XX в. к гимнографии в честь протопопы Аввакума. Старообрядческий наставник Старофорштадской моленной в Даугавпилсе М. С. Поддубников передал в Древлехранилище Пушкинского Дома переписанную им в 1960-х гг. службу протопопу Аввакуму (ИРЛИ, Древлехранилище, Латгальское собр., № 80), содержащую полные тексты песнопений и чтений по разряду великих праздников (с всенощным бдением и полиелеем) на 2 декабря — день памяти протопопы Аввакума. В конце службы выписан начальный фрагмент славника на «Господи, воззвах» великой вечерни с роспевом, нотированным крюковой нотацией. М. С. Поддубников обладал прекрасным голосом и был одним из лучших старообрядческих мастеров знаменного пения своего времени. По-видимому, попытка распеть стихиру Аввакуму принадлежит ему. Текст самой службы по другим источникам неизвестен и ждет своего исследователя.

В Латгальском собрании Древлехранилища Пушкинского Дома хранится еще один памятник литургического творчества старообрядцев, посвященный протопопу Аввакуму, который и стал поводом к написанию данной статьи. Это стихира (Латгальское собр., № 39), распетая «на крюках» наставником 1-й Даугавпилсской старообрядческой общины (на Новом строении) Даниилом Давыдовичем Михайловым.

¹ «Месяца апреля в 14 день. Святых священномученик и исповедник, протопопы Аввакума, иерея Лазаря, диякона Феодора и инока Епифания, иже в Пустозерске сожженных». Текст службы по списку ИРЛИ, Древлехранилище им. В. И. Малышева, оп. 24, № 186 (1990-е гг.) опубликован Н. В. Поньрко [Поньрко]. См. также: [Светлова 2018].

² Канон Аввакуму из этой службы наряду с канонами епископу Павлу Коломенскому, боярыне Морозовой и Соловецким страдальцам был опубликован в Старообрядческом календаре [Православный календарь, с. 88].

³ Исследование цикла проведено О. А. Светловой [Светлова 2019].

Д. Д. Михайлов (1885—1973) принадлежал к когорте талантливых, образованных и деятельных представителей староверия XX века⁴. Он родился в Двинске (Даугавпилс, Латвия), был прихожанином Гайковской староверческой общины. Благодаря прекрасному голосу и знанию богослужебного устава в 1927 г. он был приглашен в рижскую Гребенщиковскую общину, где стал ведущим канонархом, затем певческим старостой и до 1940 г. руководил уставом службы. На довоенные годы приходится самый активный период деятельности Д. Д. Михайлова и как просветителя. Он друг и соратник И. Н. Заволоко, входит в Кружок ревнителей русской старины при обществе Гребенщиковского училища в Риге, участвует в редколлегии издаваемого с 1927 по 1933 г. журнала «Родная старина», где публикует статьи по вопросам церковного устройства и истории старообрядчества. Наиболее значимым трудом Д. Д. Михайлова является составленный им богослужебный Устав (Рига, 1936; Тарту, 1938), неоднократное переиздание которого подтверждает авторитетность данного труда.

По возвращении в Даугавпилс Даниил Давыдович был избран наставником 1-й Даугавпилсской (Новостроенской) старообрядческой общины, где прослужил 20 лет — с 1941 по 1960 г. Его служение началось с возрождения храма, разрушенного во время бомбежек 1941 г. Работы велись столь интенсивно, что уже в феврале 1943 г. храм был освящен. Усилия Даниила Давыдовича были направлены не только на восстановление церковного здания, его убранства иконами и утварью, но и на обеспечение книгами, необходимыми для богослужения. Здесь проявилось увлечение наставника Михайлова книжной стариной, снискавшее ему заслуженное имя знатока и радетеля церковной книги, он много занимается реставрацией старых и перепиской новых книг, составлением подборок различных чинопоследований.

Одно из первых мест в жизни Даниила Давыдовича занимало знаменное пение. Он сам был выдающимся певцом и знатоком певческого дела, поэтому неудивительно, что большая часть написанных им книг — крюковые певческие. Даниил Давыдович дарил написанные им книги в общины и частным лицам, а в храме на Новом строении хранится переписанный им полный круг книг церковного пения.

Некоторые из книг, собранных и переписанных Михайловым, поступили в Древлехранилище Пушкинского Дома. Судьба книг, перешедших в Древлехранилище, определилась благодаря знакомству двинского наставника с В. И. Малышевым, которое произошло в 1945 г. В. И. Малышев впервые побывал в Двинске в 1945 г., сразу после освобождения от гитлеровской

⁴ Подробнее о Д. Д. Михайлове см.: [Жилко].

оккупации [Маркелов 1980]. Воспользовавшись военной командировкой, он в поисках древнерусских книг обследовал местные библиотеки, посещал старообрядческих книжников [Малышев]. В Архиве ученого в Рукописном отделе Пушкинского Дома сохранились письма Даниила Давыдовича к В. И. Малышеву. Первое письмо относится к 1946 г. В нем среди прочего Даниил Давыдович отвечает на вопрос Малышева: «...жив ли И. Н. Заволоко и как с ним связаться?»⁵ Сохранившаяся дружеская переписка отражает взаимоотношения, сложившиеся между В. И. Малышевым и Д. Д. Михайловым, которые были подчеркнута уважительными и весьма плодотворными.

В составе Латгальского собрания и коллекции И. Н. Заволоко хранится целый ряд интереснейших рукописей и материалов, принадлежавших ранее Д. Д. Михайлову, среди которых назовем: Дегуцкий летописец в собственноручной копии Д. Д. Михайлова, материалы по истории старообрядческого храма На Новом строении, переписанные самим Даниилом Давыдовичем рукописи уставного и богослужебного характера и другие материалы, отражающие интересы двинского книжника. Среди певческих книг имеются рукописи не только поморской, но и гуслицкой традиции, чины и молитвословия, связанные с обрядностью поморского брачного согласия, к которому принадлежал Д. Д. Михайлов, например, «Стихословия, поемые на свадебных вечерах», чин венчания и бракосочетания. Среди прочего находятся переписанные Д. Д. Михайловым в 1950-х гг. «Стихиря Иоанна Грозного» («Творение царя Иоанна, деспота российского») на преставление Петра митрополита и на Сретение Владимирской иконы.

Особое внимание привлекают два больших кодекса, написанные и переплетенные Д. Д. Михайловым: Праздники певческие 1951 г. (Латгальское собр., № 29), украшенные 16 миниатюрами, выполненными с репродукций икон праздничного ряда работы даугавпилского иконописца, причетника Борисоглебского собора Е. Ф. Иванова, и Ирмологий с прибавлениями 1943 г. (Латгальское собр., № 72). Ирмологий также украшает миниатюра с изображением Иоанна Дамаскина (Е. Ф. Иванова). Необычность кодекса состоит в том, что тексты ирмосов в ней изложены параллельно в трех разных редакциях. Первой — раздельноречной (хомовой) старообрядческой поморской, восходящей к выговской традиции, второй — наречной («на ерь»), распространенной у старообрядцев-поповцев и части поморского согласия, приемлющего брак, и третьей — синодальной традиции пения. В пространном послесловии писец сам указал на источники музыкальных

⁵ И. Н. Заволоко в это время находился в заключении, и о его местонахождении Михайлову не было известно. См.: РО ИРЛИ, ф. 494, оп. 2, № 850, л. 3.

текстов: Ирмосы Преображенской печати второго тиснения, Ирмосы киевского издания «Знаменное пение» (тип. Кульженко) и Ирмологий, изданный в Синодальной типографии в Москве в 1891 г. Д. Д. Михайлов осуществил самостоятельно перевод нотной (пятилинейной) записи песнопений из Синодального издания на крюковую (знаменную).

Здесь закономерно поставить вопрос: почему у Михайлова возникла идея написать кодекс с тремя типами роспевов на одинаковые тексты? В одном из писем к И. Н. Заволоко Д. Д. Михайлов объясняет свою работу эстетической ценностью песнопений: «...означенные ирмосы „синодальные“, все они почти не предусмотрены к применению их богослужебным уставом ни в старообрядческой, ни в синодальной церкви. Но как обладающие высокохудожественностью в тексте, так и в красоте напева, заинтересовали переписчика перевести их всецело на употребительную средой старообрядцев крюковую систему»⁶. Другим объяснением его интереса к песнопениям, содержащим «наречный» текст, может быть принадлежность Даниила Давыдовича к поморскому брачному согласию, в богослужении которого преобладала традиция наречного пения. Споры о наречном и хомовом пении, которые возникли еще в XVII в., не утратили своей актуальности в среде старообрядцев-беспоповцев. Острая полемика возникла в XIX в. в связи с утверждением брачного согласия, которое перешло на наречное пение [Панченко 2011]. Традиционного хомового пения, идущего от древнерусской практики и принятого в Выголексинском общежительстве, придерживались федосеевцы, проживавшие, в частности, в Прибалтийских землях. На страницах «Родной старины», издаваемой в Риге, в защиту раздельноречия выступали авторитетный наставник, иконописец и учитель знаменного пения Г. Е. Фролов [Фролов] и И. Н. Заволоко [Заволоко]. Очевидно, их статьи являются ответом на распространявшиеся брошюры Д. Батова, утверждавшие правильность наречного пения. Целый комплекс подобных сочинений в виде гектографов и рукописей находится в коллекции Заволоко и в Латгальском собрании Древлехранилища [Казанцева 2017; Казанцева 2019].

Создание полного круга книг наречного пения для поморцев было жизненно необходимым. Этой идеей были вдохновлены старообрядцы разных беспоповских общин. Так, последние исследования певческой культуры староверов Вятского края свидетельствуют о том, что знаменитый издатель, головщик и уставщик Лука Арефьевич Гребнев также составлял книги, в которых сопоставлялись наречные и раздельноречные тексты, готовил их для представления на несостоявшемся всероссийском старообрядческом соборе

⁶ ИРЛИ РАН, Древлехранилище им. В. И. Малышева, Кол. Заволоко, № 58, л. 2.

федосеевцев (1928 г.) [Михеева]. Не исключено, что прибалтийские староверы были в курсе работы Л. А. Гребнева, поскольку имели довольно широкие контакты с единоверцами по всей России⁷.

Потребность в наречных книгах у прибалтийских староверов сохранялась и в 1940-х гг. Так, в письме к Малышеву Михайлов пишет о сложностях в переговорах с одним из старообрядческих книжников по поводу передачи интересующей Малышева книги в Пушкинский Дом: «Скажу откровенно Вам, что он человек „тяжелый“, если и решится, то только за солидный обмен, как, например, „Круг праворечного пения“ или другое что-либо»⁸.

Предпринятая Д. Д. Михайловым работа, таким образом, отвечала задачам благоустройства богослужебного обряда. Но для Даниила Давыдовича, несомненно, был важен и творческий аспект работы с певческими материалами. В рукописи переписанных им ирмосов содержатся также три песнопения, роспев которых принадлежит самому Д. Д. Михайлову, о чем он свидетельствует в послесловии: «В прибавлении в конце настоящей книги написаны стихеры, первая глас 3 „Тебе Бога хвалим“, приписываемая к творению святого Амвросия епископа Медиоланского, вторая, подобная первой, „Тебе Дево хвалим“, неизвестного автора, а также третья стихера „Душевный вопль грешника к Пресвятей Богородице“ глас 5 „К кому возопию Владычице“, выписан текст их из книги гражданской печати. Роспев их (композиция) — собственный труд переписчика сей книги Д. Д. Михайлова»⁹. В этих песнопениях Д. Д. Михайлов как роспевщик — создатель музыкальных композиций — следует традициям средневекового творчества.

К подобным гимнографическим опытам можно отнести и стихиру протопопу Аввакуму в роспеве Д. Д. Михайлова (Латг. 38). Сведения о том, каким образом стихира оказалась в Пушкинском Доме, находим в переписке В. И. Малышева с латвийскими старообрядцами. Лаврентий Силович (Силантьевич) Михайлов (председатель совета рижской Гребенщиковской общины и знаменитый головщик) в письме к В. И. Малышеву от 28 октября 1964 г. сообщает: «В начале октября я был в Даугавпилсе (Двинске) и посетил Даниила Давыдовича Михайлова. Он меня познакомил со стихерой его собственной композиции. Эта стихера посвящена протопопу Аввакуму, но текст заимствован из стихеры епископу Павлу Коломенскому. Мы оба с ним

⁷ Отметим, что в № 5 журнала «Родная старина» за 1928 г. содержатся сведения о Л. А. Гребневе как иконописце, здесь же помещен его фотопортрет.

⁸ РО ИРЛИ, ф. 494, оп. 2, № 850, л. 3 об.–4.

⁹ ИРЛИ, Древлехранилище им. В. И. Малышева, Латгальское собр. (далее — Латг.), № 72, л. 325 об.–326.

спели эту стихеру, ее композиция мне понравилась»¹⁰. В. И. Малышев много лет разыскивал все, что касалось протопопа Аввакума, и вопрос о неизвестных материалах по аввакумовской теме он постоянно задавал своим адресатам. Узнав о стихире Аввакуму, Малышев напрямую обратился к Даниилу Давыдовичу с просьбой прислать ему стихиру. Даниил Давыдович в письме от 21 августа 1965 г. пишет: «В ответ на Ваше письмо, в котором Вы просите выслать Вам стихиру протопопу Аввакуму, распетую мною, о которой Вам писал Лаврентий Силыч Михайлов, с большим одолжением высылаю Вам»¹¹.

Стихира, написанная рукой Д. Д. Михайлова (полуустав и крюковая нотация), озаглавлена: «Стихера священноиерею новому исповеднику Аввакуму, пострадавшему за древле благочестие». В конце песнопения автором сделана приписка: «Текст слов настоящей стихеры взят из гектографического издания службы священномученика епископа Павла Коломенского, пострадавшего от Никона за древле благочестие, издания Д. В. Батова. Роспев (композиция) Двинского наставника Даниила Давыдовича Михайлова».

Благодаря точному указанию на источник, мы имеем возможность обратиться к службе еп. Павлу Коломенскому, известной по четырем сохранившимся документам.

Ранний список Службы Павлу Коломенскому относится к концу XIX в. и содержится в Сборнике сочинений о епископе Павле Коломенском, принадлежащем о. Алексею Лопатину¹². В рукописи имеются две миниатюры с изображением святого. В журнале «Церковь», в № 43 за 1911 г., был опубликован текст этой службы по более ранней рукописи начала XIX в.¹³ В журнале были воспроизведены также две миниатюры с изображением Павла Коломенского, которые полностью соответствуют иконографии миниатюр списка конца XIX в., отличаясь лишь в некоторых деталях. Таким образом, рукопись конца XIX в. из собрания о. Алексея Лопатина либо была скопирована с рукописи, опубликованной впоследствии в журнале, либо оба списка имеют общий протограф.

¹⁰ РО ИРЛИ, ф. 494, оп. 2, № 850, л. 25.

¹¹ РО ИРЛИ, ф. 494, оп. 2, № 850, л. 6. В одном из писем Даниил Давыдович сообщает, что переписывал стихиру также для Ю. К. Бегунова.

¹² Собрание о. Алексея Лопатина. См. публикацию в кн.: [Юхименко, с. 13].

¹³ Во вступительной статье к публикации отмечается, что рукопись со службой Павлу Коломенскому начала XIX в. предоставил казанский старообрядец Ф. Т. Васильев (вероятно, имелся в виду известный коллекционер и издатель старообрядец белокриницкого согласия Федор Тихонович Васильев). Службу Павлу Коломенскому исследовали Н. Г. Денисов и О. А. Светлова, см.: [Денисов; Светлова 2012].

Во вступительной статье к изданию службы высказывалось предположение о том, что «ее составил кто-либо из писателей знаменитой поморской беспоповской школы». Предположение было сделано на основании того, что в текстах службы трижды упоминается число 1666¹⁴. Предварительные наблюдения над стилистикой службы позволяют согласиться с предположением публикатора. Служба Павлу Коломенскому могла быть составлена в Выговском общежительстве в период формирования культов старообрядческих святых и создания им гимнографических циклов [Маркелов, Панченко 1996; 1999].

Следующим документом является гектографическое старообрядческое издание без выходных данных, которое датируется исследователями концом XIX — началом XX в.¹⁵ Д. Д. Михайлов отмечает, что издателем данного гектографа является Д. В. Батов. И хотя сведений об этом издании нет ни в печатных экземплярах, ни в Книготорговом каталоге Д. В. Батова¹⁶, все же имеются основания доверять свидетельству Д. Д. Михайлова. Д. В. Батов был известным старообрядческим начетчиком, апологетом поморского брачного согласия и имел тесные связи со старообрядцами Прибалтики¹⁷, где его издания были широко распространены¹⁸. Деятельность Д. В. Батова способствовала укоренению поморского брачного согласия в Прибалтийских землях. Отметим, что в Двинске Гайковская община, прихожанином которой был Д. Д. Михайлов в молодые годы, и Новостроенская община, наставником которой он был на протяжении 20 лет, принадлежали к поморскому брачному согласию.

В гектографе помимо текста службы помещено изображение Павла Коломенского, восходящее к упомянутым выше рукописным памятникам, выполненное в графической манере [Бубнов 2012, с. 440].

¹⁴ Связано с представлениями старообрядцев-беспоповцев о воцарении антихриста в 1666 г.

¹⁵ Известно два экземпляра издания службы, отмеченных в описаниях, см.: [Панич, Титова, с. 205–206, № 3 / 80 (часть 1); Бубнов 2012, с. 239, № 529 (Чуван. Г. 112 (7))]. Датировка по бумаге осложнена отсутствием фабричных знаков в новосибирском экземпляре и едва видимыми следами от штемпеля в экземпляре из собрания М. И. Чуванова, определенного Н. Ю. Бубновым как знак «Гончаров», датируемый по альбому С. А. Клепикова 1895–1902 гг.

¹⁶ Публикацию каталога см.: [Бубнов 2012, с. 386–392].

¹⁷ Д. В. Батов был председателем съезда наставников, посвященного перестройке и обновлению виленского старообрядческого храма (1901 г.), а также принимал участие в работе Поморского собора в Вильнюсе (1906 г.) [Агеева, Батова].

¹⁸ В составе Латгальского собрания и коллекции И. Н. Заволоко хранится много редких гектографированных изданий, в частности связанных с певческой наречной традицией поморского согласия.

Текст службы Павлу Коломенскому нам известен еще по одной рукописи (БАН, собр. М. И. Чуванова, № 177)¹⁹. Рукопись представляет собой список с гектографа. Датировка ее затруднена, поскольку бумага, на которой написан текст службы, не имеет фабричных знаков, а почерк — поздний полуустав — характерен для первых десятилетий XX в. Список воспроизводит из гектографа заглавия службы, помещенные на обложке и перед началом текста, а также миниатюру с изображением Павла Коломенского, в отличие от гектографа расцвеченную акварельными красками (*ил. 1*). Текст имеет небольшие расхождения с гектографом, которые касаются форм написания слов в отдельных случаях. Где был создан этот список, неизвестно, но благодаря записям летописного характера устанавливается место и время его бытования. В конце рукописи, после текста службы и дополнительных выписок о Павле Коломенском, после перечня настоятелей Выговского общежития, приведены «Отеческие степени» Шляпинского, Воротиловского, Городецкого и Корельского скитов с упоминанием 1930 и 1931 гг. Подробности, включенные в эти записи, в частности указания на умерших, здравствующих и находящихся в тюремном заключении скитских наставников, могли быть известны только человеку, принадлежавшему сообществу старообрядцев-поморцев Семеновского уезда Нижегородской губернии.

Особую ценность рукописи придают миниатюры, иллюстрирующие житие епископа Павла Коломенского. Вероятно, они выполнены также в 1930-х гг., возможно, тем же человеком, который сделал дополнения к тексту службы (несколько листов с типографской разлиновкой подшиты перед и после тетради со службой). Полууставные почерки, которыми написаны тексты приписок и подписи к рисункам, отличаются, но имеют ряд близких по манере начертаний букв, позволяющих предположить их принадлежность одному писцу.

В разных частях рукописи расположены шесть миниатюр. Первая миниатюра (*ил. 2*) помещена на обложку и написана на покрывающем обложку холсте. На миниатюре изображена сцена огнепальной казни Павла Коломенского, в рамке под которой стилизованным почерком крупными буквами написано: «Священномученик Павел епископ Коломенский». Текст и миниатюра на обложке соотносятся как название книги и ее живописное оформление. Композиция выстроена по принципам оформления книжных переплетов, характерных скорее для изданий светского содержания, и отражает, на наш взгляд, эстетику книги второй четверти XX в.

¹⁹ Впервые рукопись упоминается в статье: [Маркелов, Панченко 1999, с. 426]. Описание рукописи см.: [Лицевые старообрядческие рукописи, с. 108–109].

Следующая миниатюра занимает целый разворот (*ил. 3*), при этом композиция размещена по длине согнутого пополам листа, и чтобы ее рассмотреть, необходимо лист отогнуть и повернуть. Подпись к изображению: «Мученическая кончина огнесожжением епископа Коломенского Павла генваря 7, 1656 г.». Здесь сцена казни Павла Коломенского, в отличие от миниатюры на обложке, представлена «картинной» композицией, включающей и охваченный пламенем сруб со стоящим в нем епископом Павлом, и ангела, принимающего душу праведника, и сочувствующий народ. На фоне изображены городские постройки.

Три миниатюры являются иллюстрациями к песнопениям службы и снабжены соответствующими им подписями. Так, на л. 1 (*ил. 4*) изображена сцена, на которой Павел, епископ Коломенский, сидя за столом, пишет в свитке слова, обличающие церковные нововведения. За ним стоит патриарх Никон в окружении церковных чинов. Подпись под рисунком взята из текста 2-й стихиры на «Господи, воззвах» на великой вечерне: «На свитце изложенном ко внесению новшеств... сие написал еси: Аще кто от обычных придании... и прочая». На л. 2 об. (*ил. 5*) миниатюра иллюстрирует слова седальна по 3-й песни канона: «Дерзьи... Никон... разъярився, заверг омор свой за твою священную выю, бияше по твоему лицу». На следующей миниатюре (л. 30) (*ил. 6*) Павел Коломенский изображен окруженным своими верными последователями. Подпись взята из начальных слов славника на хвалитех: «Егда сожжение твое приближашеся, тогда верни оступившеся»²⁰. Эта миниатюра нарисована в конце текста службы на свободном месте листа.

Миниатюра на л. 34 об.—35 (*ил. 7*) не имеет прямого отношения к службе Павлу Коломенскому. Слова, выписанные киноварью: «Видь крепкия Христа моего оруженосцы за слово свидетельства того всехрабро страдавшая», — выбраны из преамбулы к главе о московских страдальцах «Винограда российский» Семена Денисова. На миниатюре напротив фигуры Симеона Денисова, стоящего перед раскрытой книгой «Виноград российский», изображены страдальцы за веру Павел Коломенский, поп Лазарь, священноиерей Аввакум, диакон Федор и две фигуры без подписей (один из них, вероятно, инок Епифаний). Иллюстрация к «Винограду российскому» здесь оказалась не случайно. Текст службы в рукописи предваряется выпиской о Павле Коломенском «Из книги страданий Виноград Российский» (л. 3 об.—4), а после службы (л. 30 об.—31 об.) помещены фрагменты со сведениями о Павле Коломенском из «Истории Выговской пустыни» Ивана

²⁰ В подписи ошибочно сказано «оступившеся» вместо «обступившеся».

Филиппова (гл. XIX «О зачале всей Выговской пустыни...») [История Выговской пустыни, с. 78–79], а также из работ В. О. Ключевского [Ключевский, с. 251] и И. Ф. Нильского [Нильский, с. 14–15].

Цикл миниатюр к службе Павлу Коломенскому не был завершен. Предварительный карандашный рисунок нанесен не во всех миниатюрах полностью, частично он обведен чернилами. О колористическом решении миниатюр можно судить по отдельным краскам, положенным на элементы композиций. Так, пурпурным цветом выделены облачения иерархов и одежды отдельных персонажей (л. 1, 30, 34), покров стола, на котором положена книга «Виноград российский» (л. 34), и пол (л. 1). Красный цвет использован в изображении пламени костра (обложка) и в разделке покрыва стола (л. 1). Третий цвет — синий — появляется в миниатюре, иллюстрирующей казнь еп. Павла, этой краской в живописной манере написано небо.

Композиции миниатюр, по-видимому, оригинальны, хорошо продуманы, рисунок выдает руку профессионального художника. Миниатюры выполнены в жанре книжной иллюстрации, в котором отчетливо прослеживается связь с богатой и оригинальной традицией старообрядческих лицевых рукописей и настенных листов. Это и памятники выговской книгописной школы, и работы Николая Григорьева (Москва) с сюжетными композициями «Повесть о Соловецком восстании», «Описание лицевое Жития протопопа Аввакума», «Описание лицевое Жития Феодосии Морозовой» [Иткина], и продукция книгописной мастерской Каликиных (Тарнога) [Бубнов 2001]. В первой половине XX в. в жанре книжной иллюстрации работали художники-старообрядцы И. Г. Блинов (Городец) [Аксенова], А. А. Великанов (Ярославль) и др. В этом ряду, несомненно, выделяется цикл миниатюр к житию протопопа Аввакума, выполненных А. А. Великановым в 1920-х гг. [Маркелов 2020], свидетельствующий о том, что жития старообрядческих святых иллюстрируются и традиция продолжает жить.

В композициях миниатюр к службе еп. Павлу Коломенскому, созданных анонимным художником, прямых аналогий с конкретными старообрядческими памятниками мы не находим. Однако нет сомнения, что автор хорошо знал эту традицию. Примером может служить вторая миниатюра цикла с изображением сцены казни Павла Коломенского, которая типологически соотносится с книжной миниатюрой из издания «Истории об отцах и страдальцах соловецких» (Москва, 1914 г., худ. Ф. Карпов), на которой изображено «Сожжение Иоанна Похабного по приказу воеводы Игнатия Волохова», а также с повторяющей данную композицию иконой «Сожжение протопопа Аввакума» (1914–1917 гг.) из собрания Покровского кафедрального собора на Рогожском кладбище в Москве [Юхименко, с. 23–26].

Представленный нами лицевой список службы Павлу Коломенскому еще ждет своего изучения.

Службе Павлу Коломенскому в целом свойственен повествовательный характер, тексты стихир и канона насыщены мотивами из жития святого. Поэтому Д. Д. Михайлов для роспева стихир в честь протопopa Аввакума выбрал из всей службы текст, передающий деяния и подвиги святого в наиболее обобщенном виде. Это славник 6-го гласа «Приидите вси рустии православнии собори, приидите верных совокупления...», исполняемый на великой вечерне на стиховне. Даниил Давыдович в тексте изменил только имя. Все остальные дефиниции, прославляющие подвиги страдальца, подвергшегося огнепальной смерти, исповедника и защитника православным полностью совпадали с теми страданиями и подвигами, которые претерпели и епископ Павел Коломенский, и протопоп Аввакум.

Приведем текст стихир протопопу Аввакуму:

Приидите вси рустии православнии собори,
Приидите вѣрных совокупления.
Духовен лик составим гѣнием трубных гласы восприемше,
Благодарныя гѣсни принесем глаголюще:
Радуйся, иерею Христов Аввакуме.
Яко ты от Никоновы ереси церковь Христову сохранил еси,
Первыи обличив того лживое еретическое мудрование,
Любовию пострадав за законы церковныя
и преблаженное Иисусово имя и трисоставный Крест Господень.
Радуйся, яко тѣло свое отдал еси на огненное сожжение
Да люди Божия соблюдеши незыблемы в православии.
Радуйся, яко по Бозѣ тобою в православии и правовѣрии
Невредимы соблюдохомся.
Тя бо имамы вѣрѣ столп и утвержение,
И тобою хвалящися злобных посрамляем
И нынѣ святую память твою празднующее вопием ти:
Моли избавитися православным людем
еретическаго мутнаго потопа и наводнения
И житие в добродетелех совершити²¹.

Стихира в контексте службы Павлу Коломенскому обозначена как са-могласна, что подразумевает независимость композиции от общепринятых образцов-подобнов. Однако при создании новых композиций гимнографы,

²¹ Латг. 39, л. 1–2.

как правило, ориентировались на существующие в богослужебной практике формы песнопений преимущественно из циклов праздничных или триодных стихир. Чаще всего в новом произведении текстуальное сходство с образцом проявлялось на уровне структуры, выразительных риторических приемов и словесных топосов. Подобным образом гимнограф службы Павлу Коломенскому подошел к созданию стихир, взяв за образец стихир-славник из цикла на «Господи, воззвах» малой вечерни службы Успения Богородицы. Главными маркерами структуры являются зачин-призыв «Приидите...» и троекратный возглас «радуйся» в тексте стихир.

Схема стихир Успения очень выразительна и узнаваема. Благодаря подчеркнuto хвалебному «акафистному» характеру она стала излюбленным образцом для многих песнопений, в том числе созданных в честь русских святых [Серегина, с. 39–40]. Наиболее близко повторяют данную схему славник 6-го гласа в неделю всех святых «Приидите вернии, днесь лик совокупивше, благочестно торжествуем...», славник на «Господи, воззвах» великой вечерни Пророку Илии «Придите православных совокупление...», славник на «Господи, воззвах» малой вечерни прп. Сергию Радонежскому «Приидите иночествующих множество...».

Особые смысловые параллели между песнопениями выстраиваются на уровне инципитной формулы-призыва с обращением к «русским соборам», которое является топосом для целого ряда песнопений отечественной гимнографии. Подобные инициальные формулы начинают, например, песнопения Борису и Глебу «Придете новокрещению рустии собори...», Сергию Радонежскому «Придете вси верни рустии соборы...», Михаилу Тверскому «Придете днесь рустии собори», покаянный «воинский» стих «Приидите вси рустии собори и благообразнии вернии народи, страшнии воины...» и др. В этом ряду отметим славник на «Господи, воззвах» Сретения Владимирской иконы Богоматери «Приидите, россиянии собори, приидите, верных совокупления...». Характерным для этой формулы является также риторический прием: первые строки образуют параллельную конструкцию с вариантным лексическим повтором. Аналогичную конструкцию мы видим и в начальных строках славника Павлу Коломенскому: «Приидите вси рустии православнии собори, приидите верных совокупления...». Отмеченные подобным зачином песнопения, даже не имеющие общей структуры и не принадлежащие к одному музыкальному гласу, связаны единым образно-эмоциональным строем, в котором переплетены торжественно-хвалебные и героические мотивы. В стихире Павел Коломенский (протопоп Аввакум) прославляется как защитник православия, погибший, но не побежденный герой, оплот правой веры. Ассоциативный ряд, определяемый стихирой-образцом, несомненно,

был важен для Д. Д. Михайлова, поскольку он указывал на причастность Аввакума лику святых, прославленных русской Церковью.

При создании роспева Даниил Давыдович шел по пути, проложенному древнерусскими распевщиками. Он не стал приспособливать готовую музыкальную форму стихиры из службы Успения Богоматери, а создал собственную композицию, используя общий ресурс музыкальных средств. Основными в построении роспева были избраны три попевки — *мережа с поддержкой*, *кулизма* и *храбрица*, заданные первыми строками песнопения. Их чередование рифмует окончания строк текста, что создает определенный ритм и равновесие в волнообразном движении мелодии. Практически весь литературный текст построен на приеме амплификации, где каждая фраза состоит из цепочки семантических и грамматических повторов. Близкий прием использован и в роспеве: повторения строк с попевками и фитами образуют строчные группы, выстраивая музыкальную форму крупными блоками. При этом распев не следует структуре текста буквально, но создает свой «комментарий», свою интерпретацию. Так, начальный призыв «Приидите» автор не выделил фитой, как это было в образце. В успенской стихире троекратное «радуйся» трижды сопровождалось роспевом фиты, усиливая тем самым ликующий эмоциональный строй стихиры. В стихире Аввакуму этот блок решен иначе. Лишь два раза фитный распев приходится на хайретизм. Отказавшись от фитного роспева при третьем произнесении «радуйся», распевщик таким образом переносит смысловой акцент всей стихиры на молитвенное обращение к святому «моли избавити православнии люди» в конце песнопения.

В музыкальном строе стихиры ведущую роль играют восходящие «трубные» (от названия музыкального знака «труба») интонации. Уже в инициальной части эта характерная музыкальная формула сопровождает слова «русстии», «приидите», и далее — «благодарные», «церковь Христову», «любовию», «Исусово» и др. Этой же интонацией нередко начинаются строки песнопения, а постепенно она начинает преобладать в роспеве, усиливая его динамичность.

Необходимо отметить профессиональную чуткость распевщика к гимнографическому тексту, свидетельствующую о глубоком понимании природы творчества, владение приемами художественного выражения в системе знаменного роспева. В частности, Д. Д. Михайлов, подобно средневековым распевщикам, выстраивает особые смысловые арки в тексте стихиры средствами музыкального языка. Примером могут служить две строки, объединенные одним роспевом. Музыкальная строка представляет собой волну, которая начинается «трубным» роспевом, далее поднимается до самой вы-

сокой тесситурной точки роспева всей стихиры (у крюка светлого стоит помета «высоко», что соответствует звуку «ля» первой октавы), заметно выделяясь на фоне преобладающего звучания роспева стихир в зоне мрачного согласия обиходного звукоряда. Завершается волна попевкой *кулизма*. Эта строка звучит лишь два раза в разных разделах песнопения на словах «иерею Христов Аввакуме» и «моли избавити православнии люди». Очевидно, что, объединяясь, эти строки определяют саму суть молитвословия: обращение к святому с просьбой о заступничестве перед Богом.

Стихира протопопу Аввакуму, распетая двинским наставником, на первый взгляд кажется явлением маргинальным. Однако Д. Д. Михайлов был представителем старообрядческой интеллигенции Прибалтики первой половины XX в., в которой сочетались укорененность в традициях древнерусского богослужения с исследовательским устремлением к современным научным гуманитарным знаниям, профессиональное служение с просветительской деятельностью. Эрудиция книжника и богатый опыт мастера, отразившиеся в составленных им книгах и песнопениях, заставляет нас расширить границы наблюдений и рассмотреть стихирю Аввакуму в круге связанных с ней литературных, музыкальных и изобразительных памятников старообрядческого творчества.

Литература

- Агеева, Батова — Агеева Е. А., Батова Е. К. Батов Д. В. // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. 4. С. 379.
- Аксенова — Аксенова Г. В. И. Г. Блинов — городецкий книгописец и изограф. Городец, 1997. 28 с. (Городецкая старина; Вып. 3).
- Бубнов 2001 — Бубнов Н. Ю. Лицевые рукописи старообрядческой книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы III Междунар. науч.-практ. конф. (26–28 июня 2001 г.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 314–320.
- Бубнов 2012 — Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук (посл. четв. XIX — первая четв. XX в.): Каталог изданий и избр. тексты / Авт.-сост. Н. Ю. Бубнов. СПб.: БАН, 2012. 460 с.
- Денисов — Денисов Н. Г. Служба старообрядческому святому — епископу Павлу Коломенскому // Музыкальная культура Средневековья: Сб. науч. тр. / Сост. Т. Ф. Владышевская; ЦМиАР, МГК, ВООПИК. М.: МГК им. П. И. Чайковского, 1992 [1991]. Вып. 2: Тез. и докл. конф. С. 33–39.
- Димитрий Ростовский — *Димитрий Ростовский*. Розыск о раскольнической брынской вере. 5-е изд. М.: Синодальная типография, 1855. 643 с. URL: https://txt.drevle.com/text/dimitriy_rostovskiy-rozysk-1855/1; https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/rozysk-o-raskolnicheskoy-brynskoj-vere/.

- Жилко — *Жилко И. Даниил Давыдович Михайлов: К 125-летию со дня рождения // Латвийские староверы: исторический опыт сохранения идентичности: Сб. ст. / Сост. И. Иванов, Н. Пазухина, И. Рунце. Рига: LU FSI, 2014. С. 156–161.*
- Заволоко — *Заволоко И. Н. Оное или хомовое пение: (Историко-филологическая справка) // Родная старина. Рига, 1933. № 13. С. 22–23.*
- История Выговской пустыни — *История Выговской старообрядческой пустыни: Издано по рукописи Ивана Филиппова. СПб.: Изд. Д. Е. Кожанчикова, 1862. XIV, 480, V с.*
- Иткина — *Иткина Е. И. Рисованные настенные картинки на тему житий протопопы Аввакума и боярыни Морозовой // Старообрядчество в России: (XVII–XX века). М.: Языки русской культуры, 1999. С. 419–427.*
- Казанцева 2017 — *Казанцева Т. Г. Старообрядческие сочинения конца XIX века в защиту истинноречного пения // ТОДРЛ. СПб.: Росток, 2017. Т. 65. С. 582–630.*
- Казанцева 2019 — *Казанцева Т. Г. Гектографированные музыкально-теоретические руководства Д. В. Батова: проблемы атрибуции и типологии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 3 (27). С. 262–285.*
- Ключевский — *Ключевский В. О. Отзывы и ответы: Третий сб. ст. Пг.: Литературно-издательский отдел Комиссариата Народного Просвещения, 1918. 446, XXIV, II с.*
- Лицевые старообрядческие рукописи — *Лицевые старообрядческие рукописи XVIII — первой половины XX в. / Авт.-сост. Н. Ю. Бубнов, Е. К. Братчикова, В. Г. Подковырова. СПб.: БАН, 2010. 672 с. (Описание Рукописного отдела Библиотеки Российской академии наук; Т. 10, вып. 1).*
- Малышев — *Малышев В. И. Заметки о рукописных собраниях Ленинграда, Черновиц, Риги, Двинска и других городов // ТОДРЛ. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 7. С. 455–468.*
- Маркелов 1980 — *Маркелов Г. В. Из истории собрания Заволоко // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1980. Т. 35. С. 439–445.*
- Маркелов 2020 — *Искры Аввакумова костра: Протопоп Аввакум и духовное наследие Древней Руси в творчестве А. А. Великанова / Авт.-сост. Г. В. Маркелов. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2020. 203 с.*
- Маркелов, Панченко 1996 — *Маркелов Г. В., Панченко Ф. В. О литургическом творчестве выговцев // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 50. С. 220–228.*
- Маркелов, Панченко 1999 — *Маркелов Г. В., Панченко Ф. В. О гимнографическом творчестве на Выгу // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Т. 51. С. 417–426.*
- Михеева — *Михеева А. А. Рукопись Л. А. Гребнева из Вятской коллекции Научной библиотеки МГУ: несостоявшаяся попытка реформировать богослужбное пение // Исторический журнал: научные исследования. 2018. № 1. С. 130–142. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=24099*
- Нильский — *Нильский И. Ф. Семейная жизнь в русском расколе: Исторический очерк раскольничьего учения о браке. СПб.: Тип. Департамента уделов, 1869. Вып. 1: От начала раскола до царствования императора Николая I. 406, IV с.*
- Панич, Титова — *Панич Т. В., Титова Л. В. Описание собрания рукописей ИИФиФ СО АН СССР. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991. 279 с.*
- Панченко 2011 — *Панченко Ф. В. Московские старообрядцы и Д. В. Разумовский // Актуальные проблемы изучения церковно-певческого искусства: наука и практика: (К 120-летию кончины Д. В. Разумовского). М.: Научно-изда-*

- тельский центр «Московская консерватория», 2011. С. 524–532. (Гимнология; Вып. 6).
- Понырко — *Понырко Н. В.* Древнерусская литература после Древней Руси: Служба пуустозерским мученикам // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2014. Т. 63. С. 220–237.
- Православный календарь — Православный старообрядческий церковный календарь на 1997 г. / Моск. митрополия РПСЦ. М., 1996.
- Родная старина — Родная старина. Рига, 1928. № 5/6. 32 с.
- Светлова 2012 — *Светлова О. А.* Историко-героические мотивы в житии и каноне святителю Павлу Коломенскому // Вестник КемГУКИ. 2012. № 20. С. 189–197.
- Светлова 2018 — *Светлова О. А.* Сборник служб старообрядческим святым епископа Иннокентия (Усова) // Вестник музыкальной науки. Новосибирск: НГК им. М. И. Глинки, 2018. № 4 (22). С. 106–114.
- Светлова 2019 — *Светлова О. А.* Пуустозерские мученики в современной старообрядческой гимнографии // Вестник славянских культур. М., 2019. Т. 53. С. 224–239.
- Семененко-Басин — *Семененко-Басин И. В.* Прославление святых в старообрядческой Церкви в первой четверти XX в. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. науч. тр. / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М.: Языки славянских культур, 2010. Вып. 4. С. 159–182.
- Серегина — *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб.: РИИИ, 1994. 470 с.
- Служба — Служба святому священномученику и исповеднику Аввакуму и иже с ним за древнее благочестие в Пуустозерске сожженным. М.: [Б. и.], 2006. 60 л.
- Фролов — *Фролов Г. Е.* О наречном пении // Родная старина. Рига, 1928. № 4. С. 29.
- Церковь — Церковь: Старообрядческий церковно-общественный журнал. М., 1911. № 43. С. 1025–1032.
- Юхименко — *Юхименко Е. М.* Старообрядчество: История и культура. М.: Криница, 2016. 852 с.

References

- Ageeva, E. A., Batova, E. K. (2002). 'Batov D. V., in: *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaya entsiklopediya". Vol. 4, 379.
- Aksenova, G. V. (1997). I. G. *Blinov — gorodetskii knigopisets i izograf*. Gorodets. 28 p. (Gorodetskaya starina; Vol. 3).
- Bubnov, N. Yu. (2001). 'Litsevye rukopisi staroobryadcheskoi knigopisnoi masterskoi vologodskikh krest'yan Kalikinykh', in: *Staroobryadchestvo: istoriya i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye svyazi*: Materialy III Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (26–28.06.2001). Ulan-Ude: Izdatel'stvo Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiyskoi akademii nauk, 314–320.
- Bubnov, N. Yu., ed. (2012). *Staroobryadcheskie gektografirovannye izdaniya Biblioteki Rossiiskoi akademii nauk (posl. chetv. XIX — pervaya chetv. XX v.): Katalog izdanii i izbrannye teksty*. St. Petersburg: Biblioteka Akademii nauk. 460 p.
- Bubnov, N. Yu., Bratchikova, E. K., Podkovyrova, V. G., eds. (2010). *Litsevye staroobryadcheskie rukopisi XVIII — pervoi poloviny XX veka*. St. Petersburg: Biblioteka Akademii nauk. 672 p. (Opisanie Rukopisnogo otdela Biblioteki Rossiiskoi akademii nauk; Vol. 10, 1).

- Denisov, N. G. (1992 [1991]). 'Sluzhba staroobryadcheskomu svyatomu — episkopu Pavlu Kolomenskomu', in: Vladyshevskaya, T. F., ed. *Muzykal'naya kul'tura Srednevekov'ya*: Sbornik nauchnykh trudov. Moscow: Moskovskaya gosudarstvennaya konservatoriya imeni P. I. Chaikovskogo. Vol. 2, 33–39.
- Dimitrii Rostovskii (1855). *Rozysk o raskol'nicheskoi brynskoj vere*. 5. izdanie. Moscow: Sinodal'naya tipografiya. 643 p. URL: https://txt.drevle.com/text/dimitriy_rostovskiy-rozysk-1855/1; https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/rozysk-o-raskolnicheskoi-brynskoj-vere/.
- Frolov, G. E. (1928). 'O narechnom penii', *Rodnaya starina* (Riga), 4, 29.
- Istoriya Vygovskoi staroobryadcheskoj pustyni*: Izdano po rukopisi Ivana Filippova (1862). St. Petersburg: Izdanie D. E. Kozhanchikova. XIV, 480, V p.
- Itkina, E. I. (1999). 'Risovannye nastennye kartinki na temu zhittii protopopa Avvakuma i boyaryni Morozovoi', in: *Staroobryadchestvo v Rossii: (XVII–XX veka)*. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury, 419–427.
- Kazantseva, T. G. (2019). 'Gektografirovannye muzykal'no-teoreticheskie rukovodstva D. V. Batova: problemy atributsii i tipologii', *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, 3 (27), 262–285.
- Kazantseva, T. G. (2017). 'Staroobryadcheskie sochineniya kontsa XIX veka v zashchitu istinnorechnogo peniya', in: *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. St. Petersburg: Rostok. Vol. 65, 582–630.
- Klyuchevskii, V. O. (1918). *Otzyvy i otvety: Tretii sbornik statei*. Petrograd: Literaturno-izdatel'skii otdel Komissariata Narodnogo Prosveshcheniya. 446, XXIV, II p.
- Malyshev, V. I. (1949). 'Zametki o rukopisnykh sobraniyakh Leningrada, Chernovits, Rigi, Dvinska i drugikh gorodov', in: *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk USSR. Vol. 7, 455–468.
- Markelov, G. V., ed. (2020). *Iskry Avvakumova kostra: Protopop Avvakum i dukhovnoe nasledie Drevnei Rusi v tvorchestve A. A. Velikanova*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Pushkinskogo Doma. 203 p.
- Markelov, G. V. (1980). 'Iz istorii sobraniya Zavoloko', in: *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. Leningrad: Nauka. Vol. 35, 439–445.
- Markelov, G. V., Panchenko, F. V. (1996). 'O liturgicheskom tvorchestve vygovtsev', in: *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 50, 220–228.
- Markelov, G. V., Panchenko, F. V. (1999). 'O gimnograficheskom tvorchestve na Vygu vygovtsev', in: *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 51, 417–426.
- Mikheeva, A. A. (2018). 'Rukopis' L. A. Grebneva iz Vyatskoj kolleksii Nauchnoi biblioteki MGU: nesostoyavshayasya popytka reformirovat' bogoslužebnoe penie', in: *Istoricheskii zhurnal: nauchnye issledovaniya*, 1, 130–142. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=24099
- Nil'skii, I. F. (1869). *Semeinaya zhizn' v russkom raskole: Istoricheskii ocherk raskol'nicheskogo ucheniya o brake*. St. Petersburg: Tipografiya Departamenta udelov. Vol. 1: Ot nachala raskola do tsarstvovaniya imperatora Nikolaya I. 406, IV p.
- Panchenko, F. V. (2011). 'Moskovskie staroobryadtsy i D. V. Razumovskii', in: *Aktual'nye problemy izucheniya tserkovno-pevcheskogo iskusstva: nauka i praktika (K 120-letiyu konchiny D. V. Razumovskogo)*. Moscow: Nauchno-izdatel'skii tsentr "Moskovskaya konservatoriya", 524–532. (Gimnologiya; Vol. 6).

- Panich, T. V., Titova, L. V. (1991). *Opisanie sobraniya rukopisei Instituta istorii, filologii i filosofii Sibirskogo otdeleniya Akademii nauk USSR*. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otdelenie. 279 p.
- Ponyrko, N. V. (2014). 'Drevnerusskaya literatura posle Drevnei Rusi: Sluzhba pustozerskim muchenikam', in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 63, 220–237.
- Pravoslavnyi starobryadcheskii tserkovnyi kalendar' na 1997 god* (1996). Moscow: Moskovskaya mitropoliya Russkoi Pravoslavnoi starobryadcheskoi tserkvi.
- Rodnaya starina* (1928) (Riga), 5/6. 32 p.
- Semenenko-Basin, I. V. (2010). 'Proslavlenie svyatykh v starobryadcheskoi Tserkvi v pervoi chetverti XX veka', in: Yukhimenko, E. M., ed. *Starobryadchestvo v Rossii (XVII–XX vekov): Sbornik nauchnykh trudov*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur. Vol. 4, 159–182.
- Seregina, N. S. (1994). *Pesnopeniya russkim svyatym: Po materialam rukopisnoi pevcheskoi knigi XI–XIX vekov "Stikhirar' mesyachnyi"*. St. Petersburg: Rossiiskii institut istorii iskusstv. 470 p.
- Sluzhba svyatomu svyashchennomucheniku i ispovedniku Avvakumu iz zhe s nim za drevnee blagochestie v Pustozerske sozhzhennym* (2006). Moscow: [s. n.]. 60 fol.
- Svetlova, O. A. (2012). 'Istoriko-geroicheskie motivy v zhitii i kanone svyatitelyu Pavlu Kolomenskomu', *Vestnik KemGUKI*, 20, 189–197.
- Svetlova, O. A. (2019). 'Pustozerskie mucheniki v sovremennoi starobryadcheskoi gimnografii', in: *Vestnik slavyanskikh kul'tur* (Moscow), 53, 224–239.
- Svetlova, O. A. (2018). 'Sbornik sluzhb starobryadcheskim svyatym episkopa Innokentiya (Usova)', *Vestnik muzykal'noi nauki* (Novosibirskaya gosudarsvennaya konservatoriya imeni M. I. Glinki), 4 (22), 106–114.
- Tserkov': Starobryadcheskii tserkovno-obshchestvennyi zhurnal* (1911). (Moscow), 43, 1025–1032.
- Yukhimenko, E. M. (2016). *Starobryadchestvo: Istoriya i kul'tura*. Moscow: Krinitsa. 852 p.
- Zavoloko, I. N. (1933). 'Onoe ili khomovoe penie: (Istoriko-filologicheskaya spravka)', *Rodnaya starina* (Riga), 13, 22–23.
- Zhilko, I. (2014). 'Daniil Davydovich Mikhailov: K 125-letiyu so dnya rozhdeniya', in: Ivanov, I., Pazukhina, N., Runtse, I., eds. *Latviiskie starovery: istoricheskii opyt sokhraneniya identichnosti: Sbornik statei*. Riga: LU FSI, 156–161.

Приложение

Стихѣра священо иерею новому исповѣднику Аввакуму, пострадавшему за древле благочестие. Гласъ. 6

При - и - ди - те, вси ру - ссти - и пра - во - сла - вни - и со -
бо - ри, при - и - ди - те, вѣр - ныхъ со - во - ку - пле - ни - я.
Ду - хо - вень ликъ со - ста - вимъ пѣ - ни - емъ
тру - бны - я гла - сы во - спри - е - мше -
бла - го - да - рны - я пѣ - сни при - не - сёмъ гла - го - лю - ще:

Ра - ду - - - - - , и - е - ре - ю Хри - стовъ А - вва - ку - ме,
 я - ко ты от Ни - ко - но - вы е - ре - си
 Це - рковь Хри - сто - - - - - ву со - хра - ниль е - си,
 пе - рвы - и - - - - - о - бли - чивъ - - - - - то - го
 лжи - во - е е - ре - ти - че - ско - е му - дро - ва - ни - е,
 лю - бо - ви - ю по - стра - давъ за за - ко - ны це - рко - вны - я
 и пре - бла - же - нно - е И - су - со - во и - мя - - - ,

и три - со - ста - вны - и крестъ Го - спо - день.

Ра - ду

йся

я - ко ть - ло сво - е о - тдаль е - си на о - гне - нно - е

со - жже - ни - е, да лю - ди Бо - жи - я со - блю - де

ши

не - зы - бле - мы в пра - во - сла - ви - и. Ра - ду - йся, я - ко

по Бо - зъ то - бо - ю в пра - во - сла - ви - и и пра - во - вѣ - ри - и

не - вре - ди - мы со - блю - до - хо - мя, ты бо и - ма - мы
 вѣ - рѣ _____ столпъ и у - тве - рже - ни - е,
 и то - бо - ю хва - ля - ще - ся зло - сла - вныхъ по - سرا - мля -
 емъ, и ны - нѣ свя - ту - ю па - мять тво - ю
 пра - здну - ю - ще во - пи - емъ ти: Мо - ли
 и - зба - ви - ти - ся пра - во - сла - внымъ лю - демъ е - ре - ти - че - ска - го
 му - тна - го по - то - па и на - во - дне - ни - я
 и жи - ти - е в до - бро - де - те - лехъ со - ве - рши - ти .

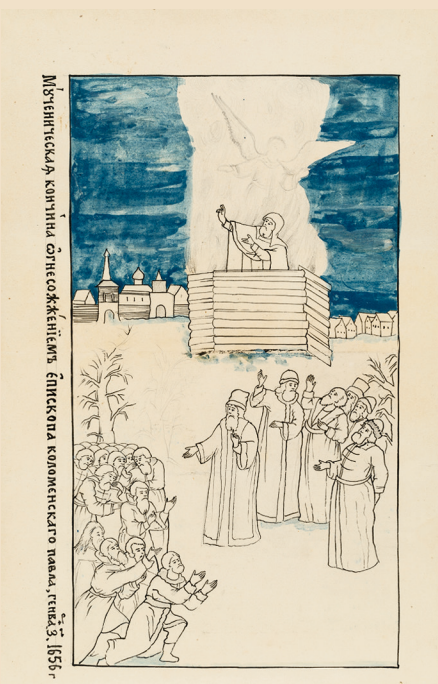
К статье Ф. В. Панченко



Ил. 1. Титульный разворот службы Павлу Коломенскому. БАН, собр. Чуванова, № 177, л. 4 об.-5



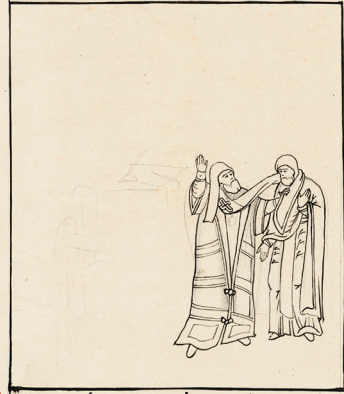
Ил. 2. Обложка рукописи.
БАН, собр. Чуванова, № 177



Ил. 3. Припереплетный лист.
БАН, собр. Чуванова, № 177



Нсвятце изложено коунесенію новшества. сице
 аписа еси. яще кто словы тны предаши. и протир



Верзыи никонъ разарився за вертъ омофоръ
 свой затвою сице ннью кыю, бѣше потвоемъ лцѣ:

Ил. 4. БАН, собр. Чуванова, № 177, л. 1
 Ил. 5. БАН, собр. Чуванова, № 177, л. 2 об.

квломенск

30

ни гдемъ ѿ ннѣ и до вѣ
 са . и ннѣ . глѣсь . шойже .

Кце ты еси лза истинна .
 слава славіе великое .
 и ѿ пвсчъ .



Егда сожженіе твое приближашеся, тогда вернии встѣпившеса

Ил. 6. БАН, собр. Чуванова, № 177, л. 30

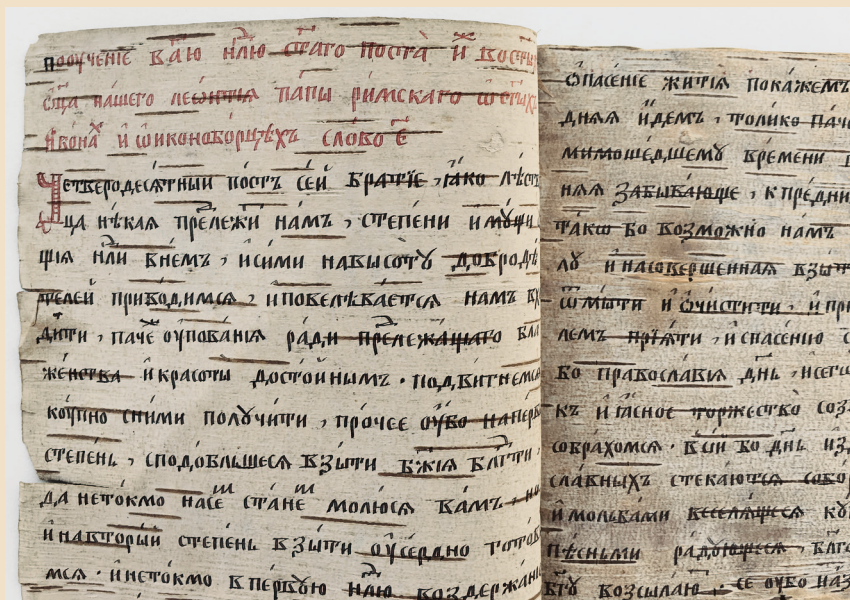


Ил. 7. БАН, собр. Чуванова, № 177, л. 34 об.–35

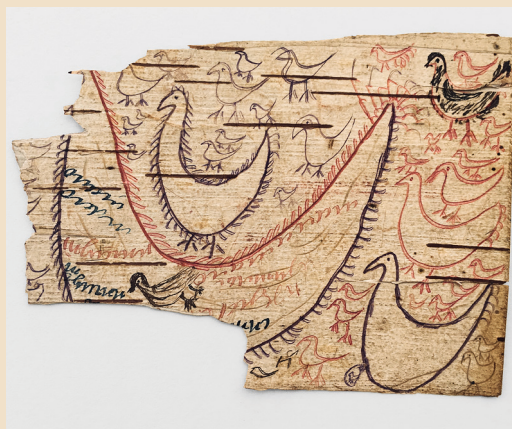
К статье М. А. Максимова



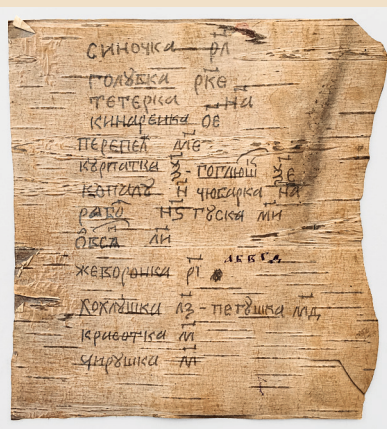
Ил. 1. Переплеты рукописей из бересты (ММ-440 — ММ-449, ММ-451)



Ил. 2. «Поучение в 1 неделю святого поста иже во святых отца нашего Леонтия, папы римского, о святых иконах и икоборцах. Слово 5» (MM-448)



Ил. 3. Рисунок с изображениями птиц (кур) (MM-452)



Ил. 4. Записка счета яиц с именами куриц (MM-450)

С. А. Семячко

«...РУКА ПРАВАЯ ЛЕЖИТЬ НА ПЕРСЕХЪ СОГБЕННА,
ЯКО БЛАГОСЛОВЯЩАЯ...»
ЛЕГЕНДЫ О БЛАГОСЛОВЛЯЮЩЕЙ ДЕСНИЦЕ СВЯТОГО
В КОНТЕКСТЕ БОРЬБЫ ОФИЦИАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ
СО СТАРООБРЯДЦАМИ

Резюме

В статье рассмотрена ранняя история культов свв. Анны Кашинской и Евфимия Архангелогородского, почитание которых началось в конце 40-х гг. XVII в. и получило новое наполнение после церковного раскола. В центре внимания автора статьи история возникновения легенд о том, что святые покоятся во гробе с десницей, являющей двуперстие. Материалом послужили агиографические сочинения, посвященные этим святым, акты, документы церковных соборов, иконографические памятники. На основании их анализа был сделан вывод об устном происхождении легенд в первое пореформенное время в среде противников никоновских реформ.

Ключевые слова: церковный раскол, почитание святых, Анна Кашинская, Евфимий Архангелогородский, устная легенда, двуперстие

"THE RIGHT HAND IS LYING ON THE CHEST,
AS IF BLESSING..."
LEGENDS OF THE BLESSING HAND OF A SAINT
IN THE CONTEXT OF THE STRUGGLE OF THE OFFICIAL
RUSSIAN CHURCH WITH THE OLD BELIEVERS

Abstract

The article examines the early history of Anna of Kashin and Euthymius of Arkhangelsk's cults. Their veneration began at the end of the 1640s and acquired new content several decades later, after the Russian Church schism. The author of the article focuses on the origin of the legends, according to which the saints rest in their tombs with fingers of their right hands positioned as if they were making a two-finger sign of the cross. The study is based on hagiographic texts dedicated to these saints, legislative acts, documents of church councils, and icons. The author comes to the conclusion that the legends had oral roots and originated among the opponents of Nikon's reforms in the early post-reform period.

Keywords: Russian Church schism, veneration of saints, Anna of Kashin, Euthymius of Arkhangelsk, oral legend, two-finger sign of the cross

DOI 10.31860/2712-7591-2020-4-51-69

Начало истории, о которой пойдет речь, традиционно относят к Смутному времени. Вопроса, справедливо ли это, коснемся чуть позже, сейчас же отметим, что поначалу все произошедшее никакого отношения к старообрядчеству не имело, да и сам раскол Церкви еще не произошел. Когда в обветшавшей Успенской церкви города Кашина обрушился помост, под которым обнаружился неизвестный гроб, проблемы сложения перстов еще не существовало. Клирики Успенской церкви стали фиксировать происходившие у новоявленной гробницы чудеса; чудесным было и явление покоившейся в этом гробу схимонахини, назвавшей себя княгиней Анной. О новоявленной чудотворице патриархом Иосифом было назначено следствие, в результате которого она была признана святой, а ее мощи было решено перенести из аварийной Успенской церкви в кашинский Воскресенский собор. Торжественное перенесение мощей, на котором присутствовал сам государь — царь Алексей Михайлович — со всем своим семейством, состоялось 12 июня 1650 г.

В нашем распоряжении находится сохранившийся в единственном списке текст, созданный вскоре после этого события. Текст этот называется «Обрѣтение и перенесение честных мощей новоявленных великия княгини-

иноки Анны, иже бѣ во градѣ Кашинѣ явльшейся, вкупѣ же от малѣйшия части и похвала святѣй». Судя по содержанию памятника и составу сборника, в котором он находится, этот текст был написан для царских сестер¹, то есть тех, кто был непосредственным свидетелем всего происходящего. Поэтому и дошел до нас всего лишь один список. Он хранился, вероятно, на женской половине царского дворца, с него не делалось никаких копий, а потом в составе библиотеки Петра I он переместился в Библиотеку Академии наук (БАН, П I.A.30, л. 232—240 об.)².

В этом тексте на удивление мало чудесного. Поэтично описывая сохранность мощей княгини-инокини («...мощи ея цѣлы и нетлѣнны обрѣтошася, токмо малы части взяты быша землею, свойствено убо есть земли еже своя взимати. Прочая же уды ея, яко бисерие драгое, в земли пребыша цѣлы и нетлѣнны, и не токмо же едины мощи не истлѣша, но и одѣяние иноческое, в няже оболчена и положена бысть, цѣло же и не истлѣ, всѣмъ зримо и видимо, и совершенное покрытие грѣховъ всѣмъ челоуѣком, еже есть схи́ма, цѣла же и неразрушима» [Круг, с. 442]), как на «чюдо дивно и преславно» автор указывает на положение ее рук: «...яко у живы сущи, десница ея преподобныя стоитъ прямо во гробѣ, опершися лактемъ во дно гроба. Лѣвица же по обычаю пребываетъ на персѣхъ» [Круг, с. 442]. Собственно говоря, правая рука покойницы всего лишь сползла с груди и уперлась локтем во дно гроба. О сложении перстов не говорится ни слова.

Автор этого Сказания об обретении и перенесении мощей, как явствует из самого текста, был, скорее всего, москвичом, который написал его для своих, «московских», нужд. Кашинских проблем этот текст не решил. «...Приезжаютъ (...) во град Кашин ко гробу благовѣрные великие княгини

¹ Подробнее см. об этом: [Семячко 1997].

² Мы имеем все основания думать, что этот список практически современен описываемым событиям. Сборник, в составе которого он дошел до нас, имеет два описания, базирующиеся на датировке филиграней бумаги. О. В. Паченков выделил в рукописи пять водяных знаков (три варианта «голова шута», «герб семи провинций» и «агнец пасхальный»), датировав их временем от 1646 до 1656 г. [Паченков, с. 49, примеч. 10]. Не знакомая с его описанием И. Н. Лебедева предположила иную датировку кодекса — 70-е гг. XVII в. Она увидела лишь два водяных знака, один («герб семи провинций») — 1650 г., другой («голова шута») — 1685 г. Второй знак исследовательница увидела только «на листах у переплета» и связала составление кодекса с рождением младшей дочери царя Алексея Михайловича Феодоры в 1674 г., поскольку сборник открывается Житием Феодоры Александрийской [Лебедева, с. 56]. Датировка И. Н. Лебедевой не представляется убедительной. В любом случае текст Сказания об обретении и перенесении мощей Анны Кашинской написан на листах с «гербом семи провинций» (1656 г. — по наблюдениям О. В. Паченкова, 1650 г. — по наблюдениям И. Н. Лебедевой). Когда бы он ни был соединен с другими текстами под одним переплетом, сам он написан спустя весьма незначительное время после перенесения мощей княгини Анны.

Анны многие богомолцы, а Жития ея у них в Кашине нѣтъ и показать нѣчего»³ — так описывал впоследствии сложившуюся ситуацию один из инициаторов почитания княгини Анны дьякон Никифор.

Тут надо сделать отступление и сказать, что движущей силой всей этой истории стала одна кашинская семья, самым непосредственным образом связанная с Успенской церковью: священник этой церкви Василий, при котором Анна Кашинская явилась пономарю Герасиму и объявила свое имя⁴; его сын священник Василий, принявший впоследствии монашество под именем Варлаам; два сына последнего, один — тоже священник и тоже Василий, и другой — Никифор, бывший дьяконом.

В 1652 г. дьякон Никифор был послан кашинцами в Соловецкий монастырь, с тем чтобы там найти какие-нибудь сведения о княгине Анне и написать ее житие. Никифор примкнул к свите новгородского митрополита Никона, отправившегося на Соловки за мощами митрополита Филиппа. В Соловецком монастыре проблема была разрешена. Впоследствии сам Никифор свидетельствовал: «А Житие ея слогал и писал Соловецкаго монастыря старец Игнатей, по велѣнию того ж монастыря уставщика старца Никодима, по ево, Никифорову, челобитью (...). А сказывал ему житие ея он, Никифор, про што вѣдал и слышал. А он, де, сыскал и у себя в Степенной книге, что она благовѣрнаго великого князя Михаила Тверскаго супружница великая княгиня Анна. А Житие, де, еѣ слагали онѣ и писали по своему разуму и Степенной книги, и по ево, Никифоровым, словамъ, что он имъ про житие ея сказывал»⁵. Создание Жития, таким образом, относится к той поре, когда еще никто не подозревал, что русскую Церковь ждет великий

³ РНБ, собр. Погодина, № 1608 (далее — Погод. 1608), л. 16–16 об. Материалы следственного дела относительно святости Анны Кашинской и постановление церковного собора 1677 г. в копии, сделанной для одного из его участников — архимандрита Чудова монастыря Павла.

⁴ Начало почитания Анны Кашинской остается не до конца проясненным. О явлении княгини пономарю Герасиму стало известно со слов священника Василия (старшего), которого к моменту начала следствия уже не было в живых. В это время священником Успенской церкви был его внук Василий, до него (непонятно, с какого времени) «лѣтъ с трицать» (Погод. 1608, л. 10) [Круг, с. 650] служил отец Василия младшего и сын Василия старшего Василий-Варлаам. Василий же старший «служил преже ево лѣтъ с пятьдесятъ» (Погод. 1608, л. 10) [Круг, с. 650]. Когда Василий-Варлаам давал показания на следствии, он не мог назвать точной даты явления, сказал лишь, что дело было в Смутное время: «...в прошлом, де, году, а в котором, того не упомнит, в приход литовских людей, Кашин город был в осаде...» (Погод. 1608, л. 10) [Круг, с. 650]. Во всем этом поражает то обстоятельство, что все сведения исходят от членов одной семьи (Повесть о явлении Анны Кашинской пономарю Герасиму, вошедшая в агиографический цикл, была написана со слов сына Василия-Варлаама дьякона Никифора [Семячко 1999, с. 227–229]). Пономаря Герасима не застали не только Никифор и Василий младший, но и, как кажется, Василий-Варлаам.

⁵ Погод. 1608, л. 16–16 об.

раскол. Но, вернувшись с Соловков, Никон становится патриархом, и начинается совсем другая эпоха.

Ранняя история почитания Анны Кашинской четко делится на два периода: дораскольный и пореформенный, когда русская церковь раскололась надвое. В пореформенный период культ Анны Кашинской стал приобретать новое наполнение. В течение примерно четверти века это не было заметно. Но в 1676 г. Василий младший пишет царю (уже царю Феодору Алексеевичу) письмо, с тем чтобы тот повелел мощи благоверной княгини Анны перенести обратно в Успенскую церковь, заново отстроенную⁶. К письму Василий прилагает агиографический цикл, в который входит Житие Анны, Повесть о ее явлении пономарю Герасиму, Сказание об обретении мощей, Слово о перенесении мощей, Повесть о чудесах и сами Чудеса. Причем Житие, Повесть о явлении Анны Герасиму, Сказание об обретении мощей были написаны на Соловках; Слово о перенесении мощей написал Василий младший, а Повесть о чудесах — его брат Никифор, судя по всему, незадолго до послания к царю⁷. Для истории трансформации культа Анны Кашинской особенно важно Слово о перенесении мощей, в котором события 12 июня 1650 г. изложены несколько иначе, нежели об этом было рассказано московским автором по свежим следам.

В этом Слове появилось чудо: «И якоже дойде великий государь царь и преосвященный митрополитъ съ мощми преподобныя въ паперть соборныя церкви, и абие гробъ блаженныя показася отягченъ, и не можаху прочее нести въ церковь. И се Богу являющу, яко не в той церкви положеннымъ быти мощемъ ея, но идъже изволилъ Господь въначалъ погребеннымъ быти и обретеннымъ мощемъ ея, въ дому Матере Свояе, тамо и пребудуть вовъки въковъ. Великий же государь царь, видя сия, и помышляше, яко не хоцеть преподобная въ соборной церкви положена быти, и моляше Бога въ себъ, яко да изволитъ ей на время въ той церкви положеннѣй быти, дондеже воздвигнется храмъ прекрасенъ во имя Пресвятыя Богородицы и Его угодницы преподобныя и великия княгини Анны. И абие подадъся имъ святая, яко да внѣсше въ церковь и положити мощи ея. И сему бывшу — внѣсше гробъ блаженныя съ мощми въ соборную церковь Воскресения Христова, и поставиша его на правой сторонѣ у столпа» [Круг, с. 477].

Об этом чуде не говорилось ни слова в раннем Сказании об обретении и перенесении мощей. Вряд ли свидетель происходившего, писавший для тех, кто также при всем этом присутствовал, умолчал бы о таком событии, если

⁶ Письмо опубликовано: [Житие, с. II–III; Семячко 1999, с. 230].

⁷ Подробно об этом см.: [Семячко 1999].

бы оно на самом деле имело место. Василий третий этого раннего Сказания не знал. Осев на женской половине царского дворца, оно, судя по всему, не переписывалось и не распространялось. Сколько лет самому младшему Василию было в 1650 г. и в какой мере он участвовал в перенесении мощей, трудно сказать. Его брат Никифор был к тому времени достаточно взрослым, чтобы отправиться спустя два года на Соловки. Откуда же Василий младший взял рассказ об этом чуде? Скорее всего, он родился под его пером, чтобы подкрепить просьбу о новом перенесении мощей; просьбу, обращенную, кстати, к человеку, который не принимал участия в событиях 1650 г. Этот момент следует отметить особо, поскольку со стороны организаторов почитания благоверной княгини был допущен сознательный вымысел.

Судя по всему, именно поэтому о чуде с гробом ни слова не было сказано на следствии. Василий-Варлаам свидетельствовал «по евангелской заповѣди Господни»⁸, то есть поклявшись на Евангелии: «А в пренесение гроб с мощми великий государь нес самъ на рамах своихъ з бояры. А несли тот каменной гроб с мощми на деревянном одре, и тот одръ и ныне в целости. И во время пренесения было от гроба великие княгини Анны исцеление кашинского губного старосты Петра Скобѣева снохѣ ево Анне от бесноватые болѣзни»⁹. Василий-Варлаам говорит о чуде исцеления, совершившемся при перенесении мощей, но не говорит о чуде остановки гроба перед внесением в Воскресенский собор, что надо понимать как тот факт, что такого чуда не было. И чудо с остановившимся гробом — это не единственное дополнение, которое приобрел культ Анны Кашинской на протяжении третьей четверти XVII в.

Реакция на прошение, посланное царю Феодору Алексеевичу, была совершенно неожиданной: было назначено новое следствие, подразумевающее экспертизу Жития княгини-инокини и новое освидетельствование ее мощей, несмотря на то что в 1649 г. было проведено их полноценное обследование авторитетной церковной комиссией, а непосредственное участие царя Алексея Михайловича в перенесении мощей 12 июня 1650 г., казалось бы, должно было поставить точку в вопросе о почитании благоверной княгини. Что произошло между 1650 и 1677 гг., когда развернулось новое следствие? Ответ очевиден — церковный раскол. Однако никакие тексты, привлеченные к следствию (а это был присланный Василием младшим агиографический цикл), не давали оснований к тому, чтобы использовать культ княгини Анны в пользу или против церковной реформы. Все так называемые

⁸ Погод. 1608, л. 10.

⁹ Там же, л. 14 об.

«несоответствия» в Житии Анны Кашинской, обнаруженные следствием и зафиксированные в соборном определении 1677 г., касались фактической стороны текста: происхождения Анны, отдельных дат ее биографии, подробностей гибели ее мужа, князя Михаила Ярославича¹⁰. Но много ли русских житий выдержит проверку на историческую достоверность? Чудеса благоверной княгини были подтверждены на следствии клявшимися на Евангелии непосредственными реципиентами этих чудотворений или их родственниками (в том случае, когда героев чудес уже не было в живых)¹¹. Единственное расхождение между чудесами, приписанными к Житию, и расспросными речами касалось того, где совершилось то или иное чудо — в Успенской церкви или в Воскресенском соборе. И лишь один человек «Кашина города посацкого человекъ Ивановъ сынъ Потребова Петрушка сказалъ (...) еже (...) матери, де, ево Евдокѣ розслабления болѣзнь была ль и у гроба исцеление было ль или нѣтъ, того он не вѣдает, для того что остался после смерти матери своей на четвертом году, а от людей про то не слышал»¹². Очевидно, что не результаты проверки Жития и чудес были причиной недоверия к новоявленной святой; скорее, проверка была его следствием. Недоверие же было вызвано некими слухами, некими разговорами по поводу десницы благоверной княгини.

О том, какого рода были эти разговоры, мы узнаем из соборного определения 1677 г.:

«10 несогласие:

По скаске попа Василиа и отца его старца Варлама написано: рука правая лежитъ на персехъ согбенна, яко благословящая. А по нынѣшнему архиерейскому досмотру — правая рука в завитии погнулася, а длань и персты прямо, а не благословящими.

11 несогласие:

В допросныхъ рѣчахъ попа Василиа написано: андроньевской архимандрить Силвестръ, взявъ благовѣрныя княгини руку, распростираль персты ея и паки сгибалъ. А старецъ Варламъ, отецъ его, сказал: архимандрить, де, Силвестръ княгини Анны руки персты разгибалъ, а какъ отпустилъ, и они также согбенны училилися по-прежнему. И то свидѣтельство и досмотръ на Москвѣ не сысканъ»¹³.

¹⁰ Подробнее об этом см.: [Семячко 1998].

¹¹ Сопоставление чудес, вошедших в состав агиографического цикла, с материалами следственного дела см.: [Круг, с. 654–657].

¹² Погод. 1608, л. 20–20 об.; [Круг, с. 655].

¹³ Погод. 1608, л. 3 об.

Это очень важная часть соборного определения. Оказывается, на следствии и Василий-Варлаам, и его сын Василий утверждали, что правая рука княгини Анны демонстрировала двуперстие. Более того, Василий-Варлаам делал упор на чудо: по его словам, насильно распрямленные пальцы княгини тут же складывались по-прежнему, как бы тем самым утверждая, что двуперстие явлено свыше.

В соборном определении сказано, что результаты первого досмотра мощей найти не удалось. Но мы знаем о существовании Сказания об обретении и перенесении мощей, написанного где-то между 1650 и 1652 гг., автор которого ничего не говорит о благословляющем жесте княгини. Вряд ли он пропустил бы такую яркую деталь, которая в то время не имела никакой идеологической нагрузки. Представители официальной Церкви — участники собора и те, кто проводил следствие, — не знали о существовании этого Сказания и никак не использовали его, хотя оно явно свидетельствовало в их пользу. Не знали об этом тексте и в Кашине.

Очевидно, что легенда о благословляющей деснице Анны Кашинской сложилась в устной среде. Она не имела никакого визуального подкрепления: руку княгини между двумя следствиями никто не видел. Гроб ее был закрыт, его открывали только в 1649 и в 1676 гг. Легенда подпитывалась неприятием церковных реформ и желанием найти себе в этом небесного заступника.

Можно думать, что возникла легенда уже в первые годы после раскола. Косвенным свидетельством этого служит надгробный покров 50-х гг. XVII в. [Силкин], на котором княгиня Анна изображена с благословляющей десницей¹⁴. Связь этого изображения с легендой была вполне очевидна современникам. Поэтому была предпринята попытка покров «исправить», нашив на двуперстие троеперстие¹⁵.

Подобная история разворачивалась в то же время на Севере. В 1647 г. в Архангельске при земляных работах был обнаружен неизвестный гроб. Покоящийся в нем в видении объявил свое имя и назвался Евфимием. В отличие от случая с Анной Кашинской, где было одно видение (пономарю Герасиму), один вариант имени (Анна) и один вариант социального статуса (княгиня, ставшая схимонахиней), новоявленный архангелогородский святой объявлял свое имя разным людям по-разному и предстал перед ними

¹⁴ Воспроизведение покрыва см.: [Русский исторический портрет, кат. 21, с. 92–93; Юхименко 2012, с. 192].

¹⁵ Попытка «исправления» и ее разоблачение подробно описаны: [Юхименко 2016, с. 564]. Сердечно благодарю Е. М. Юхименко, обратившую мое внимание на эту историю.

в видениях в разном облике. Так, некая жена Федора увидела его в мирском одеянии («...срачица на немъ повыше колена да порты»), и назвался он Естифеем Нифонтовым [Крушельницкая, с. 130–131]. Стрельцу Игнатию Васильеву явился человек, «иноческое одеяние имея» [Там же, с. 136], а Козьма Игнатьев четко услышал имя Евфимий [Там же, с. 137].

Ни при обретении гроба, ни при перенесении его не открывали. Вот как описывает перенесение мощей единственный источник сведений об этих событиях, Сказание о явлении и чудесах Евфимия Архангелогородского: «И перенесенъ тотъ гробъ с того места к церкви Произхождения Честнаго Креста Господня того же 155-го году (1647) июля въ 9 день. И какъ начали розгребать то место, где честный гробъ лежал, и розгребли земли с того гроба до верхней доски с поларшина, в том же гной и соръ великий, и наполнена яма вся воды, еже верхней доски гроба того покрыватися водою. Гробъ же бе в сосновыхъ досках учиненъ, верхняя доска снарвлена нетолста, а отнюдь нигде не погнила, бела вельми, хождаше же по ней людие нужды ради, выимающе гробъ той, и не проломилася. Егда же бысть выняту гробу ис тое тины, то множество из него воды текуще. И егда же уготованне бысть яме у церкви у Произхождения Честнаго Креста Господня, идеже положену быти тому гробу честному, и строиницы той яме поведаша, яко не могуще глубоко копати, вода бо явися. И бысть перенесену тому честному гробу к той яме, и воды не бысть в ней, и погребоша то преподобнаго тело» [Крушельницкая, с. 127–128].

При перенесении мощей была установлена лишь нетленность верхней крышки гроба, при том что гроб находился все время в воде и тине и, когда его поднимали, из него потоком лилась вода. Дополнительным свидетельством того, что никто не видел в это время самих мощей святого, являются упомянутые выше видения, случившиеся уже после перенесения гроба, в которых святой являлся то в мирском облике, то в иноческом.

В 1650 г. Никон, бывший в то время новгородским митрополитом, повелел игумену Антониево-Сийского монастыря Феодосию освидетельствовать мощи новоявленного святого и провести расследование о чудесах. Эта грамота Никона, как представляется, не сохранилась. Во всяком случае, исследователям не известно о ее местонахождении¹⁶. О том, что она была «о объявившихся мощахъ въ г. Архангельскѣ Евфимия, игумена Архангель-

¹⁶ Актовый материал Антониево-Сийского монастыря сосредоточен в двух архивных фондах: СПбИИ РАН, ф. 5, и РГАДА, ф. 1196 [Харитонов]. Грамот, о которых пойдет речь, в них нет. Исследователи опираются на работу [Макарий], в которой названы акты, связанные с почитанием Евфимия Архангелогородского, и пересказана грамота Афанасия Холмогорского от 25 июля 1683 г.

скаго монастыря, и объ изслѣдовании оныхъ» [Макарий, с. 69]¹⁷, мы узнаем из грамоты Афанасия Холмогорского от 25 июля 1683 г. тому же антониево-сийскому игумену Феодосию. Архиепископ Афанасий полагает, что это «исследование» было проведено: «...въ городѣ свидѣтельствовал ты, игумень, и переносилъ кости Преподобнаго Евфимия, и образъ велѣлъ писать...» [Макарий, с. 69]. Никаких свидетельств об освидетельствовании мощей у нас нет; вполне возможно, святость Евфимия Архангелогородского была установлена исключительно на основе записей чудес и присоединенных к этим записям расспросных речей участников обретения мощей¹⁸. Не позднее 9 июля 1651 г. состоялось перенесение мощей преподобного Евфимия в церковь Происхождения Честных Древ Креста Господня, при которой и велись записи чудес [Рыжова, с. 379].

Как и в случае с Анной Кашинской, почитание Евфимия Архангелогородского делится на два периода — дораскольный и пореформенный. Если до раскола почитание Евфимия Архангелогородского ни у кого особых возражений не вызывало, то в 1683 г. оно было поставлено под сомнение архиепископом Афанасием Холмогорским.

Восстановить эту историю помогает все та же грамота Афанасия от 25 июля: «...нынѣ мы, Преосвященный Архиепископъ, быхомъ у Архангельскаго города и видѣхомъ гробъ его и писанные на доскахъ образы его, а достовѣрнаго свидѣтельства объ немъ, Евфимии, не видихомъ, по какому указу свидѣльствованъ и какъ повелѣно образъ его писати» [Макарий, с. 69]. Получается, что о грамоте Никона Афанасий знал со слов игумена Феодосия, но самой этой грамоты не видел. Заканчивалось послание архиепископа Афанасия обращенным к Феодосию требованием: «И какъ къ тебѣ ся наша, преосвященнаго Архиепископа, грамота придетъ, и ты бѣ Преосвященнаго Митрополита грамоты и свидѣтельство о преподобномъ Евфимии, и все подлинное объ немъ писание прислалъ къ намъ, Преосвященному Архиепископу, въ Холмогоры съ своимъ монастырскимъ нарошнымъ человѣкомъ,

¹⁷ Здесь и далее при цитировании я добавляю недостающие знаки препинания.

¹⁸ Сохранилось свидетельство о выступлении 24 апреля 1895 г. на заседании ОИДР студента Санкт-Петербургской духовной академии А. Кононова (ставшего монахом под именем Никодим, впоследствии — епископом Белгородским, и принявшего мученическую кончину) с предложением издать канонизационное дело Евфимия Архангелогородского [Протоколы, с. 22]. Поскольку оно так и не было издано, исследователи задавались вопросом, что же входило в его состав. По мнению Е. А. Рыжовой, в распоряжении А. Кононова были рукопись 1829 г. БАН, Архангельское собр. Д, № 509, с одним из вариантов Сказания о чудесах Евфимия Архангелогородского и актовые документы [Рыжова, с. 379]. У нас нет никаких свидетельств, что в составе этого дела были какие-либо документы об открытии гроба преподобного и об освидетельствовании его мощей.

и велѣль подать намъ, Преосвященному Архиепископу, въ Крестовой» [Макарий, с. 69–70].

Продолжение этой истории оказалось во власти исследовательских толкований. Е. Е. Голубинский заметил: «Чем кончилось дело, остается неизвестным» [Голубинский, с. 579]. Параллельно в историографии укрепилось мнение о запрещении Афанасием Холмогорским почитания преподобного Евфимия. Никакого документа на этот счет обнаружено не было, но неизвестный автор «Краткого исторического описания монастырей Архангельской епархии» отметил: «В скором времени церковь Происхождения Честного Креста перестроена была в однопрестольную, и мощи преподобного, как надо полагать, были сокрыты в земле, так как в следующем 1684 году „решетка от гроба Евфимиева“ находилась уже в Холмогорском архиерейском доме» [Краткое историческое описание, с. 265]. Исчезновение значимых внешних атрибутов культа автор «Описания...» счел указанием на запрет почитания. Напомнив об истории с Анной Кашинской, он предположил: «Нечто подобное думаем мы усматривать и в действиях архиепископа Афанасия по отношению к канонизации преподоб. Евфимия» [Краткое историческое описание, с. 266]. Можно сказать, что эта точка зрения стала приоритетной в науке [Крушельницкая, с. 102–103; Рыжова, с. 380; Кольцова 2009, с. 127]. Как кажется, лишь А. А. Панченко счел определяющим фактором недообследованность мощей Евфимия Архангелогородского и приверженность Афанасия Холмогорского «соборному постановлению о „несвидетельствованных телах“» [Панченко, с. 123]¹⁹.

Однако у автора «Краткого исторического описания...» были свои резоны. Он обратил внимание не только на исчезновение внешних атрибутов культа преподобного Евфимия, но и на иконографию святого. Вот как характеризует этот автор изображение Евфимия Архангелогородского на «древней»²⁰ иконе: «...правая рука его простертая, несколько отклоненная в сторону (в молитвенном положении, а не для благословения) имеет двуперстное сложение, а левая держит и жезл игуменский, и свиток. В таком изображении нельзя не видеть тенденциозного намерения иконописца изобразить прославленного угодника времени патр. Иосифа: очевидно, естественнее было изобразить святого настоятеля монастыря с жезлом в одной руке и свитком — в другой, между тем удержав эти два иконописные атрибута преподобного в левой руке (что совсем неудобно), правую, приподнятую

¹⁹ Судя по всему, А. А. Панченко имеет в виду постановление Большого московского собора 1666–1667 гг., см.: [Голубинский, с. 285].

²⁰ «Эта икона письма древнего, и оборотная сторона ее обложена уже изветшавшим и протершимся по углам от времени холстом...» [Краткое историческое описание, с. 266–267].

вверх, в отклоненном положении изобразил так, что трудно понять — молитвенное положение руки он имел в виду или для благословения: но изображение говорит более в пользу первого» [Краткое историческое описание, с. 267]. Автор этого описания справедливо отметил, что, судя по сохранившимся свидетельствам, и архиепископа Афанасия смутило это изображение. Автор обращает внимание на фрагмент грамоты Афанасия Холмогорского: «...видѣхомъ гробъ его и писанные на доскахъ образы его, а достовѣрнаго свидѣтельства о немъ, Евфимии, не видѣхомъ, по какому указу свидѣльствованъ и какъ повелѣно образъ его писати» [Макарий, с. 69; Краткое историческое описание, с. 266].

Т. М. Кольцова датирует наиболее ранний сохранившийся образ Евфимия Архангелогородского²¹, о котором, судя по всему, и вел речь безымянный автор «Краткого исторического описания», концом XVII — началом XVIII в. [Кольцова 2009, с. 129], полагая, что ему предшествовал какой-то другой, возможно, написанный самим антониево-сийским игуменом Феодосием [Кольцова 2009, с. 128]. У нас нет никаких доказательств авторства Феодосия. Во всяком случае, Афанасий Холмогорский требовал у него разъяснения обстоятельств написания иконы как у ее заказчика. Не имеем мы и доказательств создания иконы в Антониево-Сийском монастыре. Феодосий вполне мог заказать ее в Архангельске, в месте почитания преподобного Евфимия. Важно другое: Афанасий видел икону, которая его смутила; именно поэтому он стал задавать вопросы. Если сохранившемуся образу предшествовал какой-то иной, то и на нем, скорее всего, было изображено двуперстие²², которое воспринималось как демонстративное.

Архиепископа Афанасия интересовало, «какъ повелѣно образъ его писати» [Макарий, с. 69]. Казалось бы, вопрос образцов в данном случае не представляет особой сложности. Немало русских святых изображены на иконах в сходной позе с воздетой благословляющей десницей [Маркелов, № 22, 149, 150, 157, 235, 236—238, 264, 267—269 и др.]. Среди них, кстати, есть и Антоний Сийский [Маркелов, № 39, 40]. Судя по всему, все сводится к тому, в какое время и в какой ситуации создается икона. Двуперстие на иконе преподобного Евфимия воспринимается как демонстрация приверженности старой вере. На той иконе, которая дошла до нас и хранится сей-

²¹ Икона опубликована: [Кольцова 2009, с. 129]; в сильно уменьшенном виде: [Рыжова, с. 378].

²² Изображение Евфимия Архангелогородского с таким положением правой руки было закреплено в Сводном иконописном подлиннике: «...правая рука аки благословенна, а в левой свиток и клюка...» [Сводный иконописный подлинник, с. 43; Кольцова 2009, с. 129].

час в АОММИ, остались следы, что первоначальное двуперстие на каком-то этапе пытались «подредактировать», превратив в троеперстие²³.

Традиция изображать Евфимия Архангелогородского с двуперстным сложением десницы получила свое развитие в старообрядческой среде. Выговский иконописец Алексей Денисов в XVIII в., подписывая свою икону, подчеркнул: «Сей убо с(вя)тый ненавидимъ бысть отъ лютаго гонителя истинныя веры Офонася. Понеже почивахъ мощи его с двуперстиемъ честнымъ» [Кольцова 2009, с. 130]. Таким образом, в это время в старообрядческой среде бытует устойчивое представление о том, что во гробе святой покоится с десницей, являющей двуперстие. Однако мы не имеем свидетельств, что гроб когда-либо открывали. Обстоятельства его извлечения из земли (из гроба потоком текла вода) говорят, скорее, что такое было невозможно. Судя по всему, представления о деснице святого имеют легендарный характер. Вопрос заключается в том, легенда ли породила первоначальный иконный образ или икона породила легенду.

На настоящий момент запись Алексея Денисова является наиболее ранним свидетельством существования этой легенды. Однако, скорее всего, и легенда, и икона с демонстративным двуперстием существовали уже в то время, когда архиепископ Афанасий Холмогорский посетил место погребения Евфимия Архангелогородского. Весьма вероятно, что икона, заказанная в 1650 г., была закончена, когда о никоновских нововведениях уже стало известно, причем написана человеком, эти нововведения не приемлющим. И икона, и легенда (вопрос — в какой последовательности) были созданы усилиями тех, кто не принял новые церковные порядки (а на Русском Севере их было немало).

И в случае с Евфимием Архангелогородским, и в случае с Анной Кашинской легенда о святом, десница которого являет двуперстие, формируется в устной среде. Легенда о деснице Анны Кашинской имеет под собой основанием воспоминания о неправильном положении ее правой руки во гробе. Что же касается преподобного Евфимия, то если легенда не порождена иконой, то она ею подкрепляется. Очевидно, что приверженцы старой веры стремятся найти себе опору, ссылаясь на авторитет новоявленных святых. Ведь получается, что они явились фактически перед самой реформой, чтобы продемонстрировать истинное перстосложение.

Тот факт, что это были новоявленные святые, как представляется, имеет принципиальное значение. Известен случай почитания святого, при от-

²³ Эти сведения сообщены мне в частной беседе Т. М. Кольцовой, которой я искренне признательна за консультации.

крытии мощей которого обнаружилось, что левая рука его — «благословенная»²⁴. Речь идет об Иакове Боровицком, явление гроба которого случилось в конце XV или в начале XVI в., а освидетельствование мощей — в 1544 г. Это двуперстие несколько не смущало представителей официальной Церкви. Более того, в 1657 г. мощи Иакова Боровицкого были перенесены патриархом Никоном в построенный им Иверский монастырь [Голубинский, с. 87—89, 113—114; Барсуков, стб. 235; Панченко, с. 103—106].

Казалось бы, в данном случае есть визуальное подтверждение, что пальцы левой руки праведного Иакова являют двуперстие, и есть документ, зафиксировавший этот факт. Но и сами мощи, и их описание оказываются вне среды, где был бы актуален рассказ об этом. С момента обследования мощей до церковной реформы проходит более века. В течение этого века положение пальцев левой руки святого никак не обсуждается, и к тому времени, когда этот факт становится актуальным, о нем уже мало кто помнит.

Вторая половина XVII — начало XVIII в., ранний период противостояния старообрядцев официальной Церкви, — это то время, когда казалось, что еще можно доказать свою правоту, особенно если опереться на пример старинных святых. Старообрядец Иоанн Лукьянов, в самом начале XVIII в. отправившийся в паломничество по святым местам, посетил киевские пещеры и так высказался о мощах некоторых печерских подвижников: «Видѣхом храбраго воина Илию Муромца ⟨...⟩ ...правая ево рука изображена крестным знамениемъ и сложениемъ персть, какъ свидѣтельствуетъ Феодоритъ Блаженный и Максимъ Грекъ, крестился онъ двумя персты — тако тѣперво ясно и по смерти ево плоть мертвая свидѣтельствуеть на обличение противниковъ. И тутъ, в той же пещере, преподобный Иосифъ такое же изображение в перстахъ имать. Что уже болѣ того свидѣтельства, что нагия кости свидѣтельствують?! Мы уже и кои с нами были достовѣрно досматривали сами и дерзнули: поднимали ихъ руки и смотрили, что сложение перстовъ — два перста и разгнуть нельзя, разве отломить, когда хочетъ кто разгнуть» [Хождение, с. 19]²⁵.

Но пример подвижников прежних эпох «работал» в данном случае менее эффективно, чем примеры новоявленных святых, ибо имело значение само их явление непосредственно перед реформой. Однако такие культы новоявленных святых были не только актуальными, но и очень уязвимыми. Если культ получал нежелательное наполнение, на раннем этапе можно было попытаться приостановить почитание. И в случае с Анной Кашинской

²⁴ РГБ, ф. 304.1 (Главное собр. Троице-Сергиевой лавры), № 654, л. 83 об. По счастью, результаты обследования мощей Иакова Боровицкого, проводившегося в 1544 г., были подробно описаны и сохранились в списке XVI в.

²⁵ Благодарю Н. Г. Комелину, обратившую мое внимание на этот эпизод.

(в 1677 г.), и в случае с Евфимием Архангелогородским (в 1683 г.) официальная Церковь наложила запрет на их почитание²⁶. Очевидно, второй запрет следует поставить в зависимость от первого, поскольку Афанасий Холмогорский не мог не знать о соборных решениях в отношении Анны Кашинской.

В борьбе со старообрядцами официальная церковь подвергала гонениям не только отдельных людей, но и отдельных святых²⁷. И Анна Кашинская, и Евфимий Архангелогородский были уязвимы, потому что они были новоявленными святыми. Само их явление прямо перед церковной реформой могло при определенных условиях восприниматься как знак предостережения по отношению к реформаторам и как знак поддержки свыше для сторонников старой веры. Впрочем, тексты, дошедшие до нас от дореформенного времени, показывают, что оснований для такого восприятия изначально не было,

²⁶ В случае с Анной Кашинской ситуацию усугубляло и явное неприятие участниками собора, который наложил запрет, личности автора Жития благоверной княгини. Дьякон Никифор на следствии называл конкретного человека, он утверждал, что Житие «слогал и писал Соловецкаго монастыря старец Игнатей». В то время как в соборном определении это имя не называется: «В скаскѣ Никифора, Варламова сына, написано: Житие, де, благовѣрныхъ княгини Анны писано в Соловецкомъ монастырѣ из Степенныя книги и по ево, Никифоровым, словамъ, в то время, какъ бывшій Никонъ патриархъ ходилъ в Соловецкой монастырь по мощи святаго Филиппа митрополита. А в Степенной книге и в лѣтописныхъ про житие благовѣрныхъ княгини тако не обрѣтается, а его, Никифоровымъ, баснемъ вѣрити нѣчему» (Погод. 1608, л. 4–4 об.). В соборном определении упор делается на несоответствии Жития летописям и Степенной книге и при этом все сводится к «Никифоровым басням». Но что подразумевается под «Никифоровыми баснями»? Та информация, которую Никифор предоставил автору Жития Игнатию, или рассказ Никифора об обстоятельствах написания Жития? В середине XVII в. в Соловецком монастыре было два Игнатия, имевших очевидную склонность к литературному творчеству: дьякон Игнатий, автор «Книги о титле на Кресте Христовом» и челобитной царю Феодору Алексеевичу, и его старший товарищ уставщик Игнатий, автор челобитной царю Алексею Михайловичу [Панченко, Юхименко]. Однако ни тот ни другой церковному собору не могли нравиться: оба Игнатия были приверженцами старой веры и ее активными проповедниками. После собора пройдет 10 лет, и младший Игнатий, ставший одним из лидеров движения самосожженцев, погибнет вместе с более чем двумя с половиной тысячами своих последователей, пожалуй, в самой страшной гари в Палеостровском монастыре. Житие Анны Кашинской написал, скорее всего, старший Игнатий, Игнатий-уставщик. С каким из двух Игнатиев связывали Житие княгини на церковном соборе, сказать невозможно. Однако само упоминание на следствии дьяконом Никифором имени Игнатий должно было заставить перетряхнуть Житие до последнего слова, что и было сделано, несмотря на то что это дореформенный текст, никакой угрозы для церковной реформы не представлявший.

²⁷ Этого, кстати, не произошло с преподобным Евфросином Псковским, проповедовавшим в свое время сугубую аллилуйю (см., например, «Повесть об аллилуйе» [Охотникова, с. 10–103]). К началу никоновских реформ почитанию Евфросина было уже более ста лет, и даже если учение Евфросина противоречило официальной точке зрения, отменить эту традицию вряд ли было возможно. Тот же собор, который наложил запрет на почитание Анны Кашинской, по поводу Евфросина Псковского высказался так: «И сие смущение (...) не отъ Евфросина стало, но отъ писателя Евфросинова Жития диавольским навѣтомъ» [Семячко 1998, с. 149].

а легенды о благословляющей деснице сформировались в устном обиходе на начальном этапе сопротивления церковной реформе.

Литература

- Барсуков — *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1882. XII с., 616 стб.
- Голубинский — *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской церкви. 2-е изд., испр. и доп. М.: Университетская тип., 1903; То же [репринт. изд.]: М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1998. 597 с.
- Житие — Житие Анны Кашинской по Синодальной рукописи XVII в. (с предисловием Ан. Титова). [Б. м.], [1909].
- Кольцова 2008 — *Кольцова Т. М.* Евфимий (...) Архангелогородский: Иконография // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 17. С. 380–381.
- Кольцова 2009 — *Кольцова Т. М.* Искусство Холмогор XVI–XVIII веков. М.: Северный паломник, 2009. 648 с.
- Краткое историческое описание — Краткое историческое описание монастырей Архангельской епархии. Архангельск: Изд. Арханг. епарх. церк.-археол. комис., 1902. 592 с.
- Круг — Круг произведений, посвященных Анне Кашинской: Служба Анне Кашинской, Сказание об обретении и перенесении мощей Анны Кашинской, Агиографический цикл, посвященный Анне Кашинской / Подгот. текста и коммент. С. А. Семячко // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2013. Т. 17. С. 427–496, 643–657.
- Крушельницкая — *Крушельницкая Е. В.* Сказание о Евфимии Архангелогородском // Рукописные памятники: Публикации и исследования. СПб.: Изд-во РНБ, 1997. Вып. 4. С. 96–144.
- Лебедева — Библиотека Петра I: Описание рукописных книг / Авт.-сост. И. Н. Лебедева. СПб.: БАН, 2003. 432 с.
- Макарий — *Макарий (Мирлобов), еп.* Исторические сведения об Антониевом Сийском монастыре // ЧОИДР. М.: Университетская тип., 1878. Кн. 3. С. 1–122.
- Маркелов — *Маркелов Г. В.* Святые Древней Руси: Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX веков: Атлас изображений. 636 с.
- Охотникова — *Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. Т. 2. 772 с.
- Панченко — *Панченко А. А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 443 с.
- Панченко, Юхименко — *Панченко О. В., Юхименко Е. М.* Уставщик Игнатий, деятель раннего периода старообрядчества // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 21. С. 115–117.
- Паченков — *Паченков О. В.* «Обретение и перенесение честных мощей новоявленная великия княгини инокини Анны» как исторический источник // Опыты

- по источниковедению: Древнерусская книжность: Сборник статей в честь В. К. Зиборова. СПб.: Наука, 1997. С. 43–49.
- Протоколы — Протоколы заседаний Императорского Общества истории и древностей российской при Московском Университете за 1895-й год // ЧОИДР. М.: Университетская тип., 1896. Кн. 4. С. 1–46.
- Русский исторический портрет — Русский исторический портрет: Эпоха парсуны. М.: Художник и книга, 2004. 280 с.
- Рыжова — Рыжова Е. А. Евфимий (...) Архангелогородский // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 17. С. 378–380.
- Сводный иконописный подлинник — Сводный иконописный подлинник XVIII века по списку Г. Филимонова. М.: Университетская тип. (Катков и К°), 1874. 435 с.
- Семячко 1997 — Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. I. Сказание об обретении и перенесении мощей // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. Т. 50. С. 531–536.
- Семячко 1998 — Семячко С. А. Почитание Анны Кашинской и агиографические памятники, ей посвященные // Русская литература. 1998. № 3. С. 147–154.
- Семячко 1999 — Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. II. Агиографический цикл // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Т. 51. С. 221–231.
- Силкин — Силкин А. В. Покров на раку «Благодарная княгиня Анна Кашинская» из собрания ГИМ: Проблемы атрибуции // Русский исторический портрет: Эпоха парсуны. М.: ГИМ, 2006. С. 23–37. (Труды ГИМ; Вып. 155).
- Харитоновна — Харитоновна Я. Э. История архива Антониево-Сийского монастыря // Отечественные архивы. 2014. № 4. С. 12–16.
- Хождение — Хождение в Святую землю московского священника Иоанна Лукьянова, 1701–1703 / Изд. подгот Л. А. Ольшевская, А. А. Решетова, С. Н. Травников. М.: Наука, 2008. 668 с. (Лит. памятники).
- Юхименко 2012 — Юхименко Е. М., Горшкова В. В. «Иконы все самые пречудные, письма самого искусного»: Собрание Григория Лепса. М.: [б. и.], 2012. 472 с.
- Юхименко 2016 — Юхименко Е. М. Старообрядчество: История и культура. М.: Криница, 2016. 852 с.

References

- Barsukov, N. P. (1882). *Istochniki russkoi agiografii*. St. Petersburg, 616 p.
- Golubinskii, E. (1903). *Istoriya kanonizatsii svyatykh v Russkoi tserkvi*. Moscow: Universitetskaya tipografiya (reprint: Moscow: Krutitskoe patriarshee podvor'e; Obshchestvo lyubitelei tserkovnoi istorii, 1998). 597 p.
- Kharitonova, Ya. E. (2014). 'Istoriya arkhiva Antonievo-Siiskogo monastyrya', *Otechestvennye arkhivy*, 4, 12–16.
- Kol'tsova, T. M. (2008). 'Evfimii (...) Arkhangelogorodskii: Ikonografiya', in: *Pravoslavnyaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnyaya entsiklopediya". Vol. 17, 380–381.
- Kol'tsova, T. M. (2009). *Iskusstvo Kholmogor XVI–XVIII vekov*. Moscow: Severnyi palomnik, 648 p.
- Kratkoe istoricheskoe opisanie monastyrei Arkhangel'skoi eparkhii* (1902). Arkhangel'sk: Izdanie Arkhangel'skoi eparkhial'noi tserkovno-arkheologicheskoi komissii. 592 p.

- Krushel'nitskaya, E. V. (1997). 'Skazanie o Evfimii Arkhangelogorodskom', in: *Rukopisnye pamyatniki: Publikatsii i issledovaniya*, St. Petersburg: Izdatel'stvo Rossiiskoi natsional'noi biblioteki. Vol. 4, 96–144.
- Lebedeva, I. N. (2003). *Biblioteka Petra I: Opisanie rukopisnykh knig*. St. Petersburg: Biblioteka Akademii nauk. 432 p.
- Makarii (Mirolyubov), ep. (1878). 'Istoricheskie svedeniya ob Antonievom Siiskom monastyre', in: *Chteniya v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh*, Moscow: Universitetskaya tipografiya. Vol. 3, 1–122.
- Markelov, G. V. (1998). *Svyatye Drevnei Rusi: Materialy po ikonografii (prorisi, perevody, ikonopisnye podlinniki)*. Vol. 1: Svyatye Drevnei Rusi v prorisyakh i perevodakh s ikon XV–XIX vekov: Atlas izobrazhenii. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 636 p.
- Okhotnikova, V. I. (2007). *Pskovskaya agiografiya XIV–XVII vekov: Issledovaniya i teksty*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 2. 772 p.
- Ol'shevskaya, L. A., Reshetova, A. A., Travnikov, S. N., eds. (2008). *Khozhdenie v Svyatuyu zemlyu moskovskogo svyashchennika Ioanna Luk'yanova, 1701–1703*. Moscow: Nauka. 668 p.
- Pachenkov, O. V. (1997). 'Obretenie i perenesenie chestnykh moshchei novoyavlennoy velikiya knyagini inokini Anny kak istoricheskii istochnik', in: *Opyty po istochnikovedeniyu: Drevnerusskaya knizhnost': Sbornik statei v chest' V. K. Ziborova*. St. Petersburg: Nauka, 43–49.
- Panchenko, A. A. (2012). *Ivan i Yakov — neobychnye svyatye iz bolotistoi mestnosti: "Krest'yanskaya agiologiya" i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 443 p.
- Panchenko, O. V., Yukhimenko E. M. (2009). 'Ustavshchik Ignatii, deyatel' rannego perioda staroobryadchestva', in: *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaya entsiklopediya". Vol. 21, 115–117.
- 'Protokoly zasedanii Imperatorskogo Obshchestva istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom Universitete za 1895 god' (1896), in: *Chteniya v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh*. Moscow: Universitetskaya tipografiya. Vol. 4, 1–46.
- Russkii istoricheskii portret: Epokha parsuny* (2004). Moscow: Khudozhnik i kniga. 280 p.
- Ryzhova, E. A. (2008). 'Evfimii (...) Arkhangelogorodskii', in: *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaya entsiklopediya". Vol. 17, 378–380.
- Semiachko, S. A. (1997). 'Krug agiograficheskikh pamyatnikov, posvyashchennykh Anne Kashinskoi. I. Skazanie ob obretenii i perenesenii moshchei', in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 50, 531–536.
- Semiachko, S. A. (1999). 'Krug agiograficheskikh pamyatnikov, posvyashchennykh Anne Kashinskoi. II. Agiograficheskii tsikl', in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 51, 221–231.
- Semiachko, S. A., ed. (2013). 'Krug proizvedenii, posvyashchennykh Anne Kashinskoi: Sluzhba Anne Kashinskoi, Skazanie ob obretenii i perenesenii moshchei Anny Kashinskoi, Agiograficheskii tsikl, posvyashchennyi Anne Kashinskoi', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 17, 427–496, 643–657.
- Semiachko, S. A. (1998). 'Pochitanie Anny Kashinskoi i agiograficheskie pamyatniki, ei posvyashchennyye', *Russkaya literatura*, 3, 147–154.
- Silkin, A. V. (2006). 'Pokrov na raku "Blagovernaya knyaginya Anna Kashinskaya" iz sobraniya Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeya: Problemy atributsii', in: *Russkii*

«...Рука правая лежит на персеях согбенна, яко благословящая...»

istoricheskii portret: Epokha parsuny, Moscow: Gosudarstvennyi istoricheskii muzey, 23–37. (Trudy Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeya; Vol. 155).

Svodnyi ikonopisnyi podlinnik XVIII veka po spisku g. Filimonova (1874). Moscow: Universitetskaya tipografiya. 435 p.

Titov, A. ([1909]). *Zhitie Anny Kashinskoi po Sinodal'noi rukopisi XVII v.* [s. l.].

Yukhimenko, E. M. (2016). *Staroobryadchestvo: Istoriya i kul'tura*. Moscow: Krinitsa. 851 p.

Yukhimenko, E. M., Gorshkova, V. V. (2012). «*Ikony vse samye prechudnye, pis'ma samogo iskusnogo*»: *Sobranie Grigoriya Lepsa*. Moscow: [s. n.]. 472 p.

О. Алексей Лопатин

БОГОСЛОВСКИЕ КУРСЫ КАК ОДНО ИЗ НАПРАВЛЕНИЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО БРАТСТВА
ИМЕНИ ПРОТОПОПА АВВАКУМА
В ЛЕНИНГРАДЕ 1920-Х ГГ.

Резюме

В статье рассматривается деятельность старообрядческого Братства имени протопопа Аввакума, созданного в Ленинграде (Петрограде) старообрядцами Петроградско-Тверской епархии во главе с епископом Геронтием (Лакомкиным) в 20-е гг. XX в. По архивным материалам прослеживается программа деятельности братства и история его взаимоотношений с органами государственной власти от момента учреждения в 1922 г. до формального закрытия в 1930 г. с последовавшим затем в 1932 г. разгромом епархии силами ОГПУ.

Ключевые слова: старообрядчество, епископ Геронтий (Лакомкин), Громовское кладбище, Братство имени протопопа Аввакума

Fr. Alexey Lopatin

THEOLOGICAL COURSES AS AN ACTIVITY OF THE OLD
BELIEVER BROTHERHOOD NAMED AFTER ARCHPRIEST
AVVAKUM IN LENINGRAD IN THE 1920S

Abstract

The article examines activities of the Old Believer Brotherhood named after Archpriest Avvakum, which was organized in Leningrad (St. Petersburg / Petrograd) in the 1920s by the

Old Believers of the Petrograd–Tver' diocese under the rule of Bishop Geronty (Lakomkin). The research is based on archival materials, which show that one of the main tasks of the Brotherhood was the organization of theological courses. The article also reveals the history of the relationship between the Brotherhood and the government from 1922, when the Brotherhood was established, until 1930, when it was officially closed, after which in 1932 the diocese was destroyed by the OGPU (Unified State Political Administration).

Keywords: Old Belief, Bishop Geronty (Lakomkin), Gromovskoe cemetery, Brotherhood named after Archpriest Avvakum

DOI 10.31860/2712-7591-2020-4-70-84

Прежде чем говорить о деятельности старообрядческого Братства имени протопopa Аввакума, созданного в Ленинграде (Петрограде) по инициативе епископа Геронтия (Лакомкина), необходимо отметить, что само создание подобных братств имеет свою традицию.

В 1874 г. в Москве возникло Братство Честнаго Креста. Это был ответ на активизацию деятельности противостарообрядческих миссионеров, приступивших к изданию специального журнала «Братское слово». Само учреждение братства связано с попытками старообрядцев наладить книгоиздательскую деятельность, что было возможно либо за рубежом, либо подпольно в России. На короткое время братство прекратило деятельность и в конце 1886 г. благодаря усилиям А. Е. Егорова возобновило ее: удалось созвать общее собрание и вновь сформировать совет братства.

За 20 с лишним лет работы Братства (с 1874 по 1898 г.) было выпущено 75 различных сочинений. Благодаря его содействию в Румынском королевстве издавалась, а в России распространялась нелегальная газета «Слово правды» (редактор Ф. Е. Мельников). После 1905 г. братство было вновь зарегистрировано уже в соответствии с новыми требованиями для общественных организаций, выпускало церковный календарь.

Ленинградское братство советских лет продолжило эти традиции, связанные с определенным вызовом, который диктовало время. Если в дореволюционные годы это была противостарообрядческая деятельность, то в послереволюционные — атеистическая идеология.

У ленинградского братства было несколько целей: просветительская и воспитательная (организация бесед на религиозные темы, обсуждение докладов), учебная (богословско-пастырские курсы), наконец, издательская.

Издавать что-либо противоречащее официальной атеистической идеологии было, по понятным причинам, весьма сложно. Тем не менее и эта задача решалась. Преподаватель богословско-пастырских курсов, выступавший в братстве с докладами на богословские темы, ленинградский свя-

ценник Самуил Фомичев готовил машинописные брошюры (конспекты) на религиозно-философские темы: «Атеизм», «Материализм», «О душе», «Верят ли ученые в Бога», «Пантеизм» и др. (эти названия он перечислял на допросе в НКВД). Некоторые из них были изданы гектографическим способом. В тиражировании принимал участие протодиакон Анисим Цветков, сумевший впоследствии уехать за пределы России. Изучение издательской деятельности братства, поиск и переиздание старообрядческих сочинений первых советских лет — одна из задач будущего.

Братство имени протопопа Аввакума было создано в Петрограде в марте 1922 г., официально зарегистрировано в октябре 1923 г. Инициаторами стали бывшие ученики начальной школы при Чубыкинской богадельне: Г. Г. Лакомкин, Л. П. Кирпичев, А. П. Чунин¹, П. М. Харитонов, К. В. Космачев. С ноября 1923 по июнь 1926 г. было проведено около 200 собраний, заслушано порядка 250 докладов, организовано три вечера памяти протопопа Аввакума [Юхименко, с. 526].

В 1917 г. Освященный собор, проходивший на Рогожском кладбище в Москве, «обсудив по докладу епископа Амфилохия (Журавлева. — о. А. Л.) вопрос о прославлении старообрядческих мучеников епископа Павла Коломенского, протопопа Аввакума, диакона Федора, княгини Урусовой, боярыни Морозовой и других, пострадавших от никониан за древнее благочестие, постановил: старообрядческих мучеников прославлять, описать их жития и составить каждому из них в отдельности особые службы. До составления же отдельных служб совершать означенным святым службы по общей Минее — святым страдальцам»².

1 марта 1924 г. Братство имени протопопа Аввакума, подготовив канон священномученику, обратилось к епископу Геронтию (Лакомкину) с просьбой поставить перед будущим собором вопрос об утверждении этой службы. Обращение было подписано заместителем председателя братства Е. Николаевым и его секретарем А. Чуниным³.

Епископ Геронтий обратился с письмом к архиепископу Мелетию (Картушину) Московскому. В нем говорилось, что служба неоднократно была проверена «особыми лицами». Кроме того, в феврале совет Петроградско-Тверской епархии избрал комиссию «для просмотра означенной службы». «Члены комиссии в присутствии меня собрались и тщательно про-

¹ Впоследствии — епископ Александр Волжско-Донской и Кавказский [Боченков, с. 35–42].

² Постановления Освященного собора 1917 г. Базельская университетская библиотека, Коллекция Фрица Либя.

³ Архив Митрополии Московской и всея Руси Русской Православной старообрядческой Церкви (далее — Архив ММ и ВР РПСЦ), ф. 1, оп. 4, д. 532, л. 3.

смотрели оную службу и в чем нужно исправили, по исправлении комиссия считает вполне законным совершать по ней подобающие богослужения, ибо, принимая во внимание, что службы по общей Минее священномученику Аввакуму по его жизни и страданию мало подходят, а также и усиленную просьбу братства, горячо почитающего страдания прот. Аввакума. (...) Ввиду того, что у членов братства назначены празднества в день основания их братства 19 марта и в день памяти священномученика Аввакума, то в означенные дни им желательно совершить богослужения по этой специально составленной службе. Общее же соборное постановление неизвестно когда еще будет. А потому братство имени св. протопopa Аввакума и просит разрешить ему совершить богослужение по этой службе»⁴.

Канон священномученику Аввакуму, машинопись с правкой красными чернилами, был приложен к письму. Его текст выявлен В. В. Боченковым при разборе архива Митрополии Московской и всея Руси⁵. Однако этот памятник, созданный в первые годы советской власти, требует дальнейшего изучения.

В постановлениях Освященного собора 1925 г. нет упоминания о службе протопopa Аввакуму. Этот вопрос не выносился на повестку дня.

Одним из важнейших направлений деятельности братства было создание Богословских курсов. На их работе мы остановимся более подробно, используя недавно найденные материалы.

В ноябре 1924 г. Братство имени протопopa Аввакума выступило с ходатайством перед Освященным собором (он состоялся спустя более полугодя), чтобы тот вынес определение, где указывалось бы на обязательное обучение «всех верующих церковнославянскому языку и древнему пению, преподавание посредством чтений и беседований по религиозным вопросам знаний о Боге, христианской вере и быте старообрядчества и строгую наказуемость небрежного и неблагоговейного отношения к церковным богослужениям и таинствам»⁶. Лучшее средство для этого — организация братств, которые занимались бы духовно-просветительской работой в приходах. Братство ставило вопрос о «зрелом обсуждении» этого вопроса и принятии положительного решения по нему»⁷.

В 1925 г. собор одобрил создание богословско-пастырских курсов.

«Вследствие заявления председателя общины Рогожского кладбища П. П. Агафонова о том, что, по мнению московских граждан, несмотря на их горячее желание и сочувствие делу курсов открыть таковые в Москве

⁴ Архив ММ и ВР РПСЦ, ф. 1, оп. 3, д. 532, л. 1.

⁵ Первая страница воспроизведена в кн.: [Юхименко, с. 530].

⁶ Архив ММ и ВР РПСЦ, ф. 1, оп. 3, д. 209, л. 1.

⁷ Там же.

невозможно ввиду квартирного кризиса, — говорилось в протоколе собора от 3 июня, — предлагается открыть таковые в Ленинграде»⁸. Общее руководство было возложено на епископа Геронтия как епархиального архиерея. Содержание — за счет добровольных пожертвований.

Чтобы обсудить создание курсов, епископ Геронтий несколько раз собирал епархиальный совет. Затем, как говорил владыка в докладе Освященному собору в 1926 г., «после многих обращений представители местной (ленинградской. — *о. А. Л.*) гражданской власти разъяснили, что богословские курсы могут быть разрешены только группе частных лиц, для чего необходимо избрать особых ответственных лиц — учредителей, не менее 10 человек. Учредителями курсов были избраны следующие лица, каковые и изъявили на это свое согласие: П. М. Харитонов, И. А. Чернов, Л. П. Кирпичев, Г. Г. Лаконкин, И. Анкудинов, И. Чернов, Х. Марков, Ф. Пинаев, А. Литвинова, К. В. Космачев. Главным ответственным лицом был Павел Михайлович Харитонов. Были составлены заявление, положение о богословских старообрядческих курсах и другие необходимые бумаги, каковые и были приняты только 7 сентября нов[ого] ст[илия] 1925 г., а 28 сентября того же года было получено разрешение на открытие»⁹.

Таким образом, все документы были составлены и одобрены довольно быстро, в течение трех дней. Затем был избран совет курсов, куда вошли епископ Геронтий, священники Василий Космачев, Самуил Фомичев, протодиакон Харлампий Марков, начетчик А. А. Селезнев, А. П. Чунин и другие. Однако в ноябре 1925 г. Административным отделом Ленинградского губернского исполкома епископ Геронтий и Харлампий Марков были исключены из состава членов совета по непонятным причинам. Временно заведовать курсами было поручено Самуилу Фомичеву, обязанности казначея (вместо Маркова) были переданы А. Г. Устинову¹⁰.

Громовская старообрядческая община передала для курсов контору кладбища и отремонтированное помещение, предназначенное для призреваемых. Для занятий на курсах, о чем было объявлено еще до их официального разрешения, прибыли один епископ — Тихон (Сухов) Томский, пять священников, несколько юношей стихарных в возрасте от 18 до 27 лет, всего 35 человек, из них пятеро могли заниматься изредка и временно. Открытие курсов состоялось в воскресенье 12 (26) октября 1925 г. после литургии и молебна Всемиловитовому Спасу. Занятия проводились ежедневно, кроме

⁸ Архив ММ и ВР РПСЦ, ф. 1, оп. 3, д. 89, л. 36.

⁹ Там же, д. 262, л. 7.

¹⁰ Там же, л. 8.

воскресных и праздничных дней, с 10 утра и до 14 часов, затем с 19 до 22. По четвергам и субботам занятия шли только утром. Слушатели курсов участвовали в лекциях, чтении и докладах.

Вот что сообщает на Освященном соборе епископ Геронтий о распорядке дня: «Утром, в 7 час. утра, слушатели встают, умываются и совершают общие утренние молитвы, полуночицу и обычные молитвы. В 9 ч. утра завтрак и чай. С 10 ч. утра до 2 ч. дня занятия, в 3 ч. обед, от 4 до 6 часов подготовка уроков, с 7 до 10 ч. вечера занятия, в 11 ч. ужин и вечерние молитвы на сон. Перед пищею и после — молитвы исполнялись всеми слушателями вместе пением. По праздникам и воскресным дням слушатели все присутствовали за богослужением, принимая участие в чтении и пении и во всех службах и на клиросе, и в алтаре, по очереди исполняя соответствующие службы по их званию»¹¹.

Курсы содержались за счет отчислений от приходов всех епархий России. Другое дело, насколько четко это выполнялось. Довольно быстро курсы оказались в критическом положении, и в декабре 1925 г. епископ Геронтий, приехав в Москву, просил архиепископа Мелетия собрать совет при архиепископии, чтобы рассмотреть сложившуюся ситуацию и предложить меры для ее разрешения. В итоге по приходам Москвы была разослана просьба о сборе средств. Пожертвований вплоть до Освященного собора 1926 г., а он проходил в августе, получено было не много. В архиве Митрополии Московской и всея Руси РПСЦ сохранились воззвания с просьбой поддержать это святое дело¹².

В течение первых пяти учебных месяцев была прочитана 561 лекция, продолжительностью по одному часу. На курсах изучалось Священное Писание, патристика, история Церкви (общая, русская, старообрядческая), основное, нравственное, догматическое, сравнительное, пастырское богословие, христианская апологетика, церковный устав, одиночное и хоровое пение, церковное проповедничество и «научение истинам веры». «По окончании занятий была произведена проверка слушателям их знаний. Президиум и преподаватели нашли познания их удовлетворительными. Затем совершен был благодарственный молебен Господу Богу, и слушатели до осени были отпущены по своим местожительствам», — докладывал епископ Геронтий¹³. Время возобновления работы курсов решено было определить после собора.

¹¹ Там же, л. 10.

¹² Архив ММ и ВР РПСЦ, ф. 1, оп. 3, д. 973, л. 1–3 об.

¹³ Там же, д. 262, л. 12.

В апреле 1926 г. епископ Геронтий обратился в совет архиепископии с письмом, в котором предлагал поставить на повестку дня несколько вопросов, связанных с организацией курсов: имеющиеся помещения рассчитаны на 30 человек; предполагается, что их будет от пятидесяти до ста. Уже летом необходимо закупить дрова, лучше — целый вагон прямо с мест заготовок. Необходим ремонт печей, приобретение тетрадей, кроватей...¹⁴

12 (26) октября 1926 г. на курсах начался новый учебный год. На Освященном соборе в сентябре 1927 г. епископ Геронтий, отчитываясь, сообщил, что к 1 ноября 1926 г. зарегистрировались 47 слушателей. Ежедневно посещали лекции от 20 до 35 человек (из них два священника, два диакона, 2 иподиакона). Самого епископа и протодиакона Харлампия Маркова по ходатайству совета курсов перед губисполкомом было разрешено допустить к преподаванию. Комнаты для лекций были тесноватыми, хотя и позволяли заниматься; вместо предполагавшейся пристройки пришлось понести большие расходы по ремонту печей и провести другие хозяйственные работы. В 1926 г. для слушателей была приспособлена трапезная и кухня. Распорядок дня и занятий сохранился прежним, как и порядок финансирования — добровольные пожертвования. Однако в апреле 1927 г. по не зависящим от Громовской общины причинам курсы были закрыты. Тем не менее в течение всего периода обучения было прочитано 625 часовых лекций¹⁵. Как и в предыдущем году, была проведена итоговая проверка знаний.

К соборному докладу епископ Геронтий приложил подробные отчеты о поступивших пожертвованиях и отчеты некоторых преподавателей: протодиакона Харлампия Маркова о пении, начетчика А. А. Селезнева, преподававшего апологетику, патристику, канонику, сравнительное богословие и историю старообрядчества.

М. В. Шкаровский указывает другую дату закрытия курсов: 18 июня 1927 г. [Шкаровский, с. 324]. Так или иначе, но учебный год был завершен полностью. 22 июня 1927 г. Ленинградский губисполком сообщил, что отклоняет ходатайство общины о дальнейшей работе курсов. Их помещения были переданы губернскому отделу коммунального хозяйства и использованы под жилье. (Хотелось бы отметить один штрих: случайно или нет, но изъятие помещений у Громовской общины было осуществлено в удобный для властей момент: сразу после проведенного там старообрядцами ремонта.)

«ОГПУ пыталось сфабриковать судебное дело на руководителей курсов под предлогом того, что на них в нарушение советских законов учились

¹⁴ Там же, д. 723, л. 54.

¹⁵ Там же, д. 276, л. 5.

молодые люди, не достигшие 18-летнего возраста» [Шкаровский, с. 324]. В докладе Освященному собору епископ Геронтий сообщил, что один из слушателей, некто В. Пискунов, был принят ошибочно, поскольку неверно указал в своей анкете дату рождения. Когда это выяснилось, он тут же был отчислен. «Но несмотря на все это, совет курсов был предан суду, а курсы 17 февраля были закрыты», — сообщал епископ Геронтий¹⁶. Здесь, видимо, имеется в виду временное приостановление деятельности курсов, если окончательное закрытие произошло в апреле или июне.

По поводу Богословских курсов Освященный собор вынес по докладу епископа Геронтия следующее решение: выразить ему и священнику Самуилу Фомичеву глубокую благодарность за понесенные труды и поручить членам Совета при архиепископии, мирянам, возбудить соответствующее ходатайство об открытии курсов, отчет же и смету утвердить [Постановления, с. 13]. Но в итоге «председатель президиума курсов о. Самуил Фомичев и секретарь президиума Г. Г. Лакомкин были допрошены, привлечены к судебной ответственности и во 2-й половине 1927 г. приговорены к 3 месяцам принудительных работ. Члены Громовской общины (по поручению Освященного собора 1927 г. — о. А. Л.) попытались бороться, и летом 1928 г. 5 мирян (М. Ф. Колосов, Т. П. Мальцев, Л. П. Кирпичев, А. П. Чунин, Ф. И. Пинаев) подали ходатайство об открытии новых курсов, но 3 августа отдел административного надзора НКВД РСФСР сообщил в Ленинградский областной административный отдел и инициатору обращения Т. П. Мальцеву о том, что НКВД отклонил ходатайство о разрешении открыть в Ленинграде „Богословские курсы христиан-старообрядцев“. На вторичное обращение инициативной группы во ВЦИК ответа не последовало» [Шкаровский, с. 324].

На том же соборе прозвучало еще два доклада: от Томско-Алтайской и Амурской епархий. Они касались открытия таких же курсов в епархиях. Собор признал это полезным и благословил епархиальные советы открывать курсы с разрешения гражданской власти, избрав несколько человек для ходатайства об этом начинании в Москве, если это будет необходимо [Постановления, с. 14]. Таким образом, хотя курсы в Ленинграде были закрыты и ходатайство об открытии не увенчалось успехом, идея их создания, как и сама идея создания братств, была подхвачена в епархиях.

Несмотря на закрытие курсов, Братство имени пророка Аввакума продолжало действовать и, как можно судить по отрывочным данным, епископ Геронтий продолжал оказывать помощь в создании подобных братств в других епархиях.

¹⁶ Там же, л. 1–2.

В начале января 1930 г. братство подало государственным властям заявление о самороспуске. Многие из его членов оставались в Ленинграде и, разумеется, продолжали общаться между собой. 8 и 9 апреля 1932 г. с участием епископа Геронтия в Ленинграде состоялось совещание, его участники, в том числе члены братства, обсуждали, что следует предпринять в случае закрытия старообрядческих храмов в Ленинграде. В ночь с 13 на 14 апреля, после Марьиного стояния, было арестовано все белокриницкое духовенство и многие члены братства, всего около 160 человек. ОГПУ начало следствие по делу уже не существовавшего Братства имени протопопа Аввакума и еще одному — делу о Всероссийском союзе старообрядческих братств. Епископ Геронтий и ряд других участников братства были осуждены на длительные сроки заключения. Для установления всех обстоятельств дела и дальнейшей судьбы членов братства было бы крайне важно изучить весь комплекс следственных документов ОГПУ.

Аналогичные массовые аресты прошли и в других местах, где действовали братства, созданные по типу ленинградского: в Новочеркасске, где аресту подвергся родной брат епископа Геронтия владыка Геннадий, Сычевке, Калуге.

Приложение

Обращение епископа Геронтия (Лакомкина) о поддержке Богословских курсов (1926 г.)

В общины и приходы святой Древлеправославной старообрядческой Церкви
Января 17, 1926 г.

Слово Христово да вселяется в вас богато во всякой премудрости учаще и вразумляюще себе самех (Кол. 3:10).

Внемли чтению... учению... в сих поучайся, всех поучай (1 Тим. 4: 13).

Размышляй о повелениях Господних и всегда поучайся в заповедех Его (Сир. 6: 37).

Чтобы получить лучшее счастье и вечную жизнь в небесных чертогах, нужно научиться слову Божию, правой вере и исполнению заповедей Божиих и добродетельной христианской жизни (Евр. 11: 6; Ин. 3: 36; Мф. 19: 16–21; Ин. 15 и 21; Иак. 2: 1–20).

Каждый христианин должен знать и исполнять не только законы христианства и Священное Писание, но и уметь давать ответы о своем веровании,

как говорит св. ап. Петр: «Будьте всегда готовы всякому требующему у вас отчета в вашем уповании дать ответ кротостию и благоговением» (1 Пет. 3: 15). А чтобы давать ответы, нужно знание. Вопросов же в переживаемое время очень и очень много. Поэтому нужно весьма много и познаний. Где же получить эти познания и как научиться? Освященный Собор 2–3 июня 1925 года по всестороннем обсуждении этих вопросов признал насущной необходимостью открытие Богословских курсов, где бы могли и духовные лица, и миряне получить необходимые познания по вопросам веры, и Св. Писания, и христианской жизни.

Для пастырей же и архипастырей требуется еще больше познания и усовершенствования в жизни. Пастырь должен быть светом мира (Мф. 5: 14), должен быть образцом в слове и жизни, в любви и духе, в вере и чистоте (1 Тим. 4: 12). А 58 правило свв. апостол и 19 правило 6 Вселенского Собора обязуют епископов и иереев, чтобы они ежедневно, а особенно в воскресные дни, усердно учили людей Божественным повелениям и догматам благочестия и т. п. А если же они по лености не будут учить, то подлежат церковному наказанию включительно до извержения. Седьмой же Вселенский Собор обязует, чтобы христиане, а особенно пастыри, изучали Псалтырь и Новый Завет, и если кто не умеет разъяснить Псалтыри, таковых правило и хиротонисать не велит (2 правило 7 Всел. Соб. полн[ых] перев[одов]). Ибо незнание Писаний — великая стремнина и великая пропасть. «От незнания Писаний, — говорит св. Иоанн Златоуст, — произошли бесчисленные бедствия: отсюда произросла великая зараза ересей... нерадивые жития... и т. п.» (И. Златоуст. Т. 9, стр. 484; «Просветитель» Иосифа Волок[оламского], слово 8). И сам Бог через пророка Осию сказал: «Истреблен будет народ мой за недостаток ведения; так как ты извергл ведение, то Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною; и как ты забыл закон Бога твоего, то и Я забуду детей твоих» (Осия, 4: 6). Указанные изречения ясно свидетельствуют о необходимости познания Священного Писания и законов веры, а за непослушание могут быть весьма печальные последствия. Мы знаем, что прежде христиане к этому относились весьма внимательно; а теперь, в настоящее время, мы видим, что старообрядческая семья изменилась в худшую сторону до неузнаваемости. В познании слова Божия и христианских законов — полная безграмотность. Немало стало людей, [которые] даже не умеют читать по церковно-славянски; большинство не понимают этого языка. Совершенно забывают святые древние обычаи и порядки благочестивой жизни, люди увлекаются во всякие грехи душевные и телесные, забывают Бога и Его заповеди. Для многих стали непонятны цель и смысл христианской жизни. Посмотрите, как много погибает людей, увлекаясь в безверие и развратную

жизнь. Погибают родители, отцы и матери, погибают братья и сестры, дети и наша молодежь, погибают даже пастыри и архипастыри. Ужели не жаль их? Ужели у всех пропала или погасла любовь к ближним? Чье не содрогнется сердце или какая не вострепещет душа, видя все это? О, увь, горе наше! Даже и описать невозможно всего, что творится в наши дни. Что же делать и как спасти этих жалких людей? Первым делом нужно отбросить от себя все плохое и греховное и нужно дружно спасать друг друга, научая и наставляя словом и делом на всякую истину. Пока есть время, надо спешить, делая благое, паче же присным в вере (Гал. 6: 10). Каждый христианин и христианка должны сознать, что в настоящее время особенно нужны всесторонние познания для каждого человека в области Священного Писания, христианских законов, веры и жизни. Нужно усердно учиться Слову Божию и всему святому, а также и других учить. Вот для этого-то и открыты богословские старообрядческие курсы. Значение и необходимость курсов должны быть понятны для каждого христианина, который должен сознавать и трудность этого святого дела. И вот эта весьма трудная задача Освященным Собором 1925 г. возложена на мое смирение и на вверенный мне епархиальный совет. С Божией помощью подобающее разрешение от гражданской власти на открытие Богословских курсов прошлой осенью было получено. Сообщения всем епископам и во все епархии и заявившим лицам о желании быть на курсах были заблаговременно разосланы. И с 13/26 октября Богословские курсы были открыты. Слава Богу, занятия продолжаются и до сего времени. Программа разрешена, и позволено изучать следующие предметы:

1. Священное Писание Ветхого и Нового Завета (Библию).
2. Патристика — жизнь и учение Святых Отцов.
3. История христианской Церкви: общая, русская и старообрядческая.
4. Богословие: основное, догматическое, нравственное, сравнительное и пастырское (здесь входят все христианские науки о вере и жизни).
5. Христианская апологетика и история религий.
6. Литургика — изъяснение богослужений, таинств и треб, чин и устав.
7. Каноника — правила и порядки личной, семейной и церковной жизни в недрах старообрядческой Церкви.
8. Церковное пение.
9. Церковное проповедничество и научение истинам веры.
10. Разрешена организация разных групп для изучения особых вопросов. Можно иметь кружки (группы): библейский, апологетический, начетнический, проповеднический, церковного пения и т. п.

Желающих обучаться означенным наукам прибыло из разных епархий всего только 21 человек, из них 1 епископ, 5 священников и 15 чел. стихар-

ных, юношей от 18 до 27 лет. И кроме того, изъявили желание быть слушателями в свободное от своих дел время из христиан г. Ленинграда до 10 человек, которые курсам никаких расходов или вреда не приносят, ибо они приходят только послушать, когда бывают занятия, и по окончании занятий уходят по своим домам. Вот при таких обстоятельствах и составе указанных слушателей и происходят с Божией помощью занятия на Богословских курсах, ежедневно занимаясь от 5 до 7 часов, и кроме этого, масса и других дел по переписке лекций и конспектов и приготовлению уроков.

Несмотря на такие столь полезные и святые начинания и благие цели и стремления, начатые с благословения Освященного Собора, нашлись люди — вместо того чтобы оказать материальную или нравственную помощь и христианское сочувствие, они постарались среди себя и других пустить в ход разнообразные смущения и несправедливые сведения, чем немало произвели смущения среди христиан. Во уяснение истины и могущих быть несправедливых мнений считаю долгом сделать краткое разъяснение на следующие недоразумения. Спрашивают:

1. Почему на курсах мало священников, а в большинстве молодежь, и кто она? Мы на курсы приглашали в первую очередь всех священнослужителей, а вместе с ними и мирян. Если же священнослужители не прибыли, то об этом должны знать преосвященные и те духовные лица, которые могли бы быть. Из переписки нам известно, что многие священники не могли прибыть на курсы за неимением средств или времени, за неимением заместителей на их приходы на время отъезда. Прибывшие слушатели из молодежи все имеют одобрение от приходов и духовных лиц. Большинство стихарные, два кандидата во священнослужители по 27 лет и один иподиакон, люди высокой нравственности, трезвые и религиозные. Если они имеют только низшее образование и малоразвитость, то это не лишает их права быть слушателями курсов. Усердие и учение у них есть, и способности. При старании могут быть приобретены и познания, и усовершенствования в жизни, а это все даст пользу и им, и всей нашей св. Христовой Церкви. Мы полагали, что на курсы придут большинство духовных лиц, и более подготовленных, чтобы они на местах скорее могли быть подобающими наставниками и защитниками Христовой Церкви, но таковых не прибыло. Это произошло не по нашей вине.

2. Спрашивают: почему допущены лица женского пола? Положение о богословских курсах разрешено гражданской властью для обоого пола. После полученного разрешения на собрании Совета архиепископии при участии 8 епископов в октябре 1925 года мною было доложено об этом и поставлен вопрос, можно ли и следует ли допускать для слушания на Богословских курсах желающих лиц женского пола. Протеста против не было.

Некоторые же из членов особенно настаивали на необходимости допущения лиц женского пола, так как лицам женского пола теперь не меньше мужчин приходится защищать христианство, а в особенности при воспитании детей. Согласно выраженных таких мнений и были допущены лица женского пола на курсы. Их всего записалось 4 человека, лица весьма высокой нравственности и религиозности и горячо преданные Христовой Церкви. На лекции они являлись в класс только ко времени занятий и по окончании уходили во свои дома. Здесь, в Ленинграде, никаких соблазнов и подозрений ни от кого и никому за все время не было. Нас крайне удивляет то, что когда доложено было об этом где нужно, протеста не было. После же, заочно, нашлись люди сомневающиеся и зазревающие, пустили в ход все, чем бы только возможно повредить этому св. делу, начатому с благословения Освященного Собора. Но так делать грешно и бесполезно.

Освященный Собор и Совет при архиепископии, в ведении которых находятся курсы, всегда вправе сделать им соответствующие и нужные указания, к проведению которых мое смирение примет все возможные меры.

3. Говорят, что Богословские курсы не породили бы нам безбожников и безнравственных людей, как было в семинариях никонианской церкви или других подобных учебных заведениях.

Причины появления в людях безбожия и безнравственности очень различны, и их много. Не входя в подробности объяснения этого сложного вопроса, я позволю напомнить только следующее. У Спасителя нашего Иисуса Христа было много учеников. Все они были под Его мудрым надзором и примерной Его жизни, очастливлены были слушать драгоценное Его учение из уст Его. Но, несмотря на это, из числа двенадцати был Июда-предатель, из числа семидесяти были отступники и еретики, а сколько было отступников и неверующих из слушателей народа. Находились такие люди, которые отступали от Христа и не верили в Него, даже и распяли Его. Ужели кто осмелится за Июду и многих других отступников и не верующих во Христа людей винить Спасителя нашего Иисуса Христа? Конечно, нет! А поэтому нельзя так мыслить, что там, где были отступники и предатели, там и учиться и учить нельзя. В этих вопросах нужно разбираться очень осмотрительно. На Богословских наших курсах науки все истинно христианские и весьма необходимые. Учителя и преподаватели право верующие. Задача преподавателей — вложить в сердца людей и ум то, что предано нам Христом и Его Церковью, избегая всяких еретических мудрований и всего не свойственного христианам. К наилучшему нравственному воспитанию мы предпринимаем меры и всё, что зависит от нас по силам нашим, и впредь готовы трудиться на благо Христовой нашей Церкви и спасения людей. Нужно твердо знать,

что не наука портит людей и не священные саны или другие разные звания, а худые нравы людей. Вот, например, бывший епископ Михаил Захарьичев или священники Тимофей Изотов и Уфимцев не проходили никаких курсов или институтов, но сделались безбожниками и отреклись от сана. Бывшие наши предки епископы Иустин, Сергей и другие тоже были из неученых, а отступили в ересь и сколько причинили зла нашей Церкви. Бывший патриарх Никон тоже не проходил наук, но сумел произвести великий раскол и ввести много ересей. Конечно, были отступники и предатели и из ученых, как, например, Арий, Несторий и т. п. Много можно указать отступников ученых и неученых и из мирян; им же несть числа. Из всего этого мы видим, что здесь не наука виновата и не звание их, а сами люди. Мы знаем, что апостол Павел был очень ученый человек, но он из Савла, из гонителя и еврея, сделался Павлом, последователем Христа. Мы знаем Иустина Философа, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, блаженного Августина, Иеронима и многих других. Все они были очень ученые люди, они проходили науки не только как наши курсы, но учились в высших, даже языческих, школах. И несмотря на это, они не сделались безбожниками, а все были знаменитые проповедники, пастыри и угодники Божии. Из указанного ясно, что открытые богословские курсы для нас необходимы.

Если же у кого есть какие-то недоразумения по отношению Богословских курсов, то, не стесняясь, благоволите их заявить в Совет курсов или в Совет при архиепископии или на Освященный Собор. Или, быть может, у кого имеются богатые таланты, опытность в знаниях, педагогические способности или еще какие мудрые и полезные указания, также, не стесняясь, благоволите заявить Совету богословских курсов. Не следует скрывать таланты. Нужно всеми общими силами стараться о благоустройстве нашей св. Христовой Церкви и спасении людей. Совет курсов и преподаватели за всякие полезные наставления и указания будут очень благодарны. Но не следует смущать христиан и делать чего-либо на подрыв добрых дел.

Нужно учиться всему полезному и святому, нужно и учить. Нужно совершенствоваться и достигать наилучшего счастья. Наше же счастье — на небе, в небесных чертогах. Мы к этому и стремимся, призывая людей к чтению и учению Слова Христова и Его заповедей, а также и к осуществлению их. А поэтому и взываем, и просим всех: аще кто жаждет слова Божия и христианских наук, да грядет на открытие Богословских курсов, просим всех, и священнослужителей, и мирян. Просим и на местах, в общинах и приходах призывать к этому святому делу. Призывайте везде, и на путях и халугах¹⁷,

¹⁷ Халуга — улица (устар.).

лучших людей, чтобы заняты были все места этого учебного учреждения. Нужно на местах всеусердно собирать и средства на это св. дело. Средства очень нужны. За нерадение к учению не сбылись бы над нами вышеуказанные показания, как говорится у пророка Осии (4: 6) или у св. Иоанна Златоуста.

На будущий год будет два отделения, две группы слушателей курсов. Желаящие поступить на курсы должны заблаговременно заявить о себе, чтобы к осени, к октябрю, [мы] могли еще приготовить потребные помещения, так как разрешение имеется к принятию на курсы всего 150 человек.

Дондеже время имамы, да делаем благое. Итак, дорогие христиане, отбросьте все смущения и недоразумения, постарайтесь, чтобы слово Христово в нас было обильно. Будем внимательны к христианским наукам, постараемся это святое дело осуществить для пользы и спасения себе, людям и во славу Божию. Будем послушны Освященному Собору, к голосу нашей святой Христовой Церкви, чтобы не быть нам наказанными в этой и будущей жизни.

И да будут милости великого Бога со всеми вами, аминь.

Смиранный Геронтий, епископ Ленинградский и Тверской.

Архив ММ и ВР РПСЦ, ф. 1, оп. 4, д. 720, л. 47–50 об.

Текст — машинопись, подпись — автограф.

Литература

- Боченков — *Боченков В. В.* Старообрядчество советской эпохи: Епископы Русской Православной старообрядческой Церкви, советский период (1918–1991 гг.). М.: Вече, 2019. 320 с.
- Постановления — Постановления собора святой Древлеправославной Церкви Христовой в Москве, с 5 по 14 сентября н. ст. 1927 г. М., 1927.
- Шкаровский — *Шкаровский М. В.* Из истории старообрядческой общины Громовского кладбища Санкт-Петербурга // Вестник церковной истории. 2012. № 1/2. С. 313–350.
- Юхименко — *Юхименко Е. М.* Старообрядчество: История и культура. М.: Криница, 2016. 852 с.

References

- Bochenkov V. V. (2019). *Staroobryadchestvo sovetskoi epokhi. Episkopy Russkoi Pravoslavnoi staroobryadcheskoi Tserkvi, sovetskii period (1918 — 1991 gg.)*, Moscow, 320 p.
- Postanovleniya sobora svyatoi Drevlepravoslavnoi Tserkvi Khristovoi v Moskve, s 5 po 14 sentyabrya n/st. 1927 g. M., 1927.
- Shkarovskii M. V. (2012). 'Iz istorii staroobryadcheskoi obshchiny Gromovskogo kladbishcha Sankt-Peterburga', *Vestnik tserkovnoi istorii*, 1/2, 313-350.
- Yukhimenko E. M. (2006). *Staroobryadchestvo: Istoriya i kul'tura*. Moscow, 852 p.

Ж. Нива

«КЕРЖЕНСКИЙ ДУХ» В ИНСТИТУТЕ МАРКСА И ЭНГЕЛЬСА

Резюме

Эта работа представляет собой доклад, который должен был прозвучать на научно-культурном форуме «Аввакумовские чтения» (28–30 сентября 2020 г., ИРЛИ РАН). Он посвящен выдающемуся французскому слависту Пьеру Паскалю. Основная задача автора доклада — показать тот путь, которым П. Паскаль пришел к осознанию необходимости заняться Житием протопопы Аввакума и ранней историей раскола, и продемонстрировать своеобразие исследовательского подхода ученого. В докладе затронута также проблема поисков художественного языка при переводе Жития Аввакума на французский.

Ключевые слова: Пьер Паскаль, история науки, Житие протопопы Аввакума, старообрядчество

Georges Nivat

THE “SPIRIT OF KERZHENETS” AT THE MARX–ENGELS INSTITUTE

Abstract

This work was meant to be presented as a paper at the scholarly and cultural forum “Avvakumovskie Chteniia” at the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences (September 28–30, 2020). The study is dedicated to the outstanding French Slavic scholar Pierre Pascal. The main objective of the article is to show how P. Pascal realized the need to study the Live of Archpriest Awvakum and the early history of the Old Believer

© Ж. Нива, 2020

Schism. The article also demonstrates the peculiarity of Pascal's research approach and examines the problem of finding the correct artistic language for the French translation of the Life of Avvakum.

Keywords: Pierre Pascal, history of scholarship, Life of Archpriest Avvakum, Old Belief

DOI 10.31860/2712-7591-2020-4-85-92

Редко бывает в истории такое сочетание обстоятельств, когда давнее прошлое и жгучее настоящее переплетаются в одной личности, и пламя восстаний перекидывается через столетия. Русская революция искала свои корни. Эти корни она совершенно естественно обрела во Французской революции. А Французская революция сама искала свои корни и обнаружила их в античных восстаниях. Цепь шла от Спартака, вождя восстания рабов в древнеримской республике в 73 г. до н. э., до Марата и Робеспьера, а от них — до Милокова и Керенского.

Но эта «родословная» революции не удовлетворяла многих, когда власть перешла к Ленину и Троцкому. Воспитанные идеями Маркса и Энгельса, они могли принять наследство далекого гладиатора Спартака, но не французской буржуазии. Среди них была малая группа французских коммунистов — очень разных по социальному и идеологическому происхождению, некоторые были простыми рабочими, другие — выходцами из интеллигентной буржуазии, некоторые — социалистами, некоторые — пацифистами, а один из них совсем не соответствовал общим критериям.

Пьер Паскаль был блестящим выпускником Эколь Нормаль Сюперьёр, первым в конкурсе при поступлении и при выпуске с рю д'Ульм. В 1904 г. он начал изучать русский язык, преподаваемый в его лицее как результат заключения Франко-русского союза. Паскаль был верующим католиком и глубоко верил в скорый возврат унии латинской и греческой Церквей. Существовала в Париже крохотная группа «неославянофилов» благодаря дружбе между аббатом Грасьё и сыном Хомякова. Паскаль принадлежал к ней. Он участвовал в войне, был ранен на Востоке, при Дарданеллах, — и вдруг судьба его резко изменила курс. Его выбирают для будущей постоянной военной миссии в России, и на Пасху 1916 г. он отправляется в Петроград через Шотландию и Архангельск. 11 мая он на поезде прибывает в столицу.

Из поэтов он особенно любил Есенина и Блока. Поэма Александра Блока «Двенадцать» его потрясла. «Впереди Иисус Христос» соответствовало новым его большевистским убеждениям. То есть он не был марксистом, но верил, что в России рождается подлинное христианство, христианство пер-

вых апостолов, описанное в «Деяниях Апостолов», как он мне часто объяснял и детально рассказал в одной длинной радиопередаче, которую мы записали у меня в Сен-Жермене-эн-Лэ в 1967 г. Он сначала слушал «шум» Февральской революции, потом был отправлен на застывший фронт как пропагандист Французской военной миссии, чтобы армия перестала брататься с врагом. Но не он убедил русских солдат и моряков, а пропагандисты этих братаний его убедили. То есть он стал изменником для французской армии (судебное дело против него прекращено лишь в 1933 г.). Паскаль скоро стал большевиком, но большевиком, как их видели Пильняк в «Голом годе», Есенин и Клюев в своих поэмах.

Есть в Ленине керженский дух,
Игуменский окрик в декретах,
Как будто истоки разрух
Он ищет в «Поморских ответах».
(Николай Клюев)

Паскаль еще до смерти Ленина внутренне порвал с режимом (что не мешало в это время готовить к изданию французскую антологию текстов Ленина). Однако он любил и будет всю жизнь любить Россию горячей и мистической любовью. НЭП для него означал конец «протоапостольского» коммунизма. После смерти Ленина, и особенно после ареста его друга Николая Лазаревича, он пережил острый кризис. Своему другу Борису Суварину (его фамилия Лифшиц, псевдоним взят из романа Золя «Жерминаль») Паскаль послал «завещание Ленина», переписанное мельчайшим почерком на почтовой открытке под маркой. В 1924 г. «христианский анархист» Пьер Паскаль был исключен из аппарата Коминтерна, где он работал, перестал являться на партсобрания, а стал тихим сотрудником Института Маркса и Энгельса, где ему поручили разбирать архив Гракха Бабёфа, купленный в Париже Луначарским.

И вдруг 30 ноября 1928 г., поработав часа три-четыре над архивом Бабёфа в Музее Кропоткина, он, как всегда, спустился в подвал института, где были свалены сотни арестованных книг. Среди кип книг он открыл брошюру с упоминанием Жития протопopa Аввакума. Русофил Паскаль почувствовал, что напал на неизвестный ему (и всей французской славистике) шедевр. Он покупает только что появившийся 39-й том «Русской исторической библиотеки» — это первый выпуск новой серии «Памятники истории старобрядчества»¹. Он содержит Житие протопopa Аввакума. Этот день изме-

¹ Том был уже готов в 1916 г., а вышел через 13 лет.

нил курс жизни Паскаля. Он читает Житие взахлеб, он в восторге: вместо марксистского жаргона — живой и колоритный язык допетровской России, вместо диалектического материализма — отважная душа, до смерти не покоренная, «чей дом — вера в Сверхъестественное».

Сразу же возникает проект переводить Житие на французский язык. Но надо расшифровать массу имен, географических и литургических деталей. Паскаль читает издание Барского, брошюру Мякотина, диссертацию Бороздина, «Историю раскола» П. С. Смирнова. Мало-помалу он знакомится со всей литературой вопроса. В 1989 г. я написал письмо директору Центрального государственного архива древних актов с просьбой, если это возможно, сообщить мне, остались ли следы занятий Паскаля в ЦГАДА СССР. Я не очень ждал ответа, но в мае того же года получил следующий ответ: *«Многоуважаемый профессор Нива. В ответ на Вашу просьбу сообщаем, что в архиве имеется дело о занятиях в читальном зале Паскаля Петра Карловича. Судя по листам выдачи дел, П. К. Паскаль посещал архив в апреле 1930 — апреле 1931 г. Им просматривались, главным образом, материалы Сибирского и Разрядного приказов, а также писцовые и переписные книги Поволжья XVII в. В деле имеется анкета, заполненная П. К. Паскалем 29 октября 1930 г. В ней указаны место службы исследователя (научный сотрудник Института Маркса и Энгельса), тема занятий (Экономико-социальное положение Верхнего Поволжья в XVII в.), место жительства (г. Москва, Леонтьевский переулок, дом 16, квартира 25). Других существенных сведений в деле не содержится. Михаил Петрович Лукичев, директор ЦГАДА СССР».*

Пьера Паскаля уже не было — он умер 1 июля 1983 г. Иначе я бы, конечно, побежал в Нёйи, где он жил на улице Женерал-Кордонье, в загруженной кипами книг квартире, — я там бывал сотни раз. Он бы улыбнулся и сказал: «Но зачем? Кому это нужно?» Так он отреагировал, когда я купил на набережной Сены у букиниста его «Антологию Ленина» на французском языке...

Первый раз Пьер Паскаль побывал в Заволжье летом 1926 г. — в деревне Блохино у бывшего сельского учителя, тестя товарища по московской французской большевистской группе. Там он был в староверских местах, описанных Мельниковым-Печерским в романе «В лесах». Кто прочитает его «Дневник» за 1926–1929 гг., его текст о Блохине в «Крестьянской культуре в России» (Лозанна, 1969), поймет, насколько там, в Блохине, Паскаль был счастлив. Он снимал избенку, ходил пешком по 35 километров в день,

внимательно слушал язык, диалектизмы, записывал лексику как бытовую (обозначающую утварь, продукты всех сортов), так и общественную (там еще существовал *мир*, но в Блохине его называли *обществом*). Он в живом виде знакомился со старой верой, жил в соседстве с родиной Аввакума: это село Велдеманово, где он родился, село Лопатичи, где он служил попом, Макарьев, где он учился вместе в будущем Иларионом Рязанским.

Так что можно сказать, что все нити жизни Пьера Паскаля скрещивались в Блохине. И провал Революции — каждую осень он боялся вернуться в Москву и узнать, кого арестовали, кого расстреляли. И высокий образ протоппа — здесь он родился, рос, запасался тем подвижническим бесстрашием, что будет вести его до самой гибели. И та крестьянская Россия, которую он так любил (и обожал Есенина), которая еще жила в 1929 г. (!) в Блохине по принципам *мира*, то есть братской взаимопомощи, как и первые христиане.

Дальше — хуже. Дело Русакова, арест его тестя. Страх и глубокое разочарование. Революция пожирает своих детей, как Сатурн в картине Гойи. В марте 1933-го ему разрешено вернуться во Францию. На вокзале его провожает всего один русский приятель — остальные все боятся. Это Борис Пильняк, автор «Голого года», как и он, страстно влюбленный в старую Русь Жития, как и он, горько оплакивающий ее гибель². Возврат сложный — он остался в России против приказа генерала Лаверня, но военный суд прекратил его дело.

Помогает выжить книга «Протопп Аввакум и начало раскола», помогает и перевод Жития. Перевод будет опубликован в 1960 г. издательством «Галлимар». Свой труд Паскаль посвящает отцу. Их отношения были сложными, но никогда не прерывались. С отцом Пьер виделся один раз за 17 лет — это было в Рапалло, когда он сопровождал Чичерина на переговоры с бывшими союзниками. Этот жест как бы запечатлевает примирение отца с сыном — возвращение блудного сына.

Я не собираюсь резюмировать ни докторскую работу Паскаля, ни предисловие к переводу. Оба текста написаны живым и колоритным языком, хотя они насыщены до сих пор не устаревшими сведениями. Подчеркну лишь следующее: Паскаль обращает внимание на «модель» Аввакума. Это не русские жития святых, они следуют довольно мертвым канонам, и он не святой — он борец. Модель его — это Дорофей, палестинский авва VI века, знаменитый своими «Поучениями». Паскаль их давно знает и пишет о них:

² Арестован в 1937-м, расстрелян в 1938 г.

«Они доставляли духовную радость нашим предкам, их переводили с греческого на латынь четыре раза с 1597 по 1646 г., на французский — пять раз с 1597 по 1686-й, последний раз это был труд аббата де Рансе, основателя ордена цистерцианцев строгого соблюдения (траппистов). На старославянский — в Киеве в 1626-м и в Москве трижды в 1652 г.». Паскаль радуется этому *общему* живому и свежему источнику набожности в латинской и русской традициях. Об этом он и мечтал с юных лет. Первоапостольские начала коммунизма были для него очевидны. И он с восторгом доказывает, что Аввакум — настоящий современник любимого им аббата де Рансе, что оба утоляют свою жажду у одного и того же источника — аввы Дорофея. «Бог не заботится о красноречии, он хочет милосердия». Апостол Павел объединяет Дорофея, де Рансе и Аввакума.

Паскаль любит и прекрасно анализирует стиль Аввакума. Церковнославянский — для библейских цитат, для краткого описания детства, но скоро эта «маска» разрывается, и врывается живой, красочный русский язык, грубый, густой и сжатый. Это язык его родной деревни, язык Заволжья, язык казаков Пашкова, которые несли надзор над ним в Даурии, язык стрельцов и, наконец, язык простого народа, который ходил к нему на исповедь. Возвышенный церковнославянский и это грубое, густое русское говорение сливаются в один стремительный и бурный поток языка протопопа.

Но как передать этот колоритный, ученый и грубый поток на французском языке? На прекрасном и риторическом языке Боссюэ? Ни в коем случае! На великолепном и нежном языке Фенелона? Еще хуже! Паскаль знает, что Мусоргский один из первых обратил внимание на Аввакума, когда он готовил либретто к опере «Хованщина». Знал, что Лесков вдохновлялся языком Аввакума, что Достоевский был способен «настраиваться на лад Аввакума». Паскаль, вернувшись во Францию, дружит с Ремизовым, тот ему рассказывает, как в 1926 г., пока сам Паскаль был в стране большевиков, он в течение трех часов читал вслух всё Житие на юбилее Шестова (60-летию). И Ремизов назначил Паскаля Великим Протопопом в своей «Обезьяньей Великой и Вольной Палате». Паскаль так определяет свою цель как переводчик: «Я хотел, чтобы современный французский читатель испытывал по отношению к моему переводу приблизительно те же чувства, что мог испытывать русский читатель XVII века по отношению к оригиналу». То есть удивлялся, как и тот читатель, поразительной смелости автора. Он давно любит и прекрасно знает язык Франциска Сальского, заимствует у него некоторые архаизмы, которые Франциск применял назло своим современникам, как Аввакум — назло Никону.

Описать, как Житие с одного языка переведено на другой, конечно, задача сверхъестественная, и я должен здесь сдаться. Скажу лишь, что Паскаль знал прекрасно всю янсенистскую литературу, и в особенности Л.-И. Леметра де Саси, да и всех остальных отцов Пор-Рояля. В предисловии к «Протопопу Аввакуму и началу раскола» он сравнивает Смутное время в России с временем религиозных войн, а потом Фронды, во Франции; сравнивает попытку поднять христианское благочестие на Западе и в России после страшного падения нравов народа и клира. «Братство Святого Причастия» во Франции и «Кружок ревнителей благочестия» в России приблизительно одинаково действуют. Задача и тут и там чрезвычайно тяжела. Св. Франсуа Режи ан-Веле и господин Олье стали жертвами того же насилия, что и Григорий Неронов, Аввакум и Даниил в своих селах в Заволжье. Отцы Пор-Рояля ходят босиком зимой при страшном холоде, простираются ниц и долго лежат на холодном полу, налагают на себя страшные покаяния. Паскаль не янсенист, когда речь идет о богословии, он не испытывает никакой симпатии ни к Янсению, ни к Кальвину или Лютеру. Но он не может не сочувствовать мученикам за веру. Сам неверующий Сент-Бёв был удивлен, когда, изучая историю Пор-Рояля, он открыл некоторые детали гибели монастыря. Людовик XIV повелел снести всё, уничтожить всё, и собаки раздирали на кладбище тела недавно похороненных монахинь... Однако последствия во Франции были менее губительны. В России Григорий Неронов и Аввакум не учредили никаких духовных школ. Не осталось никакого фундамента.

Читая все тексты Паскаля подряд, я давно думаю, что Аввакум стоит в одном ряду с его коммунистической верой. На товарищеском суде, перед Стасовой и Бухариным, в 1919 г., когда его обвиняли в мракобесии, ибо узнали, что он ежедневно ходит на мессу или на Божественную литургию, когда о нем Жак Садуль сказал: «...темный фанатик с душой инквизитора», — Паскаль ответил: «Если речь идет о хозяйстве — я марксист; если о философии — я ученик Фомы Аквинского». На него смотрели как на идиота или фанатика. Его понимание Аввакума со всей своей оригинальностью и мощью проистекает из его собственной жизни — плюс годы напряженного труда. Из России бывший «фанатик», скромный и тихий «идиот» вернулся с почти готовой работой. Вел его за руку протопоп.

Учитель он был, конечно, своеобразный. С ним мы ничего не читали из Пушкина. Читали Лескова, читали «В лесах» и «На горах» Мельникова-Печерского и, конечно, читали Житие протопопа Аввакума. В 1956 г. он дал мне старый экземпляр своей книги «Протопоп Аввакум и начало раскола». По его просьбе я зашел в старообрядческий центр на Рогожском

кладбище и передал им от имени Петра Карловича книгу, она сохраняется как святыня.

Совет по диссертациям присудил Паскалю докторскую степень *magna cum laude*, но с оговоркой: «Сравнение, которое проводит автор между расколом и янсенизмом, искажает историческую перспективу, ибо Россия XVII века ближе к Западу 1000 г., чем к эпохе Пор-Рояля». Как видно, западные коллеги-слависты признавали эрудицию, труд и пыл их блудного коллеги, но были смущены некоторой долей «идиотизма» в этом увлеченном большевизмом и старой верой тихом бунтаре.

Это был «керженский дух», и он все еще тлел в буржуазном доме в Нёйи-на-Сене, где собирались Суварин и Бердяев, Ремизов и Лазаревич — выжившие мечтатели о чистом и полном коммунизме и поклонники мученика-протопопа.

М. А. Максимов

СИБИРСКИЕ РУКОПИСИ НА БЕРЕСТЕ В СОБРАНИИ М. А. МАКСИМОВА

Резюме

В статье представлено описание рукописей на бересте, находящихся в частной коллекции М. А. Максимова. Рукописи датируются первой половиной XX в. и происходят из общины старообрядцев часовенного согласия, проживавших на реке Кеть и ее притоках Елтыревой, Жигаловой, Дунаевой. В собрании М. А. Максимова находятся 24 рукописи из этой общины, пятнадцать из которых — это рукописи на бересте, и одиннадцать из них — полноценные кодексы.

Ключевые слова: рукописи, береста, переплет, чернила, старообрядцы, часовенное согласие, частные рукописные коллекции

Maxim A. Maximov

SIBERIAN MANUSCRIPTS ON BIRCH BARK IN THE COLLECTION OF M. A. MAXIMOV

Abstract

The article presents a description of manuscripts on birch bark in the private collection of M. A. Maximov. The manuscripts date from the first half of the 20th century and come from a community of the Chasovenyye branch of Old Belief whose members lived along the river Ket and its tributaries. Maximov's collection consists of 24 manuscripts from this community, of which 15 are manuscripts on birch bark and 11 full-fledged codices.

Keywords: manuscripts, birch bark, binding, ink, Old Believers, Chasovennye branch, private manuscript collections

DOI 10.31860/2712-7591-2020-4-93-97

О широком применении коры различных деревьев в качестве писчего материала известно не первое тысячелетие. В Европе, Азии и даже Америке широко использовался данный материал, как весьма доступный и надежный.

Непосредственно на территории Древней Руси широкое распространение получили так называемые берестяные грамоты. На сегодня их известно уже более 1100 (только новгородских). Среди них известно и несколько рукописей, имеющих форму не свитка, а кодекса. В большинстве этих рукописей текст был нацарапан с помощью писала или стила.

О чернильных берестяных рукописях стало известно задолго до открытия берестяных грамот в середине XX в. Использовались они, по-видимому, также довольно широко. Можно думать, к ним относится широко растиражированное замечание Иосифа Волоцкого, что в обители святого Сергия Радонежского «самые книги не на хартиях писаху, но на берестех». Однако столь ранних берестяных кодексов на сегодня в России неизвестно. Иметь представление о том, как выглядели рукописи, написанные чернилами на бересте, мы можем лишь по сохранившимся довольно поздним памятникам, созданным преимущественно в старообрядческой среде.

В собрании Российской национальной библиотеки находятся как минимум четыре рукописи на бересте, в Государственном историческом музее и Архангельском краеведческом музее — по одной. Все эти памятники датируются XVIII столетием. О берестяных рукописях XIX в. мне неизвестно, возможно, их малочисленность связана с более широкой доступностью бумаги в то время.

Основной же объем сохранившихся рукописей на бересте находится сегодня в Сибири. Речь идет о так называемой Заимочной коллекции, в составе которой, помимо рукописей на бумаге, около сотни единиц хранения на бересте, среди них книги, дневниковые записи, отрывки, рисунки, фрагменты и заготовки книг. Кроме того, есть и бумажные рукописи в переплетах из бересты.

Все эти рукописи датируются первой половиной XX в. и принадлежат одной общине старообрядцев часовенного согласия, проживавших на реке Кеть и ее притоках Елтыревой, Жигаловой, Дунаевой. Община здесь начала складываться с конца XIX по первую треть XX в., в ходе крестьянских мигра-

ций в Нарымский край. Здесь проживало около 10 семейных кланов Бочкаревых, Коноваловых, Хохловых, Воробьевых, Тиуновых, Пастуховых и др.

Если говорить непосредственно о кодексах, а не о фрагментах, записках и рисунках, то распределение их следующее: Томский областной краеведческий музей имеет 18 единиц хранения; Отдел рукописей Научной библиотеки Томского государственного университета — 9; Институт истории Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск) — 4; Колпашевский краеведческий музей — 2, — в общей сложности 33 кодекса на бересте и 11 фрагментов; остальное — записки и рисунки.

Как видно, этих рукописей совсем немного, поэтому я счел необходимым кратко сообщить о том, что в моем скромном собрании хранится 24 рукописи, происходящих из упомянутой ранее общины часовенных старообрядцев, 15 единиц из которых — это рукописи на бересте, а одиннадцать из них — полноценные кодексы.

Переплеты этих рукописей также выполнены из бересты, иногда — из ее более толстого пробкового слоя. Рукописи имеют тетрадную брошюровку, прошиты нитками. Интересно, что многие из переплетов этих рукописей сохранили очень четкие прикусы зубов изготовителя. Делалось это, чтобы сформировать блок тетради и зафиксировать изгиб листов свежей коры. Многие переплеты имеют также записи на обложке, отражающие состав рукописи или название.

Состав книг отражает репертуар, традиционный для старообрядцев, — это: Житие Иларiona Великого; Поучения в неделю 28, Евангелие от Луки, слово 49; Евангелие от Матфея; Похвальное слово св. апостолу Андрею Первозванному Иоанна Златоуста; Страдание св. мученицы Кикилии и с нею пострадавших свв. мучеников Валериана, Тивуртия и Максима; Страдание мученицы Василисы Никомидийской; «Поучение в 1-ю неделю святого поста иже во святых отца нашего Леонтия папы римского о святых иконах и иконоборцах»; Толкования Иоанна Златоуста на Псалтырь и др.

Следует отметить, что в рукописях, выполненных на бересте, использовались, как правило, чернила собственного производства, растительные (свекольные, ягодные, травяные). Чаше они имеют сине-фиолетовый или даже зеленый оттенок.

В рукописях, выполненных на бересте, практически нет декоративных украшений, за исключением нескольких орнаментированных инициалов. В одной лишь богослужебной тетради встречаются рисунки птичек, украшающие буквы. Такие рисунки наравне с растительным орнаментом встречаются и в рукописях на бумаге, происходящих из этой же библиотеки.

Однако тема птиц, и в частности кур, очень близка для рукописей этой общины. Многочисленные изображения куриц и петушков встречаются на отдельных листах, рисунках и записках. Трудно себе представить, но только на одной стороне листа рукописи (ММ-452) находятся изображения 42 птиц.

Подобные рисунки наравне с записями счета яиц, снесенных курами, схожи с рисунками в рукописях томских собраний и, вероятно, принадлежат одной руке.

Среди рукописей на бересте есть записка не просто с названиями птиц («синочка», «голубка», «тетерка», «кинарейка», «перепел», «курпатка» и т. д.), но и с именами, данными курицам, и указанием количества снесенных ими яиц.

Таким образом, в Сибири в условиях изоляции в XX в. вынужденно, из-за отсутствия бумаги и чернил, возродилась уже более века не практикуемая традиция создания рукописей на бересте. Библиотека общины старообрядцев часовенного согласия, таким образом, не просто пополнялась или поновлялась, а немалыми усилиями сохраняла духовное наследие и традиционный уклад, унаследованный от предшествующих поколений.

Рукописи на бересте в собрании М. А. Максимова

- ММ-440. **Житие Илариона Великого.** XX в. 23,6 x 19,3 см. 32 л. Полуустав одной руки, перо. Переплет — береста.
- ММ-441. **«О старце Аркадии» (Лимонарь, Скитский патерик).** XX в. 21,5 x 18,4 см. 22 л. Полуустав одной руки, перо. Переплет — береста.
- ММ-442. **Псалмы, Тропари, Молитвы.** XX в. 22,8 x 16,5 см. 18 л. Полуустав одной руки, перо. Переплет — береста.
- ММ-443. **Похвальное слово святому апостолу Андрею Первозванному Иоанна Златоуста. Евангелие от Матфея.** XX в. 14,5 x 12 см. 12 л. Полуустав одной руки, перо. Переплет — береста.
- ММ-444. **Поучения в неделю 28, Евангелие от Луки, слово 49.** XX в. Размер 16,6 x 15,7 см. 12 л. Полуустав одной руки, перо. Переплет — береста.
- ММ-445. **Страдание святой мученицы Кикилии и с нею пострадавших святых мучеников Валериана, Тивуртия и Максима.** XX в. 20,4 x 14,8 см. 9 л. Полуустав одной руки, перо. Переплет — береста.
- ММ-446. **Толкования Иоанна Златоуста на Псалтырь. Псалом 44 (?).** XX в. 19 x 16,3 см. 8 л. Полуустав одной руки, перо. Переплет — береста.
- ММ-447. **Страдание мученицы Василисы Никомидийской. Поучения на Рождество Христово.** XX в. 17,8 x 15,7 см. 16 л. Полуустав двух рук, перо. Переплет — береста.
- ММ-448. **«Поучение в 1 неделю святого поста иже во святых отца нашего Леонтия папы римского, о святых иконах и иконоборцах. Слово 5».** XX в. Размер 18,3 x 15,2 см. 16 л. Полуустав одной руки, перо. Переплет — береста.

- ММ-449. **«Поучение на память святого великомученика Георгия».** XX в. 17,6 x 15,7 см. 12 л. Полуустав одной руки (перо). Переплет — береста.
- ММ-450. **Записка счета яиц с именами куриц.** XX в. 16,5 x 15,4 см. 1 л. Полуустав одной руки, карандаш.
- ММ-451. **Заготовка для книги.** XX в. 24,1 x 19,5 см. 12 л.
- ММ-452. **Рисунки с изображениями птиц. Неразборчивые записи.** XX в. 24,1 x 19,5 см. 1 л. Карандаш, перо.
- ММ-453. **Записка (рисунок), счет яиц.** XX в. 8,3 x 21,4 см. 1 л. Карандаш.
- ММ-454. **Записка с рисунками.** XX в. 19,4 x 17,2 см. 1 л. Перо.

Иллюстрации на цветной вставке

- Ил. 1. Переплеты рукописей из бересты (ММ-440 — ММ-449, ММ-451)
- Ил. 2. «Поучение в 1 неделю святого поста иже во святых отца нашего Леонтия, папы римского, о святых иконах и иконоборцах. Слово 5» (ММ-448)
- Ил. 3. Рисунок с изображениями птиц (кур) (ММ-452)
- Ил. 4. Записка счета яиц с именами куриц (ММ-450)

А. А. Шайкин

ЖИТИЙНЫЙ ГЕРОЙ В РОМАННОМ ПОВЕСТВОВАНИИ:
«ЛАВР» ЕВГЕНИЯ ВОДОЛАЗКИНА
(Часть первая)

Резюме

Житие и роман как жанры близки друг другу стремлением показать путь личности и представить полноту жизни героя, однако ценностные ориентации романного и житийного героев противоположны: последний исходно отрицает то, к чему стремится первый, а именно успехи в мирской жизни. Герой романа Е. Г. Водолазкина «Лавр», имея от рождения задатки героя житийного типа, в начале своей самостоятельной жизни реализует не житийный, а романнный образ жизненного поведения, приводящий его к трагедии — смерти любимой, причем без покаяния и обряда, что важно в житийном плане. В статье прослеживается, как герой, стремясь спасти душу любимой женщины, превращает свою жизнь в непрерывный подвиг служения людям. На этом пути происходит переосмысление целей жизни, как всеобщей, так и индивидуальной, категорий времени и его наполнения событиями, горизонтального и вертикального пути. Герой проживает четыре отличных друг от друга периода жизни, и, соответственно, четыре раза меняется его имя, но некая монада его личности сохраняется. Обретая святость, герой спасает жизнь молодой женщине, принимает у нее роды, чем восполняется гибель первой любви Арсения, Устины, и умершего в ее утробе младенца. Поскольку по смерти не преданное земле тело героя не подвергается тлению, а затем исчезает, можно предполагать, что герой достигает цели своей жизни — спасения души любимой женщины, а также и души собственной. Метод аналитического чтения позволяет проследить, как в повествовании преодолевается антиномия романного и житийного начал, выявляется их взаимовлияние и прорастание одного в другом.

Ключевые слова: жанр, житие, роман, герой, врачеватель, лики, монада, топос, святость, греховность, гордыня, юродство, монастырь, схимник

© А. А. Шайкин, 2020

Aleksandr A. Shaikin

A HAGIOGRAPHIC HERO IN A NOVELISTIC NARRATIVE:
LAURUS BY EUGENE VODOLAZKIN
(Part One)

Abstract

As genres, the hagiography and the novel are close in their intention to show the path of a personality and to depict the whole life of a hero. However, the value orientations of a novelistic hero and a hagiographic hero are opposite: from the very beginning, the latter denies what the former is striving for — the success in worldly life. The main hero of E. G. Vodolazkin's novel *Laurus*, from his very birth, has the inclinations of the hagiographic hero, but at the beginning of his independent life, he behaves not in the hagiographic, but in the novelistic way, which leads him to tragedy: his beloved woman dies without the repentance and ritual that are important in terms of hagiography. The article examines how the hero, trying to save the soul of his beloved woman, turns his life into a constant feat of serving people. On this path he reconsiders the meaning of life's goals on a general and individual level, the categories of time and how time is filled with events, and the horizontal ("worldly life") and vertical ("a life leading to Heaven") paths. The hero goes through four distinct life periods and, accordingly, changes his name four times, but a certain monad of his personality remains unchanged. Growing in holiness, the hero saves the life of a young woman — he assists her when she delivers her baby — and that compensates for the loss of his beloved one and their unborn son. Since after the hero's death his unburied body does not decay and eventually disappears, it can be assumed that the hero achieves the goal of his life — the salvation of his beloved woman's soul, as well as his own. The method of analytical reading allows us to trace how the author in his narration overcomes the antinomy of the novelistic and hagiographic principles, and how those principles influence each other and grow into each other.

Keywords: genre, hagiography, novel, hero, healer, monad, topos, holiness, sinfulness, pride, foolishness for Christ, monastery, schemamonk

DOI 10.31860/2712-7591-2020-4-98-148

У жития и романа общим является интерес к отдельной человеческой судьбе и стремление представить полноту жизни героя, но по своим ценностным ориентациям и целям герои этих жанров не просто далеки, но взаимно исключают друг друга. Герой жития исходно отрицает то, к чему стремится герой романа, — успехи в мирской жизни.

В конце романа немецкий купец Зигфрид (а какое же еще имя может быть у купца из Данцига!) недоумевает: «Что вы за народ такой... Человек вас исцеляет, посвящает вам всю свою жизнь, вы же его всю жизнь мучаете. А когда он умирает, привязываете ему к ногам веревку, и тащите его, и обливаетесь слезами». Русский кузнец Аверкий, накануне отринувший волю Лавра, отвечает немцу: «Ты в нашей земле уже год и восемь месяцев

⟨...⟩ а так ничего в ней и не понял». Зигфрид парирует: «А сами вы ее понимаете?» Ответ Аверкия обращен, похоже, уже не только к Зигфриду, но и к читателю романа, закрывающему последнюю страницу: «„Мы?“ Кузнец задумывается и смотрит на Зигфрида. „Сами мы ее, конечно, тоже не понимаем“» [Водолазкин 2014, с. 440–441]. Шансы понять то, чего не понимают в русской жизни Зигфрид и Аверкий, невелики, но можно попробовать разобраться в том, что же мы понимаем или не понимаем в героях романа Евгения Водолазкина.

Человек, имеющий в глазах людей несомненные признаки святости и доживающий последний период жизни — уже с четвертым именем, просит не совершать над своим телом похоронного обряда: «Привяжите к ногам веревку и тащите его в болотную дебрь на растерзание зверям и гадам» [Водолазкин 2014, с. 433]. Завещание выполняется. Спрашивается, что же привело святого человека к такому финалу?

Есть легкое объяснение. Лавра в крещении именовали Арсением в честь Арсения Великого. В 449 г. ученики Арсения Великого, ввиду близкой кончины наставника, спросили его: «Как похоронить тебя, честный отец? Он же сказал им: Привяжите к ногам моим веревки и выбросите меня за гору». Пожелания у Арсенийев сходные, но обстоятельства и поведение при кончинах разные. Арсений Великий не дорожит бранным телом, его можно сбросить с горы. Но все же должна быть веревка, которая удержит тело, т. е. сброшенность как бы не окончательная, не происходит исчезновения, распыления тела в бытии. Тогда как тело Арсения-Лавра должно исчезнуть в зверях и гадах, стать неразличимым в природном мире.

По-разному ведут себя герои и в кончине. Арсений Великий при приближении последнего часа «начал много плакать и пришел в большой страх. Ученики, увидав его плачущим, спросили его:

— Неужели и ты, честный отец, боишься смерти?

Но он отвечал им:

— Действительно, я всегда чувствовал страх смерти во все дни иноческой жизни моей, начиная с того дня, в который я облекся в образ иноческий» [Житие Арсения Великого, с. 267].

В один из последних периодов своей жизни Арсений-Лавр тоже обрел дар слёз, но страха перед кончиной не испытывает; ему случалось и стремиться к смерти, и осознавать необходимость продолжения жизни, но страха собственной смерти в зрелом возрасте в нем не было (об отношении к смерти в детстве и юности ниже).

Наконец, пожелание Арсения Великого остается риторическим: ни сам он накануне кончины, ни ученики его после кончины о нем не вспоминают,

тогда как пожелание Арсения-Лавра серьезно: «Это мое завещание, говорит Лавр. И его следует выполнить». Окрестные иерархи предпринимают специальные меры, чтобы завещание было выполнено. Видимо, у Арсения-Лавра были специальные причины желать такого необычного погребения. Что же это за причины? Для поисков ответа придется обратиться к началу повествования. Но и там, в самом начале, мы встречаемся с тем же вопросом. Уже в «Пролегомене» смерть Лавра оказывается проблемой: «Время от времени высказывается даже мысль, что даровавший исцеления не мог умереть, как все прочие. Такое мнение основано на том, что тело его после смерти не имело следов тления. Лежа много дней под открытым небом, оно сохраняло свой прежний вид. А потом исчезло, будто его обладатель устал лежать. Встал и ушел». Но вот куда тело подевалось, остается неясным. Перемещение его на Небо автор ставит под сомнение: «Думающие так забывают, однако, что от сотворения мира только два человека покинули землю телесно. На обличие Антихриста был взят Господом Енох, и в огненной колеснице вознесся на небо Илия. О русском враче предание не упоминает» [Водолазкин 2014, с. 9–10]. Тем не менее исчезновение, т. е. то, в чем состояло смертное желание Лавра, состоялось. Автор свидетельствует: «...можно с уверенностью сказать, что в настоящее время его с нами нет» [Там же, с. 10].

Попробуем проследить, что же привело героя повествования к такой, можно сказать, аннигиляции его физического тела. Но надо сделать еще одну пояснительную оговорку. Допущение современниками героя его возможной святости, авторское упоминание в связи с ним имен Еноха и Илии и множество иных сопряжений с феноменом святости дают основания для сопоставления героя *романа* «Лавр» с *житийными* героями.

* * *

Будущая святость героя жития иногда начинает проявляться еще до рождения: Сергей Радонежский, пребывая в утробе матери, трижды оглашает знаковые моменты церковной службы [Житие Сергия Радонежского, с. 262]. Устремленность новорожденного Феодосия Печерского к Богу видна священнику, нарекающему ребенка: «сърдьчьныма очима прозря, еже о немь, яко хоцеть измлада Богу датися, Феодосиемь того нарицаеть» [Житие Феодосия Печерского, с. 354]. Ребенок, родившийся 8 мая 1440 г. в Рукиной слободке при Кирилло-Белозерском монастыре, был наречен в честь Арсения Великого, святого, жившего в IV–V столетиях. Арсений — вымоленный ребенок: двое родившихся до него умерли, не прожив и года. Но о предстоящей святости никаких проречений не делается. Арсений не ро-

дился святым. После того как он преодолел первый год жизни, родители отслужили благодарственный молебен. Но и только.

Автор жития имеет дело с реальными, не им придуманными именами героев, автор романа нарекает своих героев. Наречение центрального героя Арсением мотивировано, видимо, тем, что Арсений, став, правда, уже Лавром, способом своего погребения выбирает сходный с тем, какого желал себе и Арсений Великий. Еще одним пунктом сближения с тезоименитым святым было стремление к молчанию. По ходу повествования несколько раз звучит сентенция Арсения Великого, разделяемая и героем романа: «...много раз я сожалел о словах, которые произносили уста мои, но о молчании я не жалел никогда». Есть и иные сближения со святым IV—V вв., о них скажем позже. По общему значению имя Арсений отсылает к «мужественности» и даже «мужчинству», что, видимо, и станет составляющим его последующей трагедии.

Вторым поименованным героем в начальной части романа является дед Арсения — Христофор. В этом имени богатая семантика. Во-первых, походя оно притянуло имя открывателя Америки, наверное, потому, что это открытие состоялось в год ожидания конца света¹ — важной идеолого-композиционной вехи в романе. Но главным сопряжением имени деда Арсения явилось имя христианского святого — песьеглавца Христофора. Ребенком Арсений любил разглядывать икону Христофора и угадывал в песьей голове общность с ликом своего деда. В дискурсе автора эти два персонажа вообще становятся неотличимы: «Дитя часами рассматривало икону, и сквозь трогательный облик кинокефала мало-помалу проступали черты деда. Лохматые брови. Пролегшие от носа складки. От глаз растущая борода. Проводя большую часть времени в лесу, дед все охотнее растворялся в природе. Он становился похожим на собак и на медведей. На травы и на пни. И говорил скрипучим древесным голосом» [Водолазкин 2014, с. 20]. Христофоры совместились. Кроме того, семантика имени — *несущий Христа* — оправдывалась и тем, что дед носил притомившегося внука в заплечной суме, как некогда святой Христофор нес за спиной младенца Иисуса через реку.

Агиографы обычно не много внимания уделяют родителям героя, жизнеописание Арсения лапидарен в этом отношении до чрезвычайности. Не только не названы имена отца и матери, — их, в сущности, вообще нет

¹ Имя Христофора Колумба всплывет в связи с будущим другом Арсения ясновидцем Амброджио Флеккиа: мальчиком он провидел открытие Америки и даже разглядывал профиль мореплавателя, охваченный «зловещим свечением» [Водолазкин 2014, с. 227]. Немного далее высказывается предположение, что открытие Америки в 7000 (1492) г., возможно, и является началом конца света [Водолазкин 2014, с. 231].

до самой сцены их смерти. В ней, однако, выявляются значимые качества героя для всей последующей его жизни.

Ввиду надвигающегося морового поветрия отец отвез сына из Рукиной слободки к деду Христофору, живущему отдельно. Семилетний Арсений, глядя на фигуру удаляющегося отца, плачет: «Что убо плачести, спросил мальчика Христофор. — Зрю на нем знамение смертно, ответил мальчик» [Водолазкин 2014, с. 26]. Семь суток Арсений плакал, «зная» о смерти родителей; дед молчал, зная, что Арсений прав. Через семь суток они решили сходить в слободку.

Когда приблизились к дому Арсения, Христофор сказал: «Дальше не ходи. Здесь в воздухе смерть. Мальчик кивнул, потому что видел ее крыла» [Водолазкин 2014, с. 27]. Мальчик «видит» смерть, его видение смерти и впоследствии иногда опережает ее осуществление. Границы жизни и смерти в романе лишены непроницаемости. Христофор, оставив мальчика, начал приближаться к дому. Некто голосом его сына запрещает ему входить в дом: «Стой, убью». Христофор, врач, целитель, просит разрешения «осмотреть» сына и сноху. «Мы уже умерли, сказал голос. И непричастны живым. Не входи, чтобы Арсений выжил» [Водолазкин 2014, с. 28]. Голос только похож на голос сына, его голосом воспользовалась потусторонняя сущность, и она оберегает Арсения.

Но тут сам Арсений услышал голос матери, просящей пить. Мальчик кинулся в дом, поднес воду и целовал «желеобразное лицо», но она уже не могла открыть глаза: «Сынок, я уже не могу проснуться...»

Сущность, завладевшая голосом отца, обладает и физической силой: «Рука отца схватила Арсения и швырнула его к порогу. От порога его оттащивал уже Христофор. Арсений закричал так, как не кричал никогда, но в слободке его никто не услышал. Когда наступила тишина, он увидел на пороге мертвое тело отца» [Водолазкин 2014, с. 28].

Это единственный присутствующий в романе контакт сына с родителями. Из него следует, что герою присуща способность, называемая ясновидением, такой же способностью обладает и его дед. Герой готов считаться с реальной ситуацией, но в критический момент благоразумие отбрасывается, и герой спешит к нуждающемуся в помощи, в данном случае к матери. Граница жизни и смерти не безусловна: умерший отец или некто, пользующийся его телом, вмешивается в события; мать говорит уже из иного мира, но ее слова слышны Арсению. Проницаемость границы этого и иного мира, нередкая в житиях, в романном повествовании интенсифицируется.

Герой жития в детстве избегает пустячных забав сверстников, стремится в храм и обычно рано постигает книжное учение. Обучение Арсения дале-

ко от житийного. Поначалу Христофор просто рассказывал мальчику занимательные истории, которые имелись в переводных апокрифах. Впрочем, в Средневековье (последуем за автором, нередко дающим такие пояснения) не особо отличали апокрифы от канона и переводное от своего. Занимательная история о Соломоне и Китоврасе вполне годилась для рассказывания на ночь. Причем центральная история добывания шамира, нужного Соломону для строительства Храма, не занимала Христофора и Арсения, а вот мудреные реакции Китовраса на разные события во время прохода через Иерусалим и его последующие комментирующие разъяснения — они и рассказывались на ночь.

Позже Христофор отмечает, что мальчик одарен, всё схватывает на лету, и, стало быть, можно приступать к объяснению Божественного сотворения мира. Христофор — умелый педагог: в ясную октябрьскую ночь он привел Арсения на луг и наглядно показал ему схождение небесной тверди и тверди земной. Луна и звезды созданы для «просвещения» ночи, солнце — для «просвещения» дня.

Уроки естествознания Христофор преподавал Арсению в прогулках по лесу. Сведения о светилах Христофор прагматизирует, связывая их с погодными явлениями на земле. Акты Творения из Книги Бытия Христофор иллюстрирует новеллами из «Физиолога», извлекая из них символические смыслы. Так, рассказ о львенке, рождающемся у львицы мертвым и оживающем на третий день, когда приходит лев и вдыхает в него жизнь², традиционно отсылает к ветхозаветному стиху: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). Но Христофору (и солидарному с ним автору) такого толкования недостаточно. Арсений узнает, что история оживления львенка «напоминает нам о том, что и дитя человеческое до своего крещения мертво для вечности, с крещением — оживает» [Водолазкин 2014, с. 30]. Таким образом, ветхозаветное толкование переходит в новозаветное.

Новеллки средневекового «Физиолога» дают осязаемое наполнение христианским категориям. Так, сожжение птицы Феникс символизирует в повествовании Христофора мучения принявших смерть за Христа — они «возрождаются во всей славе Царствия Небесного». Ближе к древнерусскому тексту Христофор пересказывает новеллку о птице «харадр», по поведению которой можно понять, ожидает ли больного человека смерть или выздоровление; при этом, если харадр возвещает выздоровление, то он берет

² «Егда львовица родить скимена, мертва его родить и стрезеть его три дни, дондеже пришесть отець его дунеть на лице ему и въставить и» [Физиолог, с. 12].

хворь болящего на себя и, взлетая к солнцу, «распрошить ю» (рассеивает её) [Физиолог, с. 12]³. — Не так ли и Иисус Христос «вознесся на древо крестное и источил нам пречистую кровь Свою на исцеление греха», — заключает Христофор [Водолазкин 2014, с. 31].

В конце романа птица «харадр» вспоминается еще раз: мальчику Арсению, опять сидящему в сумке Христофора, представляется, что он сам стал птицей харадр и, беря на себя чужие язвы, в поднебесье развеивает их [Водолазкин 2014, с. 409]. Перед читателем поздняя символизация всего врачевательского пути героя и одновременно реализация важной идеи Христофора о *возвращении как завершении смысла*.

Арсений выучивается и письменной грамоте, дается она ему легко, и мальчик приступает к чтению берестяных грамот Христофора. Походя они с Христофором решают и проблему сплошной строки в книжных текстах: вопрос Арсения, почему слова в книгах не пишутся отдельно, Христофор парирует своим вопросом: «А разве они произносятся порознь?» Фонологи, наверное, фиксируют интервалы между словами, но в Средневековье, как любит замечать автор, фонологии еще не было. Кстати, и в самом «Лавре» строение текста достаточно средневековое: сплошной строки, конечно, нет, но прямая речь не выделяется, фразы по большей части дейктические и короткие.

Одной из первых книг, прочитанных Арсением, было повествование об Александре Македонском. Автор упоминает, что «эта книга была некогда переписана Феодосием, дедом Христофора, и даже приводит текст Феодосия, уведомляющего читателя о своей работе⁴. «Александрия» еще не раз будет всплывать в романном повествовании⁵.

³ Мы не ставим своей целью поиск источников текста романа «Лавр», это в случае академического издания с исчерпывающей полнотой сделают доктора филологических наук Е. Г. Водолазкин и Т. Р. Руди. Мы лишь комментируем некоторые из таких случаев с целью уяснения семантики и поэтики романа.

⁴ В XV в. существовало несколько видов русской редакции этого романа, причем популярная Ефросинова редакция не была самой ранней [Лурье 1965, с. 150; Ванеева, с. 21–25; Каган, Лурье, с. 233]. Сербской «Александрии» предшествовали хронографические: 1) [Хронограф 1512, с. 186–213]; 2) [Хронограф западнорусской редакции, с. 1–32]; 3) [Летописец Еллинский и Римский, с. 85–178]. Так что дед Христофора вполне мог быть одним из переписчиков какой-либо славянской версии греческого романа.

⁵ Фиксацию и оценку «вкраплений» «Александрии» в текст «Лавра» см.: [Махихина, Сидорова, Насрутдинова, с. 184–189]. Правда, в статье почти отсутствуют обращения к текстам древнерусских Александрий, за исключением двух цитат из электронной «Александрии» без указания страниц.

Традиционный житийный топос обучения и воспитания осуществляется в тексте Е. Г. Водолазкина в далековатой от агиографии форме: учитель и ученик гуляют по лесу, ночью выходят на луга; мальчик Арсений слушает занимательные истории и читает не священные тексты, а «приключенческие» произведения. Впрочем, «Александрия» лежала в доме Христофора в «красном углу» «под одной из икон» [Водолазкин 2014, с. 41], как бы приобретая статус Священного Писания. Житийный топос обучения у Водолазкина определенно романизируется.

«Книга познания», первая книга романа, малолюдна. В ее первых главах, в сущности, присутствуют только дед и внук. Изолированность усиливается «сосредоточенностью», которую отмечает Христофор у Арсения. Ребенка интересует понятие «смерть», он способен так изобразить состояние смерти, что дед пугается, поднимая мальчика. В эту пору мальчик еще не боится смерти и успокаивает деда: «Не надо бояться, закричал мальчик, потому что я опять живой» [Водолазкин 2014, с. 21]. Но позже, наблюдая, как дед бальзамирует для перевозки тело убитого в драке новгородца Андрона, мальчик в разговоре с прозорливым Никандром признается: «А я стал бояться смерти. Старец провел рукой по волосам Арсения. Сказал: Каждый из нас повторяет путь Адама и с потерей невинности осознает, что смертен. Плачь и молись, Арсение. И не бойся смерти, потому что смерть — это не только горечь расставания. Это и радость освобождения» [Водолазкин 2014, с. 38–39]. Эту мудрость Арсению суждено познать только накануне своей смерти.

Чтобы посетить бабушку, пораженную молнией задолго до рождения Арсения, мальчик, привязав павлиньи крылья, предпринимает полет на небо. Он всерьез верит, что «до ужина» успеет вернуться; падение на землю⁶, кажется, не очень разубеждает его в принципиальной возможности такого полета. Несколько позже, слушая рассказ Христофора о птице харадр и задаваясь вопросом, где же взять эту птицу, Арсений получает полушутливый совет деда: «Будь сам этой птицей, Арсение. Ты ведь немного летаешь». Но ответная реакция лишена шутливости: «Мальчик задумчиво кивнул, и от его серьезности Христофору стало не по себе» [Водолазкин 2014, с. 31]. Серьезность и сосредоточенность, возможно, окажутся в числе оснований будущей трагедии героя.

⁶ Его любимый герой, Александр Македонский, изобретательнее: стоя в клетке, он высовывал наружу вверх куски мяса, и крылатые звери несли его «горь», опуская мясо вниз, Александр обеспечивал полет «долу» [Русский хронограф, с. 202–203].

Знание Арсения нередко сверх обычной человеческой природы. Например, он не боится волка, ибо понимает его намерения. Дед Христофор, также обладающий сверхзнанием, при встрече с волком ведет себя вполне благозвучно: «Не будем двигаться, и он уйдет. Великомучениче Георгие, помози⁷» [Водолазкин 2014, с. 23]. Но мальчик Арсений видел другое: «Он не уйдет... Он же пришел, чтобы быть с нами» [Водолазкин 2014, с. 23]. Не испытывая страха, подошел и взял волка за загривок. Волк пошел с ними, но на границе леса остановился. В дальнейшем он пересек границу и ночевал во дворе одинокого дома Христофора, а потом и внутри дома.

Исходя из архаических верований, можно предположить, что этот волк мог быть одним из предков Арсения, охранителем, обладающим вещим знанием⁸. Разбойник, ворвавшийся с ножом в дом Христофора, был остановлен волком. Но, отдавая дань реализму, автор замечает, что волк не отличался безудержным геройством. Разбойник являл собой столь несомненное воплощение Смерти, что волк «с хвостом между ног полез под лавку» [Водолазкин 2014, с. 48]. Однако, когда разбойник ножом замахнулся на Арсения, волк прыгнул, мертвой хваткой вцепился в предплечье, отгрызая левую руку. Правой разбойник нанес волку несколько ударов ножом, но смертельные удары не смогли ослабить хватку.

Мы не нашли прямого источника мотива волка в романе «Лавр». Есть немного случаев, когда волк, существо по преимуществу враждебное человеку, выступает помощником героя. В северной сказке девица-царица готовится отрубить Ивану-царевичу руки и ноги: «...берет свою саблю вострую и хоцёт отрубить руку-ногу на́косо. Выскочил серой волк, схватил девичу, начал бить, ломать, по полю трепать; волочил, волочил, убил и бросил» [Иван-царевич и девица-царица, с. 67]. После этого подвига волк покидает царевича. В другой сказке волк заставил ворона принести живой и мертвой воды, которой оживили Ивана-царевича [О двойне, с. 471–473]. Наконец, в популярной сказке «Иван-царевич и серый волк» царевич разъезжает на волке, волк исправляет промахи царевича при выполнении «трудных задач»,

⁷ Восточные славяне считали св. Георгия патроном волков [Гура, с. 413]. Если волку дать хлеба и обратиться к нему, как к человеку, он не тронет [Костюхин, с. 152–153].

⁸ В народных поверьях волк может быть медиатором между тем и этим светом, считаться предком человека, быть тотемным существом [Гура, с. 411–418]. В «Повести временных лет» половецкий хан Боняк ночью в степи воет волком, и волки отвечают ему. Между ними существует связь, вероятно, волк был тотемом Боняка, может быть, хан и сам «волк». То, что волк «отвысь ему», вселяет в Боняка уверенность: «Побѣда ны есть на угры заутра» [ПВЛ, ч. 1, с.179]. В «Слове о полку Игореве» князь Всеслав оборачивается волком, Овлур волком сопровождает Игоря, бегущего из половецкого плена. В северной сказке герой оказывается зятем волка [Волк — медный лоб, с. 20].

а в конце с помощью ворона возвращает ему самую жизнь [Афанасьев, т. 1, № 168]. Волк Арсения, видимо, из числа таких волков. Но надо заметить, что фольклорные волки-помощники всегда остаются в живых, в отличие от волка Арсения.

Хотя слово «волк» в романе иногда пишется с прописной буквы, как имя собственное, волк Арсения отчасти похож на собаку. Он освоил жилое помещение, вблизи растопленной печи «волк растягивался на полу и по-собачьи клал голову на лапы» [Водолазкин 2014, с. 33]. Много позже собаки напоминают Арсению «Волка его детства. Кормя их, он как бы кормил и его. Память о нем. Собаки съедали то, что когда-то не успел съесть Волк. Когда они уходили, Арсений кричал им вдогонку слова прощания и просил передать Волку привет» [Водолазкин 2014, с. 181]. Собаки неоднократно выручали Арсения: в зимнюю стужу он мог устроиться меж собак в деревянном сарае, и собаки, хотя и «заворчали, но не причинили Арсению вреда» [Водолазкин 2014, с. 203]. Наконец, дед Арсения, сходяствуя со своим святым патроном, тоже имел несколько песью голову. Вообще-то песьеголовых в романе часто вспоминают, они встречаются не только в дальних странах, но и на местной почве: «...зайдите, допустим, в кремль: там таких много», — говорит Амброджо [Водолазкин 2014, с. 252]. Волк, собаки и некоторые персонажи в повествовании Водолазкина отличаются известным синкретизмом. Это, конечно, качество не столько житийное, сколько романное.

Должно быть, не случайно в момент трансформации мальчика в отрока автор «прорубает» окно в далекое будущее, в финальную часть романа: Арсений, глядя в печь, видит себя глубоким старцем [Водолазкин 2014, 33–34], а старец финальной части повествования вглядывается — тоже через печной огонь — в себя мальчиком⁹ [Водолазкин 2014, с. 379–380]. Даже волк, завершивший свою жизнь, спасая жизнь Арсению, перемещается сквозь этот временной коридор и слизывает слезы со щек — уже не Арсения, как прежде, — а Амвросия. Арсений и Амвросий становятся здесь монадой вопреки заявлениям автора, что у него не один, а четыре главных героя в одном теле¹⁰. Слезы Арсению, оплакивающему волка, «шершавым прикосновением» вытирает и Христофор — он ведь тоже отчасти песьей породы.

Арсений подрастает, и миссия Христофора подходит к концу. Это он чувствует и сам. После исповеди в Кирилловом монастыре Христофор внима-

⁹ Мальчик Арсений, конечно, еще не знает, что тот, кого он видит, имеет имя Амвросий [Саргсян, с. 231], но он несомненно узнает в старце себя.

¹⁰ Кроме «Прологомена», в конце романа сам герой, ставший Лавром, обнаруживает в себе четыре личности, но старец Иннокентий опровергает его, усматривая скрепляющую интенцию для всех четырех ипостасей [Водолазкин 2014, с. 401–402].

тельно посмотрел в глаза прозорливому старцу Никандру. «Что ты хочешь прочесть в моих глазах, спросил старец. — То ты и сам, отче, ведаеши». Ответ Никандра, несмотря на смертную тему, напрочь опрокидывает наметившуюся в словах Христофора высокую стилистику, отрицая тем самым и обязательную в таком случае трагедийность тона: «Скажу тебе лишь, что счет идет не на годы. И даже не на месяцы. Прими эту информацию спокойно, без соплей, как то и подобает истинному христианину» [Водолазкин 2014, с. 54]. Как истинные христиане, примем и мы «без соплей» этот дискурс старца в Кирилловом монастыре середины XV в.

Кончина Христофора происходит, когда Арсений достигает 15-летнего возраста¹¹. После исповеди у Никандра Христофор озаботился жильем, работы вел, как отметил Арсений, помогающий деду, торопливо. Декабрьским утром Христофор не сумел встать с постели. Ввиду очевидности приблизившейся смерти дед, давая наставления внуку, советовал продолжать лечение людей травами — «тем и прокормишься». Главный же совет прозвучал как бы мимоходом: «А лучше иди в монастырь, буди тамо свещою Господеви». Но Христофор не уверен, что Арсений выполнит его заветное желание и недоверчиво спрашивает: «Послушаешь меня?» [Водолазкин 2014, с. 58]. Арсений как бы *не слышит вопроса*, он весь поглощен мыслью о смерти дедушки: «Не умирай, дедушка. Не умирай... Арсений вздохнул и захлебнулся» [Водолазкин 2014, с. 58].

Интерпретатор, в отличие от автора, имеет возможность вербализировать смыслы, остающиеся в художественном дискурсе между строк или между слов. Мы считаем этот эпизод особо значимым для последующей судьбы Арсения. Как отмеченные выше «серьезность и сосредоточенность» героя, так и нынешняя «глухота» в важнейшем вопросе — выборе жизненного пути — предопределяет будущую трагедию. Вроде бы оправданно и понятно, что юноша, горячо любящий дедушку, в этот момент способен думать только о нем, а не о себе. Но тем не менее завет Христофора прозвучал, был сопровожден специальным вопросом, но Арсений не слышит деда. И Христофор, видимо, не случайно сомневается в том, что внук примет его завет. Позднее о том же заговорит прозорливый Никандр: «Христофор советовал тебе идти в монастырь. Я спрашиваю себя, почему ты его не послушался, и не нахожу ответа...» [Водолазкин 2014, с. 113]. *Здесь осуществилась развилка в жизни Арсения: ему предлагался кратчайший путь к Богу, но он его не выбрал.*

¹¹ Автор датирует смерть Христофора декабрем 1455 года, а Арсений родился 8 мая 1440 года.

Арсений слишком привязан к земному. Когда Христофор сказал, что умрет, если ляжет, Арсений трое суток поддерживал его своей спиной, не давая лечь. Явившийся Никандр оценил противоестественность ситуации: «Отпусти его, Арсение. Он ведь из-за тебя уйти не отваживается». Видя, что Арсений не хочет выполнять его совет, Никандр смягчает требование: «Бодрствуй с ним до полуночи, сказал старец, а потом отпусти» [Водолазкин 2014, с. 59].

То ли в яви, то ли в полусне Арсения (авторский дискурс допускает ту и другую возможность) Христофор вроде бы почувствовал облегчение, прошелся по избе, прощаясь с травами, погладил спящего внука по щеке, обратился к Господу: «В руце Твои предаю дух мой, Ты же мя помилуй и живот вечный даруй ми. Аминь», перекрестился, лег рядом с Арсением и закрыл глаза [Водолазкин 2014, с. 59].

Проснулся Арсений утром и, осознав смерть деда, закричал. Старец Никандр услышал этот крик в монастыре (для некоторых персонажей романа общие законы природы не существуют) и сказал Арсению: «Не надо так громко кричать, ибо кончина его была мирной» [Водолазкин 2014, с. 59]. Никандр явился (он не приходит, а появляется) отпевать Христофора. Увидев, что Арсений проснулся, поручил ему продолжить чтение, а сам лег рядом с Христофором и стал малоотличим от покойного. Арсению ясно, что «временное омертвление Никандра было проявлением солидарности. Чтобы поддержать Христофора, он решил проделать с ним первые шаги в смерть. Потому что первые шаги — самые трудные» [Водолазкин 2014, с. 60]. Позже, в Пскове, сам Арсений будет так помогать умершему мальчику Анфиму.

Похоронили Христофора у кладбищенской стены, рядом с домом. Никандр прокомментировал это обстоятельство: «Проводивший дни жизни своей в доме у кладбища, дни своей смерти он будет проводить на кладбище у дома¹². Убеден, что подобная симметрия покойным только приветствуется» [Водолазкин 2014, с. 61].

Герой жития обычно рано остается без родителей, а если они есть и препятствуют чрезмерным, с их точки зрения, религиозным устремлениям своего чада, то герой покидает дом. Например, Феодосий Печерский трижды уходит из дома, Авраамий Смоленский радуется смерти родителей — теперь ничто не мешает его уходу в монастырь. Арсений о совете-завете Христофора уйти в монастырь не вспоминает. После ухода Христофора жизнь юноши

¹² Кладбищенская семантика в «Лавре», выражаясь языком современного исследования, гетеротопична, т. е. способна совмещать удаленные топосы и, главное, обнаруживать «подвижность границ обычных культурных моделей». Подробнее см.: [Камань, с. 121–133].

опустела. Опустела настолько, что он готов переместиться к Христофору — своему единственному родственнику, собеседнику и другу. Своего содержания жизнь Арсения, как оказалось, не имела.

Содержание начало обнаруживаться, когда жители Рукиной слободки по протоптанному маршруту стали приходить со своими хворями к нему. И для людей, и в своем самосознании Арсений «пнемногу становился Христофором» [Водолазкин 2014, с. 64]. Он лечил их, как это делал Христофор, кроме того он применял наложение рук, за что получил прозвище Рукинец. Арсению это прозвище представлялось аналогичным прозвищу его любимого книжного героя Александра — Македонец. Любовь юного лекаря из глубинки России (в сущности, еще Руси) к прославленному царю и воину, завоевателю мира, может показаться странной — что общего между ними? Но в системе романа эти связи будут возникать неоднократно и потому должны быть учтены. Пока же можно ограничиться тем, что 15-летнему юноше вполне пристало влюбиться в непобедимого героя и неутомимого познавателя пространства. Надо отметить, что привязанность эта, разумеется, отдаляла Арсения от того пути, о котором упомянул умирающий Христофор.

Отсутствие Христофора в какой-то мере компенсировалось чтением его берестяных грамот, которые были повсюду в доме. Соломон, Филон, Сократ, царь Филипп становились живыми собеседниками; при этом то, чего не понимал Соломон, не понимают и Христофор, и Арсений. Авторскому дискурсу, как и дискурсу некоторых персонажей, доступно перемещение во времени. Соломон, например, не понимал «путий мужа в юности его», автор сообщает, что этого не понимал и Христофор, и, «как показала жизнь, этого не понимал и Арсений» [Водолазкин 2014, с. 66]. Автор предупреждает читателя, что пути его героя «в юности его» далеки от выверенных и праведных.

Авторская ремарка готовит поворот в сюжете. Еще как бы длится настоящее, оно даже высветляется: «Когда ты умирал, сказал Арсений Христофору, в природе было уже темно. А сейчас — опять светло...» [Водолазкин 2014, с. 67]. Весна — время перемен, Арсений спешит рассказать о них Христофору, своему единственному другу (общение с тем светом не затруднено в романе), но вдруг «что-то его остановило». Арсений ощутил взгляд: «Кто ты, спросил Арсений. — Я Устина». Так появляется новый персонаж с «рыжей прядью» из-под платка и заявляет: «Я есть хочу» [Водолазкин 2014, с. 67].

Поделиться едой с нуждающимся герой жития может (хотя по канону еду приносят ему миряне), но от женщины он должен отвернуться. Еще ребенком он читал вслух в берестяной грамоте Христофора: «Не имей дружбы с женою, да не сгориши огнем» [Водолазкин 2014, с. 41], причем эту

грамоту он тогда же отложил в свою «особую корзинку». Даже в любимой «Александрии» Арсений мог читать: «Изначала бо вся злая женою быша: первые бо во человецех Адам прелщен бысть женою и падеся, и великы и храбры Самсон женою погибе, премудрый во человецех Соломон женою ад наследи, согреши, а во Трои мнози царие и витези храбрии за едину жену погибоша» [Александрия, с. 23]. В Арсении же, напротив, несвежий запах молодой женщины, долго скитавшейся после мора, вызывает волнение. Когда после омовения он выдал девушке свою красную рубаху (собственную одежду Устины пришлось сжечь), «одежда, что ранее носил Арсений, теперь обнимала такое непохожее тело. В этом заключалось их странное соединение» [Водолазкин 2014, с. 69]. Для героя жития такие чувства невозможны. Авраамий Затворник бежит с брачного ложа и, «искочивъ же из дому», направляемый благодатным сиянием, «изыде изъ града» [Житие Авраамия Затворника, стб. 1997]; жена стремящегося в Печерскую обитель Варлаама «хожаше предъ нимъ и моляшети ѿ сѣсти на одрѣ своемъ», но юноша, видя «неистовство жены», «моляшеса в тайнѣ сръдца своего к милосърдууму Богу, могущууму спасти от прельсти тоя» [Житие Феодосия Печерского, с. 372], уходит в монастырь.

Арсению кажется, что он «жалеет» девушку, но он сам же осознает, что «так *страстно* не жалел еще никого» [Водолазкин 2014, с. 70; курсив наш. — А. Ш.]. Их первая встреча телесна. Арсений лечит ранки на теле Устины, вдыхая «аромат ее кожи» [Водолазкин 2014, с. 70]. Однако сознание Устины пронизано смертью, она рассказывает, что в ее деревне умерли все, и теперь она страшится смертного часа. Спросила, страшится ли этого Арсений, и, не получая ответа, вдруг запела. Ее песнь о смерти, о гибели тела:

Душа с белым телом распрошается,
прости, мое тело белое (*набрала воздуха*),
тебе, тело, идти во сырую землю,
сырой земле на предание (*на горле набухла вена*),
лютым червям на съедение [Водолазкин 2014, с. 71].

Эта песня в системе повествования — пророческая, Устина словно предчувствует свою судьбу.

Но пока, в настоящем, всё хорошо. Девушку встретили, омыли, накормили. Ее взгляд встречается с взглядом Арсения, между ними протягивается связь, для которой не существуют неловкости. Не случайно возникает имя Христофора: за вечерней кашей Арсений с Устиной сидят так же, как прежде Арсений сидел с Христофором; поднося ко рту ложку, вырезанную Христо-

фором, Устина как бы целует ее. Арсений вспоминает, как Христофор такими же зимними вечерами вырезал эти ложки. «Тень» деда как бы благословляет их. Оберегая сон Устины, Арсений оказывается рядом, им хочется обнять друг друга, потому что оба одиноки. Устина говорит: «Ляг рядом», — и они соединяются.

Любовь молодых прекрасна: «Устина не отделялась от его любви к ней. Устина была любовью, а любовь — Устиной» [Водолазкин 2014, с. 74]. Но это новое состояние Арсения оказалось полно не только любви, но и страха. Страх перед тем, что любовь может исчезнуть так же «внезапно, как пришла». Откуда этот страх? Дело, вероятно, в эгоизме любви. Страшась потери Устины, Арсений стремится отгородить ее от мира, хочет быть и оставаться единственным ее обладателем. Он прячет Устину в холодной комнате, когда к нему приходят пациенты. Когда ей случилось чихнуть во время визита пациента, он деловито просит ее в другой раз чихать внутрь кожуха — «мех заглушает звуки» [Водолазкин 2014, с. 76].

Отдаваясь эгоизму любви, Арсений хочет заменить Устине всех — отца, и сына, и мужа, а в ней найти замену всех своих близких. Они, Арсений и Устина, стремятся к полной изоляции: «Круг замыкался: они становились друг для друга всем. Совершенство этого круга делало для Арсения невозможным чье-либо иное присутствие» [Водолазкин 2014, с. 76–77]. Для стремления к такой изоляции есть основания: Устина только что пережила повальный мор в своей деревне, в том числе и смерть родных; Арсений не очень давно пережил то же самое, а совсем недавно потерял и Христофора. Так что им есть чего опасаться. Но в повествовании обозначен не только мотив страха. Обозначено и другое: их изолированность «совершенна», они двое самодостаточны, им никто не нужен. Автор настойчиво высказывает мысль о самоизоляции Арсения и Устины: они «были две половины целого, и любое прибавление казалось Арсению не просто избыточным — недопустимым» [Водолазкин 2014, с. 77]. Делая «невозможным чье-либо иное присутствие», они отсекают себя не только от мира людей, но и от Бога. Они признают только друг друга. Такая изоляция — род гордыни, даже если они сами этого не осознают, а гордыня, как известно, смертный грех.

Недаром следом за этой характеристикой совершенной изолированности возникает тема трагического финала Александра Македонского. Мы уже неоднократно упоминали о пристрастии Арсения к роману об Александре. Разумеется, он взялся читать этот роман и Устине. В «Александриях» предсказание Антифонта (Антифона) может звучать несколько раз: в самом начале повествования, предвещающий трагический финал Александра, и в конце, ближе к этому финалу. В тексте «Лавра» Устина, благодаря Арсению,

«впервые услышала о предсказании Антифонта Александру. Владыка всего мира, сказал Антифонт, умрет на железной земле под костяным небом» [Водолазкин 2014, с. 77].

Предсказание Антифонта мотивировано знамением, которое было дано царю Филиппу, формальному отцу Александра¹³. Некая птица снесла яйцо прямо на «лоно» царя Филиппа. Скатившись с царя, яйцо разбилось о железный гвоздь, и из него выскочил малый змий; змий обежал много раз вокруг разбитого яйца, а затем, вложив главу в яйцо, умер. Желая понять смысл увиденного, Филипп и призвал предсказателя Антифонта. Приводим объяснение Антифонта: «Царю, будет ти сынъ, имат обьити весь мир, покоря всѣх своею силою, възвращаетъ же ся въ свое царство и малолѣтенъ умретъ подъ костянымъ небомъ и на желѣзни земли. Змии бо царьскыи образъ есть, а яйце подобно миру, от негоже изыде змии. И обьходивъ убо весь мир и хотя внити, отнюду же изыдет, и паки не доидет, нъ умретъ на желѣзни земли, а подъ костянымъ небомъ» [Летописец Еллинский и Римский, с. 91]. Итак, яйцо — образ земли, а змий — образ царя, царь обойдет весь мир, как змий обегал яйцо, своей силой покорит мир, но не вернется туда, откуда вышел, и умрет на «железной земле под костяным небом». В конце своих странствий Александр «обрѣтохомъ землю мѣдяну», и «убояся, мняше бо ту ся ему скончати по проречению Антифонтоу». В глубине медной земли слышались чьи-то голоса, но говорящих не было видно. Имея душу «крѣплъшу желѣза», Александр повелел исследовать землю: воины не нашли в ней железа — только медь. Александр приказал двигаться дальше. Средневековый автор, а вслед за ним и современный, добавляет, что копыта лошадей гремели по этой земле «аки гром мняшеса». Затем они увидели горы, доходящие до небес [Летописец Еллинский и Римский, с. 135].

Водолазкин проводит параллель: страх кончины, испытанный Александром, «мерцал из полумрака в глазах Устины» [Водолазкин 2014, с. 77]. Но пока и для Александра, и для Устины финал отодвигается.

В главке романа есть еще одно тревожное место: Арсений начинает читать «Александрию» слишком быстро, и Устина недоумевает, куда он так спешит. Годом ранее Арсений замечал, что Христофор после посещения монастыря и беседы с Никандром слишком торопливо ремонтирует их дом. Теперь торопится сам Арсений. Может быть, он ясно не понимает, почему спешит.

¹³ Из-за бесплодия своей супруги Олимпиады царь Филипп намеревался расстаться с ней, Олимпиада прибегла к помощи волхва Нектонава, который под видом бога Аммона сошелся с Олимпиадой, и она зачала — так родился Александр.

Усиливая мотив изоляции Устины, автор упоминает, что Арсений завидовал Китоврасу, скрывающему свою жену в ухе¹⁴. Арсению начинало казаться, что «в вечернее время Александр интересовал ее (Устину. — А. Ш.) больше» его самого [Водолазкин 2014, с. 78]. Эгоцентризм завладевает героем. В беременности Устины он видит, прежде всего, то, что «это он прорастает сквозь Устину», что теперь он «присутствует в Устине постоянно» [Водолазкин 2014, с. 79]. Не сама по себе Устина, не сам по себе ребенок радуют Арсения, а то, что он, Арсений, прорастает в них. Нежность и любовь в нем, конечно, сильны, но в то же время он доволен тем, что «новое положение Устины делало ее еще более зависимой от него» [Водолазкин 2014, с. 79].

Устина между тем при всей любви к своему спасителю начала ощущать ненормальность изоляции: «Арсений, казавшийся ей всем миром, заменить целого мира все-таки не мог. Чувство оторванности от общей жизни рождало в Устине беспокойство» [Водолазкин 2014, с. 79].

Устине хотелось иметь женскую одежду (в доме Арсения таковой не было, и Устина ходила в одежде Арсения), но для этого надо было сходить в слободку и тем самым на полдня расстаться, а этого Арсений представить себе не мог и потому отмалчивался. Вскоре, однако, живот Устины начал увеличиваться, и Устина принялась перешивать одежду Арсения.

Арсения не могло не беспокоить то, что они не ходят в храм к Причастию. Не ходили же потому, что он опасался исповеди, ибо не знал, какое указание относительно Устины получит от священника. А Устине уже недостаточно было слов Арсения, что он любит ее больше жизни и считает своей женой: «Я хочу быть твоею, Арсение, перед Богом и людьми» [Водолазкин 2014, с. 81]. Арсений призывает ее потерпеть. Вместо храма они ежедневно ходили в лес. В прогулках Арсений не уставал просвещать Устину: «Рыжая девочка казалась Арсению глиной, из которой он лепил себе жену» [Водолазкин 2014, с. 83].

¹⁴ К сожалению текст сказания о Соломоне и Китоврасе, содержащий этот мотив, оказался нам недоступен: ни в Памятниках старинной русской литературы 1862 г. [Соломон и Китоврас 1862], ни в исследовании А. Н. Веселовского [Веселовский], ни в современном издании [Суды Соломона] этого варианта нет. По свидетельству Я. С. Лурье, этот мотив читался только в версии Ефросина (в России, по-видимому, не опубликованной) [Истоки русской беллетристики, с. 331; Лурье 1988]. Однако, по характеристике Я. С. Лурье, жена Китовраса, несмотря на такую изоляцию, смогла указать своему любовнику колодцы, из которых пил Китоврас, и тот наполнил их вином, чтобы пленить опьяневшего Китовраса [Истоки русской беллетристики, с. 331]. Мотив сокрытия жены связан с неизбежностью женской измены: «... женщины нельзя уберечь» [Веселовский, с. 266]. Та же интенция известна и народной сказке [СУС, № 1426, с. 299–300].

Пора дать ремарку жанрового характера. *Герой жития жениться не может, а если и делает это по настоянию родителей, то тут же нарушает брак, покидая дом и не соединяясь с невестой как с женой. Арсений уже нарушил нормы житийного героя, живя с Устиной, но оформление брака завершило бы повествование в перспективе жития.* «Лавр», однако, не только житие, но и роман. Поэтому повествование продолжается.

Присутствие Устины при Арсении переставало быть тайной для жителей слободки, но, видя, что Арсений не хочет его обнаруживать, люди из уважения к врачу не спрашивали об этом. Арсения вполне устраивало, что никто не прикасался к «миру, где существовали только он и Устина» [Водолазкин 2014, с. 84]. Изоляция отъединяет их и от Бога, и от людей.

Пристраивая летний навес к дому, Арсений вспоминает недавнюю строительную работу с Христофром и задается вопросом не только о том, что сказал бы Христофор о его собственной работе, но и о том, что он сказал бы об Устине. Ответа нет. Но вопрос задан, то есть вопрос есть.

Любовь между молодыми была несомненная, она утончалась в общих занятиях: Арсений обучал Устину грамоте и числовым значениям букв. Они начинали понимать друг друга без слов. Первый свой текст Устина распознала по первой букве «Б»: «Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых...» Многие псалмы она знала наизусть со слуха.

И тем не менее идиллия начинает перемежаться иными настроениями. «Окутавший Белозерье мрак наводил на Устину тоску. Она видела, что природа умирает, и ничего не могла с этим поделать. Глядя, как облетают с деревьев листья, Устина также роняла слезы» [Водолазкин 2014, с. 88].

Устине нужна поддержка, которая уходила бы в веру, в традицию: «Арсений, я хочу перед родами причаститься, мне страшно рожать без причастия» [Водолазкин 2014, с. 91]. Но у Арсения свой план, по видимости, разумный: причастимся после родов, «когда будет ребенок — и объяснять никому ничего не нужно, он все оправдает, это как жизнь с чистого листа, понимаешь?» [Водолазкин 2014, с. 91]. Устина соглашалась, но страх не оставлял ее. Она часто плачет, стараясь скрыть слезы, но Арсений, конечно, замечает их.

Арсений продолжает читать Устине «Александрю». В романе близко к тексту воспроизведены фрагменты средневекового повествования, и их выбор, конечно, не случаен. В предшествующем чтении Александр набрел на медную землю и вспомнил о предсказании Антифонта. Но отсутствие железа отодвинуло смертное предсказание, только напомним о нем. В этот раз ситуация иная.

«И случилось Александру прийти в болотистые края. И заболел Александр, но не находилось в тех болотах даже места, чтобы лечь. С чужих ему небес пошел снег. Повелел же Александр воинам, сняв с себя доспехи, складывать их друг на друга. Так сложили они в топком месте для него постель. Он лежал на ней, изнемогая, а от снега его накрыли щитами. И понял вдруг Александр, что лежит на железной земле под костяным небом...» [Водолазкин 2014, с. 91–92]¹⁵.

Устина остановила чтение: «Перестань. Устина тяжело перевернулась на другой бок и теперь лежала спиной к Арсению. Сегодня у нас тоже выпал снег, зачем ты мне все это читаешь...» [Водолазкин 2014, с. 91–92].

Автор не позволил Арсению продолжить чтение «Александрии», ибо за «костяным небом» следует эпизод, слишком явно предвещающий будущую трагедию¹⁶. Александр пришел в Вавилон, где некая женщина родила «дѣтище»: верхняя часть до пупа — человек, и эта часть мертвая, а нижняя часть — звериная, живая¹⁷. Ребенок Устины не будет иметь звериной части, он весь будет мертвым. В «Александрии» же мертвая верхняя часть знаменовала смерть самого Александра — властителя мира.

Устина просит Арсения найти повивальную бабку, Арсений же считает, что он сам примет роды: Христофор ему и на словах объяснял, и грамоту на этот счет составил. Устина, тем не менее, настаивает. Кроме прочего, она не хочет, чтобы Арсений видел ее в такой момент. «Арсений не спорил. Но никого и не искал» [Водолазкин 2014, с. 92]¹⁸.

Рубежные моменты повествования автор отмечает точными датами: «27 ноября в час сумерек у Устины отошли воды». От недавней самоуверен-

¹⁵ Древнерусский текст: «Идушу же ему съ всѣми вои, ключися ему стати на блатѣ водянѣ. И начя Александрѣ тужити собою, и нелзѣ ему баше леци, водяне суци земли тѣи, скръбящи же дружинѣ о томѣ. И идяше бо снѣгѣ. И повелѣ имѣ Александрѣ броня съвладити съ себе и класти на одино мѣсто, и възлезь сам, леже на них изнемогая, снѣга же дѣля покровень бысть щитом. Да ту бы ся скончяло проречение Антифонтново, еже рече, яко умрети ему есть под костяным небом, а на железнѣи земли» [Летописец Еллинский и Римский, с. 173]. Сходный текст см.: [Хронограф западнорусской редакции, с. 31].

¹⁶ Тема «Александрии» появляется в основном в трагических ситуациях, например, в случае гибели двух моряков, тянущих во время шторма канат через палубу: своими надвинутыми капюшонами они напоминают «удивительных существ из Александрии», канаты «тянулись за ними, как хвосты» [Водолазкин 2014, с. 338] — оба были смыты за борт.

¹⁷ В Летописце Еллинском и Римском этот фрагмент изложен пространно и тяжеловато [Летописец Еллинский и Римский, с. 173–174], в Хронографе западнорусской редакции лаконичнее и яснее [Хронограф западнорусской редакции, с. 31].

¹⁸ По замечанию исследователя, «Арсений, зная желания возлюбленной, не идет им навстречу. По сути он этого не понимает — говорит, а не разговаривает; слышит просьбы, но не реагирует на них» [Скотница, с. 197].

ности Арсения-акушера ничего не остается, теперь уже он плачет, Устине приходится его ободрять. Однако, когда начались схватки, Устине уже было не до того. С ней начались метаморфозы: «За привычными чертами проступили какие-то иные. Они были некрасивыми... И прежней Устины уже не было» [Водолазкин 2014, с. 93].

Только теперь Арсений начинает понимать, что может потерять Устину. Эта мысль обрушила его. Смехотворной становится прежняя боязнь представить Устину жителям слободки, он готов бежать за повитухой, но Устина останавливает его: «Теперь уже поздно...» [Водолазкин 2014, с. 93].

Устина сообщает, что со вчерашнего дня не слышит своего ребенка, он не шевелится. Ладонью лекаря-целителя Арсений провел по животу Устины и убедился, что сынок мертв. Пустыми словами он попробовал успокоить Устину, но обмануть ее было нельзя. «Среди ночи Устина приподнялась: мальчик умер, так почему же ты молчишь, ты молчишь уже несколько часов» [Водолазкин 2014, с. 94]. Арсений заметался и, должно быть, молча, как они научились, отвечал: «Как же я могу молчать? Но и говорить тоже не могу» [Водолазкин 2014, с. 94].

Арсений мечется, ища способ помочь Устине, но все его усилия и лекарские приемы оказываются тщетными. А в Устине в это время росла и разрасталась безмерная боль: «...боль всех окрестных хуторов собралась в одной точке и вошла в ее тело. Потому что ее, Устины, грехи превышали собой грехи всей той округи, и за это надо же было когда-нибудь ответить. И Устина закричала. И этот крик был рычанием» [Водолазкин 2014, с. 95].

Мы, читатели, не знаем, какие грехи совершила Устина. Осталась живой, когда все жители ее деревни вымерли? Но это скорее вышняя забота о ней. Грешна в том, что ответила на вспыхнувшую любовь Арсения? Но как ей не быть благодарной человеку, который, в отличие от прочих людей, принял ее, омыл, одел, накормил! И в ней самой возникло любовное чувство к юноше, не только материально заботящегося о ней, но и не умеющего скрыть растущее любовное чувство. Их взаимная любовь естественна и невинна. В какой-то мере она повинна в том, что они отгородились от всего мира, замкнулись друг в друге. Но она первая ощутила неестественность этой ситуации, пыталась ее преодолеть, однако ее спаситель и уже любимый не поддерживал ее в этом. Не ходила в храм, не причащалась? Но она хотела этого, Арсений же противился ее воле. А без него, по условиям жизни, она не могла пойти в храм.

С церковной точки зрения, она, конечно, грешна в том, что стала женой и готовилась стать матерью, не испросив благословения Бога. Но мы помним, что она хотела этого: «Я хочу быть твоею, Арсение, перед Богом

и людьми» [Водолазкин 2014, с. 81]. Арсений не поддержал ее, а она в ее положении вряд ли могла настаивать.

Автор не представил читателю грехи Устины, за которые она теперь так тяжело рассчитывается. Ответ можно увидеть лишь в том, что Устина в минуты, когда боль отпускала её, «благодарила Бога за то, что ей дано мучиться за себя и за Арсения, так велика была ее любовь к нему» [Водолазкин 2014, с. 95]. Грех же Арсения, как мы видели выше, в том, что он слишком эгоцентричен, стремится полагаться не на Бога, а на себя. Много позже, в Иерусалиме, у Гроба Господня, Арсений признает, что был уловлен сетями князя мира сего [Водолазкин 2014, с. 362]. Теперь Устина готова нести и его грехи, ее мучения — плата за грехи обоих.

Пропустим страшные картины схваток Устины, извлечения мертвого ребенка не очень умелыми акушерскими действиями Арсения¹⁹. Для Арсения невыносимо осознавать, что его любимая покидает его, уходит из жизни. Он кричит, пытаясь остановить её, кричит так сильно, что его крик опять слышит старец Никандр в своей келье в монастыре. И старец, не покидая кельи, отвечает Арсению: «Боюсь, что кричать уже бесполезно (...) а потому буду молиться о сохранении твоей жизни, Арсение. Ни о чем другом не буду молиться в ближайшие дни...» [Водолазкин 2014, с. 97].

Покидая этот мир, Устина открыла глаза: «...жаль, Арсение, что я ухожу в этом мраке и смраде» [Водолазкин 2014, с. 97].

Арсений лежит на полу рядом с телом Устины, он видит сны. Устина и Христофор ведут его маленького по лесу. Два самых близких ему человека соединились, а он превратился в невинное дитя. Но тут же он видит Устину в *красной рубашке*, той рубашке, в которую он облачил Устину после купания и в которой она проходила всё время их общей жизни. Но теперь Устина говорит, что она в *надлежащее время* передаст эту красную рубашку ему, только для этого он должен сменить имя: «нарекись Устином» — велит она Арсению²⁰. Так их единство протягивается с того света на этот и обратно.

От невозможности принять смерть Устины Арсений заставляет себя спать всё крепче; по замечанию автора, он «напитал себя сном до бесчувствия» [Водолазкин 2014, с. 99]. Душа, покинувшая тело Арсения, обеспокоена тем, что не видит душу Устины. Ее душа была мало заметна, потому что прозрачна и уже находилась во власти Смерти. Душа Арсения устремилась

¹⁹ В Житии Кирилла Белозерского в сходной ситуации проблема разрешается с помощью святой воды: князь Михаил вовремя вспомнил об остатках этой воды, бывшей у него, ею помазали живот супруги, даже показалось, что плод ожил на короткое время, чтобы только выйти из утробы, и супруга князя сохранила жизнь [Житие Кирилла Белозерского, с. 210].

²⁰ Ксения Петербургская по смерти мужа приняла его имя — Андрея Федоровича Попова.

к ней, но Смерть остановила её. Душа Арсения заплакала: «мы с ней срослись». Смерть велела привыкать к разлуке, но оставила надежду: разлука — временная. Однако остается сомнение: узнают ли они друг друга в вечности? Ответ Смерти намечает программу предстоящей жизни Арсения: «Это во многом зависит от тебя, сказала Смерть: в ходе жизни души нередко черствеют, и тогда они мало кого узнают после смерти. Если же любовь твоя, Арсение, неложна и не сотрется с течением времени, то почему же, спрашивается, вам не узнать друг друга там, идеже несть болезнь, ни печаль, ни вздыхание, но жизнь бесконечная» [Водолазкин 2014, с. 99–100].

Смерть увела душу Устины, которую автор сравнивает с ребенком, которого родители вынуждены на время оставить у чужих людей: уходя, ребенок оглядывается с глазами, полными слез. Такого рода художественные наблюдения, сопоставления имеют, конечно, романную, а не агиографическую природу²¹.

Отметим, что в этот момент ни у героя, ни у автора не возникает недоумения, почему за душой Устины пришли не ангелы, а Смерть. Позже, когда проснувшийся Арсений, читая Псалтырь над телом Устины, упомянул об ангелах, иже, по слову Господа, сохраняют Устину «во всех путях ее», он тут же вспомнил: «Тогда с ней была Смерть, не ангелы» [Водолазкин 2014, с. 101]. Предположение Арсения, что ангелы все же «возьмут» Устину, автор называет «робким» [Водолазкин 2014, с. 101].

Продолжая читать последование об усопших, Арсений заметил, что в Устине появилось некое движение: «лицо Устины дрогнуло» [Водолазкин 2014, с. 101], в то же время изменение «не соответствовало живой мимике» [Водолазкин 2014, с. 102]. Арсений фиксирует пограничное состояние: «Устина была если не совсем живой, то и как бы не вполне мертвой» [Водолазкин 2014, с. 102]. По народным представлениям, не изжившие своего срока, отошедшие без исповеди, без правильного похоронного обряда не умирают окончательно, остаются в некоей промежуточной сфере «*между*» *тем* и *этим* мирами. Таких покойников опасаются, полагая, что они могут вредить живым [Зеленин, с. 39–73].

До сих пор Арсений читал над Устиной Писание, но, прочитав Псалтырь в третий раз, он пришел в недоумение — что еще следует почитать? Арсений опять улавливал некое движение в Устине, но зафиксировать его повторе-

²¹ В житии блаженной Феодоры, инкорпорированном в Житии Василия Нового, дан, видимо, традиционный агиографический «портрет» Смерти: «И вот пришла смерть, рыкая как лев; вид ее был очень страшен, она имела некоторое подобие человека, но тела совсем не имела и была составлена из одних только обнаженных костей человеческих. С собою она несла различные орудия мучений: мечи, стрелы, копья, косы, серпы, железные рога, пилы, секиры, тесла и иные орудия неизвестные» [Житие Василия Нового].

ние не удавалось. Арсений видел, что Устина пребывает в «зыбком положении между жизнью и смертью». И тогда он вспомнил, «что при жизни она любила слушать *Александрию*, и начал читать *Александрию*». Утром он стал читать над ней Откровения Авраама, Сказание об Индийском царстве и рассказы о Соломоне и Китоврасе [Водолазкин 2014, с. 103]. Наверное, с канонической точки это непозволительная мена текстов, но и Устина, по чувству Арсения, не вполне умерла. Любимыми текстами он пытается стать на сторону сил жизни. Хотя он помнит, как душу Устины увела Смерть.

Когда надежда на оживление Устины угасла, Арсением овладела идея сохранения ее тела. Эта идея основывалась на том, что в недалеком будущем, а именно в 7000 году от Сотворения мира, до которого оставалось 36 лет, наступит конец этого света и что тогда тела могут потребоваться²². Арсений надеялся, что способ сохранения тела отыщется, пока же надо прекратить топить в доме, чтобы остановить разложение.

В последующие дни Арсений просто сидел на полу и смотрел на тело Устины, ему не надо было ни пить, ни есть, он «погружался в успокоение. Чувство покоя охватывало его все глубже и полнее. И откуда-то из самых недр покоя, как робкий подснежный цветок, проросла надежда на скорую встречу с Устиной» [Водолазкин 2014, с. 106].

Но *так* соединиться с Устиной ему не позволили жители Рукиной слободки, в конце концов они вышибли дверь и начали делать должное, то есть хоронить умерших. Устину нельзя было хоронить на общем кладбище: она умерла без покаяния. Автор дает специальный экскурс, описывающий и объясняющий категорию покойников, не изживших своего срока: их тела складывали в особые ямы — скудельницы, или божедомки, — и заваливали, закладывая ветками, сучьями. Таких мертвецов называли «заложенными» или «заложными» [Зеленин, с. 41, 63, 64 и др.]. Подобная участь ждала тела Устины и мертворожденного сына Арсения.

Арсений, впад в какое-то измененное состояние — люди ощущали, что «сила его как будто превыше человеческой» [Водолазкин 2014, с. 110], — препятствовал увозу Устины и сына, но явившийся Никандр отнял у Арсения нож и подчинил его своей воле.

Никандр внушает Арсению важные мысли. Во-первых, он объясняет, что Смерть вовсе не владеет Устиной, она лишь доставит ее Тому, Кто будет вершить суд; поэтому, если он, Арсений, предаст себя смерти, то это во-

²² Любимый герой Арсения, Александр, вопрошал: «„Како согнившему телу и распадшуся костем, в то же ли бытие паки прииде?“ Но помышляя паки, рече: „Бог великий неизреченным промыслом состави вся от небытия в бытие, может мертвыя оживляти и в то же привести бытие“» [Александрия БЛДР, с. 63].

все не обеспечит его соединения с Устиной. Но главное, говорит Никандр: «...именно сейчас в твоей жизни открылся величайший смысл, какого не было прежде» [Водолазкин 2014, с. 112]. Что же это за смысл? Никандр не облегчает положения Арсения: он прямо винит его в телесной гибели Устины, а также и в том, что «может погибнуть ее душа». Отметим, Никандр не говорит, что ее душа уже загублена, гибель *только возможна*. Никандр отступает от канонической позиции, полагающей, что после смерти душу спасти поздно. Он говорит, что Устина сейчас там, где «нет *уже*. И *еще* нет. И нет времени, а есть бесконечная милость Божия, на ню же уповаем». Сложность в том, что душа, покинув тело, становится беспомощной. На какие-либо действия душа способна, лишь находясь в теле. Арсений должен отдать Устине свою земную жизнь, в сущности, *стать телом ее души*. Арсений сомневается: «Разве у меня есть возможность жить вместо нее?» [Водолазкин 2014, с. 112]. Никандр отвечает утвердительно: «В серьезно понятом смысле — да. Любовь сделала вас с Устиной единым целым, а значит, часть Устины все еще здесь. Это — ты» [Водолазкин 2014, с. 113]. Концепция Никандра, не просто соединяющего, а сращивающего сущности Арсения и Устины *любовным чувством, далеко выходит за рамки агиографии* в область романного, но *романное тем самым «агиографируется»*.

Перед прощанием старец вслух задается вопросом: «Христофор советовал тебе идти в монастырь. Я спрашиваю себя, почему ты его не послушался, и не нахожу ответа...». Но ответ есть, и это совместный ответ Никандра и, как мы полагаем, автора: «У тебя трудный путь, ведь история твоей любви только начинается. Теперь, Арсение, все будет зависеть от силы твоей любви. И, конечно же, от силы твоей молитвы» [Водолазкин 2014, с. 113]. *Так роман, преодолевший житие, сам стремится стать житием, но уже житием какого-то нового типа — романного (?)*.

Если бы Арсений сразу пошел в монастырь, он мог бы пройти путь, ведущий к святости: аскетизм, борьба с бесами, отдание себя служению братии и тем, кто обращается за помощью, пребывание в непрерывной горячей молитве к Богу. Обязательным на этом пути был бы отказ от земной любви к женщине. Таков, например, путь Авраамия Затворника, Алексия человека Божия, Варлаама из Жития Феодосия Печерского. Арсений же сразу, как только обрел самостоятельность, был «уловлен» земной любовью, он захотел в ней раствориться, отгородиться от мира и даже, хотя бы и на время, от Бога. Лишившись возлюбленной, ощутил, что лишился всего, и готов был отправиться вслед за ней. Никандр указал ему, что история его любви (а не всей ли жизни?) только начинается. Но теперь это должна быть какая-то иная любовь. Какая? Это герой и должен был начать постигать.

Варлаам (Василий) Керетский плавал по северным морям с трупом своей жены [Дмитриев; Житие Варлаама Керетского], Арсений также берет с собой в путь Устину, но не тело — дух ее пребывает с ним.

* * *

Хотя первая часть романа называется «Книгой познания», к познанию герой явно не пришел. Он пришел к кризису, из которого должен искать выход. Новый путь познания тавтологически начинается с пути буквального: герой покидает свой дом у кладбища, покидает Рукину слободку и, забросив холщовый мешок за спину, выходит в мир²³. Тем самым он прорывает свою изолированность. Вероятно, здесь же завершается и юность Арсения: в мир выходит муж.

Окрестный мир между тем охвачен очередным мором. В некоторые селения нельзя было войти — подступы закладывались бревнами. Отсутствие заграждения означало, что уже некому его воздвигать. Таким было село Великое. Арсений, ощутив витавшее неблагополучие, вдруг обратился к Устине: «Здесь пахнет бедой, сказал Арсений Устине. В этой деревне требуется наша помощь» [Водолазкин 2014, с. 120]. Арсению представляется естественным обращение обычными словами к умершей, он не отделяет Устину от себя, их «мы» сохраняется: «требуется наша помощь». Отсутствие ответа немного смутило Арсения, в молчании Устины он ощутил «сомнение»: не ищет ли он смерти? Но герой уже решительно переменялся: «Верь мне, любовь моя, я не ищу смерти, сказал Арсений. Как раз напротив: моя жизнь — это наша с тобой надежда» [Водолазкин 2014, с. 120]. Мысли, внушенные Никандром, проросли в Арсении, и он уже сам формулирует программу общей с Устиной жизни.

Изменения, происшедшие во внутреннем состоянии героя, отразились и в его внешности: «Мое лицо стало другим, сказал он Устине. Эти изменения трудно определить, но они, любовь моя, очевидны» [Водолазкин 2014, с. 121]. Так Арсений привыкает по-новому общаться с Устиной²⁴.

Можно, вероятно, счесть такое общение односторонним: говорит только Арсений, — но он исходит из того, что любимая слышит его. Арсений

²³ Не так ли отправляется на поиски своей суженой Иван-царевич, нетерпеливо спаливший ее лягушачью шкуру? «Вот, делать нечего, пошел искать, взял железные сапоги и три железные просвиры» [Афанасьев, т. 2, № 268].

²⁴ Опыт общения с умершими уже был у него: подростком он просил пукнуть лежащего в могиле Елеазара [Водолазкин 2014, с. 45]; по смерти Христофора он каждый день беседовал с умершим, посвящая его в круг своих забот [Там же, с. 65]. Те, к кому он обращался, не отвечали, но Арсения это не останавливало.

не исключает ее из своей деятельности, даже из своего видения: сквозь лицо умирающего кузнеца Егора для Арсения проступает внешность Устины, и нужно усилие, чтобы вновь разглядеть кузнеца [Водолазкин 2014, с. 122]. Их единство сохраняется — по крайней мере, в сознании Арсения. Он обращается к Устине, когда удивлен сам: некая женщина, караулившая Арсения у края очередной деревни, назвала его по имени: «Откуда она меня знает, спросил Арсений Устину, но Устина промолчала» [Водолазкин 2014, с. 127]²⁵. Вскоре он начинает делиться с ней предположениями, общими соображениями. Появляются ремарки, поясняющие, как именно Арсений обращается к Устине: «*Отвернувшись в сторону*, он сказал Устине: Посмотрю, любовь моя, что я смогу сделать для этих людей» [Водолазкин 2014, с. 130; курсив наш. — А. Ш.] — так комментирует он приглашение к белозерскому князю. Заметим, что в этой реплике речь уже идет не о «нашей помощи», Арсений выставляет себя одного: «что я смогу сделать для этих людей», — Устина только свидетель.

Борясь с чумой, Арсений обретает помощника: ангел отгоняет моровое поветрие от уст «врача». Обходя дом за домом, Арсений и сам начинает себя вести подобно ангелу²⁶: «Если больного ждало выздоровление, Арсений улыбался и целовал его в лоб. Если же ему суждена была смерть, Арсений беззвучно плакал». Когда жизнь и смерть оказывались в равновесии, Арсений, держа человека за руку, «передавал ему свои жизненные силы» и отпускал только тогда, когда «чувствовал, что борьба жизни и смерти решается в пользу жизни» [Водолазкин 2014, с. 124]. Неутомимые ангелы вразумляют Арсения, как можно не устать: надо просто не думать о конечности своих сил.

В Арсени обнаруживается сверхзнание: когда женщина, караулившая его на краю деревни, вела его в свой дом, Арсений вдруг резко остановил ее: «Ты же знаешь, что внук твой умер, так зачем же ты меня к нему ведешь...» [Водолазкин 2014, с. 127]. Автор не поясняет, читает ли Арсений мысли этой женщины, провидит ли, что в действительности произошло в ее доме, он — *знает*²⁷. Это свойство, видимо врожденное (отроком он *знал*, что хочет волк, *видел* смерть в удаляющейся фигуре отца), проявляется только в некоторые моменты.

²⁵ Когда его назвала по имени жена белозерского князя, Арсений, удивившись сам, Устине уже о своем удивлении не сообщает [Водолазкин 2014, с. 132–133].

²⁶ Хотя «скотского», по его собственному слову, в нем не убывало: обрабатывая пах молодой женщины, он испытывает мужское волнение [Водолазкин 2014, с. 123].

²⁷ Такого рода «знание» свойственно и иным святым, особенно юродивым: блаженный Прокопий Устюжский мог «водрузиться мысленными очима в чувства слышащим и видимым человеком» [Власов, с. 18].

После избавления от смерти жены и дочери белозерского князя Арсений волею последнего был оставлен в городе. Это предопределило его встречу с Сильвестром и Ксенией, встреча стала серьезным испытанием на пути Арсения. Вслед за матерью Арсению пришлось отнимать у смерти и ее сына. В один из моментов борьбы за жизнь Сильвестра Арсений плакал не только от того, что терял веру в возможность спасения мальчика, но и «от собственного одиночества, которое сейчас обожгло его неожиданно остро» [Водолазкин 2014, с. 142]. Мальчика Арсений с Божьей помощью отстоял у смерти, а вскоре он обнаружил, что встречи с выздоровевшей Ксенией стали для него желанными. Теперь Арсений вечерами, как прежде Устине, читал грамоты Христофора Ксении и Сильвестру. Появляется, конечно, и любимый герой Арсения: «Александр, видев некоего тезоименита, страшлива суща, рече: уноше, или имя, или нрав измени» [Водолазкин 2014, с. 150]²⁸. Правда, сюжетно эта шутка Александра не причастна судьбам героев романа.

Конечно, Арсений не праздно жил в Белозерске. Изучая с помощью Афанасия Блохи немецкий лечебник, он совершенствовал свои врачебные знания, однако предположение, что «лекарства имеют второстепенное значение», не покидало его. «Главная роль принадлежит лекарю и его врачующей силе» [Водолазкин 2014, с. 150] — эта мысль становилось убеждением Арсения. Христофор в такого рода размышлениях всегда полагался на Бога.

Арсений осознал, что его тяга к Ксении становится сильнее его самого: «Мне не нужно здесь бывать, Ксение» [Водолазкин 2014, с. 153]. Ксения предложила ему братские, «совершенные», отношения, но Арсений знает свои пределы: «Я не могу с тобой жить по любви совершенной, потому что слаб» [Водолазкин 2014, с. 153]. В отчаянии у Ксении вырывается упрек: «...знай, Арсение, что во имя мертвых ты губишь живых». В ответе звучит убеждение, которым движим герой (и которое движет повествование): «Все дело в том, закричал Арсений, что и Устина жива, и дитя живо, и жаждут быть отмолены. Кто отмолит их, если не я, согрешивший?» [Водолазкин 2014, с. 154]. *Герой романа и герой жития пришли в Арсению к конфликту; второй одолевает первого.*

Арсений отдает отчет в том, что уже несколько месяцев он не говорил с Устиной, и ему понятна причина его молчания. Теперь он готов вернуться к ней, ибо знает, что Устина «жива, только по-другому» [Водолазкин 2014, с. 155]. Не откладывая, Арсений покидает Белозерск, надеясь на помощь

²⁸ Древнерусский текст: «Другий же нѣкто велможа у Александра бѣ, емуже имя Александръ, страшлив же сий бяше велми, и всякого боящесе и из бою утекаше. Александръ же к нему рече: „Человѣче, любо имя измени или нравъ; и мое имя тобою срамотно есть“» [Александрия БЛДР, с. 136]. Ср.: [Летописец Еллинский и Римский, с. 176].

ангела в преодолении городских ворот (без позволения князя его не выпустили бы из города). «Ангел» вывел Арсения за ворота и вскоре грязно выругался, Арсений догадался, что его спутник не ангел. Несобственно-прямая речь констатирует смысл его бегства из Белозерска: «В Белозерске ему было хорошо, и именно поэтому он из него бежал. Этот город отдалял его от Устины» [Водолазкин 2014, с. 160]. Завершением авантюрного сюжета покидания Белозерска был удар дубиной по голове, нанесенный разбойником Жилой, которого нечаянно заметил Арсений. С этого удара и начинается новый этап в *пути* Арсения.

Обретя сознание, Арсений нашел себя лежащим на теле разбойника, выведшего его из Белозерска²⁹. Тело было холодным. Арсений вновь заговорил с Устиной: «А я тепл, сказал Арсений Устине. Я, который виноват в его смерти, тепл и жив. Сейчас я спасен ради одной лишь тебя, но он, как и ты, на моей совести. Я погубил его произнесенным словом. Если бы я не сказал ему, что готов, он не лежал бы здесь таким холодным». Арсений отказывается от речи: «Не хочу отныне говорить ни с кем, кроме тебя, любовь моя» [Водолазкин 2014, с. 162].

Сознание Арсения теряет устойчивость, часто пропадает³⁰. После того как ему удалось привязать к седлу и отправить в Белозерск тело убитого Жилой напарника, он впал в забытие. Ощувив, что его везут в телеге, очнулся уже в каком-то дровяном сарае полностью раздетый. Тряпье, лежащее рядом, было омерзительно нечистым. Но именно эта одежда привела к важной трансформации сознания героя. Облачившись в тряпье, Арсений «испугался, что отныне он будет гнушаться своего собственного тела, и заплакал. Когда же Арсения озарило, что отныне будет гнушаться своего собственного тела, засмеялся. Из сарая Арсений вышел в приподнятом настроении. Сделав несколько шагов в своей новой одежде, сказал Устине: Знаешь, любовь моя, со времени моего приезда в Белозерск это по сути первые шаги в правильном направлении» [Водолазкин 2014, с. 166]. Так начинается преодоление тела.

²⁹ Здесь уместно вспомнить про шубу, подаренную Арсению белозерским князем: шубу отнял у него разбойник, на трупе которого в сей момент оказался Арсений, а шуба перешла в собственность разбойника Жилы. Нечто сходное происходило и с шубой Василия Блаженного, подаренную ему князем: шубу решили отнять обманом у Василия некие люди, один из которых прикинулся для этого мертвым; Василий, прозревая обман и вступая в игру, «рече тому притворному мертвецу: „Буди ты, человекче отсель поистиннь мертв...“ [Житие Василия Блаженного, с. 127]. Шубу Василий отдал, но по слову блаженного мошенник действительно умер. В том и другом случае шуба связана с мертвецом.

³⁰ Это выражено автором и графически: на страницах [Водолазкин 2014, с. 163–172] семь раз вместо текста стоят отточия, пропуски, демонстрирующие потерю памяти героем.

Оказавшись в тепле, одежда Арсения ожила: она кишела вшами. Отчасти из-за этого Арсений не сумел остаться в доме Евдокии, готовой его приютить. Он шагнул в зиму, в холод: «Он и сам не понимал, зачем вышел из тепла. Ему было лишь ясно, что путь его ждал трудный — если вообще преодолимый. И он не знал, куда этот путь лежит» [Водолазкин 2014, с. 168].

Когда тело стало замерзать на холоде, он освободился от жалости к нему³¹. «Это было уже не его тело. Оно принадлежало вшам, тому, кто носил прежде его одежду, наконец, морозу. Но не ему» [Водолазкин 2014, с. 168]. Арсению, кажется, удалось отрешиться от своего тела³², оно нашло какие-то независимые силы и двигалось навстречу рассвету. Однако рухнуло.

В следующий момент обретения сознания Арсений, обнаруживая провалы в своей памяти, молит Господа не отнимать память, ибо, лишившись памяти, он не сможет спасти Устину.

Другой просвет в сознании — корова. Арсений мало отличается от коровы, слизывающей гной с его головы. Он различает пальцы, доящие вымя, но не помнит лица хозяйки, хотя корочку хлеба и кружку воды иногда находил возле себя. Чтобы превозмочь крайнее истребление человеческого в своем герое, автор, показывая, как Арсений припадает к коровьему вымени, вспоминает известный каламбур: «что в вымени тебе моем» [Водолазкин 2014, с. 170]. После этого уже легче представить Арсения, утирающего сеном брызги от испражнений коровы.

В голове Арсения завелся «червь», вызывающий непереносимые боли. Действительность становится дискретной. Неизвестно как Арсений оказывается в сарае, заполненном призрачным сельским инвентарем; коровы уже не было. Следуя крепнущей парадоксальности, автор выстраивает и дискурс героя: «Интересно, что время идет, а я лежу на тележном колесе, не думая нимало о сверхзадаче своего существования» [Водолазкин 2014, с. 172]. Когда Арсений вышел наружу, дома в селении печными дымами прикреплялись к небу, те, у которых дымы были покороче, покачивались. Поврежденная голова Арсения осмысливает наблюдаемое: «Связь неба с землей не так проста, как, видимо, привыкли считать в этой деревне. Подобный взгляд на вещи мне кажется излишне механистическим» [Водолазкин 2014, с. 173]. Вдобавок вместо древесной коры, добытой в качестве обуви в дровяном сарае, ноги Арсения оказались в неизвестно откуда появившихся исправных

³¹ Ср.: Василий Блаженный «нагъ и бось хождаше въ зимѣ и въ лѣтъ... зимою от мрза померзаемъ, въ лѣто же от зноя опалемъ» [Житие Василия Блаженного, с. 124].

³² Ср.: «Блаженный же Прокопий, яко в чюжем своем телеси, вся та досаждения со благодарением приимаю и терпяше...» [Власов, с. 17].

лаптях, мешок с грамотами Христофора был за плечами (теперь внук носит деда). Не иначе, как невидимые небесные силы позаботились о нем.

Арсений (на взгляд автора, это был уже *иной* Арсений) передвигался по деревням, обходясь в общении с людьми только именем, завещанном ему Устиной. Он пришел к выводу, «что жизнь без слов возможна» [Водолазкин 2014, с. 173]. Чуждое тело, в котором он передвигался, привыкло к морозам³³, так что даже зипун, подаренный в одном из сел, оказался не нужен. Он поделился с Устиной соображениями, как много ненужного имущества и привязанностей тянут человека вниз и мешают последовать за вознесшимся Спасителем. Но когда Арсений-Устин увидел свое лицо в весенней луже, он заплакал, ибо прошлого все же оказалось жаль. *«Житийное» не вовсе преодолело «романное» в герое повествования.*

* * *

Автор не стал выделять отдельной главкой начало псковского периода в жизни героя (в непрерывном повествовании Арсений-Устин из деревень приходит в город Псков), но в действительности это, конечно, особый этап. В Псков пришел юродивый, обходящийся без слов. И людям это сразу видно: «Не проси у него денег, сказали паромщику, ибо перед тобой человек Божий, разве ты не видишь?» [Водолазкин 2014, с. 176].

Красота куполов храмов, открывшаяся с середины реки Великой, явила Арсению удивительный контраст с собственным обликом, о чем он и поспешил сообщить Устине, демонстрируя образец диалектического мышления: «с одной стороны реки — я, погрязший в стружьях и вшах, а с другой — эта красота. И своим убожеством я рад подчеркнуть ее величие, ведь подобным образом я как бы участвую в ее творении» [Водолазкин 2014, с. 176]. На ночлег Арсений-Устин устроился в привычном для себя месте — на кладбище³⁴.

Подлинность юродства Арсения была засвидетельствована местным юродивым: «Ага, вскричал Фома, вижу, что ты есть самый настоящий юродивый. Настоящий. У меня, будь покоен, нюх на сей счет первоклассный» [Водолазкин 2014, с. 178].

Фома формулирует важные смыслы, — важные для Арсения и для всего повествования. Фоме, как прежде Никандру, а в будущем Иннокентию, доступны сверхзнание и сверхвозможности. Он слышит мысли Арсения,

³³ Кирилл Белозерский «въ зимное время наготу вмѣняше теплоту» [Житие Кирилла Белозерского, с. 142].

³⁴ Топосу кладбища в прозе Е. Г. Водолазкина посвящена статья: [Каманы, с. 121–133].

знает его имя, знает даже про Устину. Но главное, он яснее самого Арсения понимает, что тому нужно. Так, благословляя Арсения на юродство, он говорит: «...юродствуй, дорогой мой, не стесняйся, иначе своим почитанием они тебя в конце концов достанут. Их поклонение с целями твоими несовместимо. Вспомни, как было в Белозерске. Оно тебе надо?» [Водолазкин 2014, с. 179]. Дело не только в том, что Фома откуда-то знает о почитании Арсения в Белозерске, ему ясно, что оно несовместимо с подлинными целями самого Арсения. Он велит Арсению вернуться на территорию монастыря Иоанна Предтечи (на кладбище которого Арсений заночевал), ибо, по его мнению, Устина могла быть в этом монастыре, но не дошла. «Зато дошел ты». Исходя из понимания нераздельности Арсения и Устины, Фома велит: «Молись — о ней и о себе. Будь ею и собой одновременно. Бесчинствуй. Быть благочестивым легко и приятно, ты же будь ненавидим» [Водолазкин 2014, с. 179]. Фома озвучивает сокровенное знание-чувствование самого Арсения. Фома настолько прозорлив, что знает слова, которые будут произнесены несколько веков спустя: «Не давай псковским спать: они ленивы и нелюбопытны³⁵. Аминь» [Водолазкин 2014, с. 179–180].

Заключительные слова и действия этой первой встречи Арсения и Фомы важны, приведем их целиком:

«Фома размахнулся и ударил Арсения по лицу. Арсений молча смотрел на него, чувствуя, как по подбородку и шее стекает из носа кровь. Фома обнял Арсения, и лицо его тоже стало кровавым. Фома сказал:

Отдавая себя Устине, ты, я знаю, изнуряешь свое тело, но отказ от тела — это еще не все. Как раз это, друг мой, и может привести к гордыне.

Что же я могу еще сделать, подумал Арсений.

Сделай больше, прошептал ему в самое ухо Фома. Откажись от своей личности. Ты уже сделал первый шаг, назвавшись Устином. А теперь откажись от себя совершенно» [Водолазкин 2014, с. 180].

Изнурение, отказ от тела опасны тем, что могут привести к гордыне (ее неявное присутствие мы фиксировали в поведении Арсения и в отроческом возрасте, и в период общения с Устиной). Правильный путь, по Фоме, связан с отказом от личности. Устина советовала Арсению принять ее имя, но это только первый шаг, теперь *предстоит отказаться от себя совершенно. Только так он может начать жить за Устину.*

³⁵ Так отзовется Пушкин о русских людях, встретив на дорогах своей южной ссылки гроб с телом Грибоедова. Впрочем, Фоме доступен и русский сленг XX века, как, например, упоминание некоего объекта «в пальто» на той же странице [Водолазкин 2014, с. 179].

Выполняя рекомендации Фомы, Арсений соорудил жилище на кладбище монастыря. Сестры уже не пытались, как накануне, вывести его за ограду. Напротив, пришедшая настоятельница монастыря констатировала: «Зде живущий имеет себе одр землю, а покров небо», и пояснила: «Просто главный свой дом он строит на небесах, сказала настоятельница. Моли Господа о нас, человеचे Божий» [Водолазкин 2014, с. 181].

Юродство Арсения становится несомненным: миска с кашей всякий раз выпадает из его рук, и он выгребает остатки каши пальцами из травы³⁶. Этой кашей он делится и с собаками, которых он просит передавать привет его Волку.

Фома не ошибся: юродство Арсения было настоящим. Действия юродивого внешне парадоксальны. В дома благочестивых людей Арсений швыряет камни, а стены домов, где живут развратники, он целует. Опекающий Арсения Фома вынужден разъяснять псковичам настоящий смысл действий юродивого: «Брат наш Устин глубоко прав, ибо камни бросает лишь в дома людей благочестивых. Из сих домов бесы изгнаны ангелами. Они боятся войти внутрь и цепляются, как показывает практика, за углы домов. (...) У людей же неправедных бесы сидят внутри дома, поскольку ангелы, данные на сохранение души человеческой, там жить не могут» [Водолазкин 2014, с. 183]³⁷.

Здесь же разыгрывается и сцена «вражды» двух юродивых. Фома сразу разъяснил Арсению-Устину, что у каждого юродивого должна быть своя часть города, которую он не должен покидать, ибо без него эта часть «остается сиротой», а в иной части «образуется нашего брата избыток» [Водолазкин 2014, с. 178]. И вот теперь Фома, заметив юродивого Карпа из Запсковья, принялся наносить ему тумачи-шлепки. Когда они достигли середины моста через Пскову, Карп дал хорошую затрещину преследователю — ибо они уже оказались на территории Карпа [Водолазкин 2014, с. 184]. Потешные бои между Фомой и Карпом еще не раз будут возникать в повествовании, своим истоком они, вероятно, имеют «сражения» между новгородскими юродивыми Николой Кочановым и Федором, каковые, в свою очередь, восходили

³⁶ Ситуация может напомнить эпизод из Жития Арсения Великого: когда последний, покинув царских детей, пришел в монастырь, старец Иоанн бросил ему сухарь на землю. Арсений размыслил: «Этот старец — Ангел Божий и прозорливец, потому что он знает, что я хуже пса; поэтому и сухарь бросил он мне как псу; по той же причине я должен и съесть его, как пес». Встав на четвереньки, Арсений взял ртом этот сухарь [Житие Арсения Великого, с. 250].

³⁷ Фома лаконичнее Василия Блаженного, разъясняющего москвичам аналогичное метание камней [Житие Василия Блаженного, с. 128–129]. См. также: [Федотов, с. 206]. Фольклорные истоки мотива метания камней см.: [СУС, № 795-А, с. 200; Афанасьев 1990].

к столкновениям новгородских «концов»³⁸, а еще далее и глубже — к фратриальному делению архаического коллектива [Петров]. Фома и Карп «дерутся» на манер новгородских юродивых и, как и те, иногда гоняются друг за другом по воде. Но псковские юродивые не очень уверенно держатся на речной поверхности, смешно размахивая руками; наблюдающие жители трезво замечают: «По воде, стало быть, только ходят... А бегать еще не научились» [Водолазкин 2014, с. 195]³⁹. Никола в Новгороде, стоя посередине Волхова, бросался в своего противника кочанами капусты, за что и был прозван Кочановым [Петров, с. 67].

Житийный топос представляет собой и ситуация с комарами. Предоставляют свое тело комарам не только юродивые. Например, св. Феодосий Печерский на ночь выбирался из пещеры и отдавал оводам и комарам свое до пояса обнаженное тело, при этом он распевал псалмы и выпрадал шерсть [Житие Феодосия Печерского, с. 376]. Подобно Феодосию, Арсений обнажался, становился на могильную плиту и предавался молитвам об Устине. Когда Арсению случалось провести ладонью по своему телу, он «слышал хруст раздавленных насекомых» и обонял запах крови [Водолазкин 2014, с. 185]. Много раньше св. Макарию Александрийскому случилось раздавить комара, напившегося его крови. Раскаиваясь в этом деянии, святой «осудил себя сидеть нагим шесть месяцев при скитском болоте, которое находилось в глухой пустыне. Комары здесь величиною равняются осам и прокусывают кожу даже у кабанов. (...) Когда чрез шесть месяцев он возвратился в свою келию, то по голосу только узнали, что это сам господин Макарий» [Палладий, с. 72—73; Яковлев, с. 76—77]. Арсений не обладал крепостью Макария: после ночного пиршества кладбищенских гнусов монастырские сестры «по утрам находили его бездыханным, но всякий раз он в конце концов приходил в себя» [Водолазкин 2014, с. 185].

Фома, которому, казалось, открыты любые возможности, зовет Арсения (Устина) к умирающему младенцу Анфиму. Арсений, взяв ребенка на руки, тотчас вернул его в люльку, а сам лег на пол, скрестил руки на груди и закрыл глаза. Фоме стало ясно, что Анфим вскоре умрет. Возвращаясь на пароме к себе (Фома не преминул напоследок дать Арсению затрещину

³⁸ «Сходясь на знаменитом волховском мосту, эти „поединчики“ пародировали отнюдь не комические битвы софийского и торгового веча» [Панченко, с. 129]. Тексты о юродивых Федоре и Николае Кочанове см.: [Федор и Николай Кочанов].

³⁹ Гонялся за чертом по Москве-реке и Василий Блаженный: «Святой же Василий побѣже по водѣ, яко посуху, гоня дьявола, и прогна его через Москву-рѣку...» [Житие Василия Блаженного, с. 132]. Впоследствии Василий и по морю пешим ходил, спасая персидских моряков, и, подобно Христу, «запрещал» морю и ветру топить корабль [Житие Василия Блаженного, с. 132—133].

за нахождение на чужой территории), Арсений увидел сноп искр над водой: душа Анфима покинула тело. Трое суток, пока душа мальчика находилась вблизи тела, Арсений, изгоняя сон, сопровождал Анфима. На прощание он попросил его поцеловать «там» мальчика, который еще меньше его самого, — сына Арсения. Позже другой мальчик, обнявший Арсения после детской экзекуции юродивого, напомним ему сына.

У юродивых непростые отношения с калачниками: юродивые знают, что калачи готовились без должной чистоты и потому опрокидывают лотки и затаптывают калачи в грязь [Панченко, с. 126]⁴⁰. Точно так же обошелся с калачами Прохора Арсений. При этом, глядя в глаза Прохору, юродивый уже знал, что последует за его деянием: калачник, опомнившись, втопчет в грязь самого Арсения и, прыгая на лежащего двумя ногами, переломает ему ребра.

Явившийся Фома (он из тех, кто является в критические моменты) объясняет псковичам поступок Арсения-Устина: калачи готовились человеком, не омывшимся после совокупления с женой. Прохор не смог отрицать этого.

Монастырские сестры готовы были к кончине юродивого, их настоятельница заметила, что Устин (они его знали только под этим именем) еще при жизни умертвил себя: «мертва себе в житии состави» и что у него уже есть «кущи своя на небесех» [Водолазкин 2014, с. 191]. Но срок Арсения-Устина еще не пришел: монастырские сестры сумели выходить его.

Фома, навестивший выздоравливающего Арсения, сообщил, что донес до властей его молитвенную просьбу не наказывать Прохора. Но предупредил, что Арсений будет бит еще неоднократно. Жители Завеличья — они уже успели собраться вокруг юродивых — пытались было напомнить Фоме, что юродивых бить нельзя, но Фома возразил: «юродивых потому и бьют, что бить их нельзя» [Водолазкин 2014, с. 194]. Углубляясь в диалектические дебри, Фома объяснял, что благочестивый человек знает, что «юродивый должен претерпеть страдание», а потому, принимая на себя грех, обеспечивает юродивому такое страдание. Может даже и убить.

Юродивые нередко и сами стремились к побоям. А. М. Панченко разъясняет мотивы такого поведения: «Исполненное тягот, страданий и поношений юродство в древнерусских источниках уподобляется крестному пути Иисуса Христа... Подражание крестному пути и делает подвиг юродства „сверхзаконным“, в представлении агиографов — труднейшим и славнейшим, венчающим лестницу христианского подвижничества: „...выше естества нашего подвизася“» [Панченко, с. 88]. Арсений, если и не стремится

⁴⁰ Разбрасывал калачи и Василий Блаженный [Житие Василия Блаженного, с. 124].

к побоям, то ничего не делает, чтобы избежать их. Его бьет дубиной по голове разбойник Жила, едва не убивает Прохор-калачник, опрокидывает в снег пьяный, которого Арсений довел до дома, псковские мальчишки валят его с ног и прибивают рубашку к деревянной мостовой. Острые ситуации возникали и позже.

Побой завеличские жители, слушающие объяснения Фомы, еще допускали, но убийство сочли все же неблагочестивым делом. Тогда Фома разъяснил, что русский человек не только благочестив, но и — Фома явно был одним из предков Пушкина⁴¹ — «бессмыслен и беспощаден», так что благочестие у него легко может «обернуться смертным грехом» [Водолазкин 2014, с. 194].

Именно так вышло у калачника Самсона с юродивым Карпом. У них было нечто вроде игры: когда калачник выходил с лотком, поджидающий его Карп «зубами хватал полуденежный калач и бросался прочь». Самсон во все не гнался за ним, но небогатые люди, зная, что калач выпадет из зубов Карпа, шли следом. Дневной пищей Карпа было лишь то, что откусывали от калача его зубы⁴². Эта игра продолжалась много лет. В один из весенних дней калачник Самсон, как всегда, вынес лоток «с доброй улыбкой на устах». Однако Карп, ожидая его, стоял, «закрыв лицо руками». Карп подошел к лотку, и, как всегда, взял калач зубами. Автор замечает, что «на виске его бьется синяя жилка». В этот раз Карп не побежал, а обернулся и «жалобно» смотрел на Самсона. Поставив лоток на землю, Самсон двинулся к юродивому [Водолазкин 2014, с. 221]. Внезапно фигура калачника «ломается», «рука его съезжает к голенищу сапога. (...) Карп вытягивается в струну. (...) Нож медленно входит в тело юродивого». «Силы небесные, шепчет калачник Самсон, сколько лет я ждал этого дня» [Водолазкин 2014, с. 222]. Фома прав: благочестие вдруг оборачивается смертным грехом. Позже Самсон объяснит: «Просто мера ожидавшегося от меня превышала меру моей доброты...» [Водолазкин 2014, с. 244].

Сам Фома умер вполне достойно. Как это бывает у святых, он знал о сроке своей кончины; уже теряя силы, совершил последний обход Пскова, изгоняя бесов. Правда, скептический Фома знал меру успехов своей борьбы с нечистыми. «Неужели же вы думаете, что я изгнал их навеки? Ну, лет на пять, максимум — на десять. И что вы, спрашивается, будете делать

⁴¹ Тем более что в близкой Пскову новгородской земле в XIII в. бился со шведами предок Пушкина по имени Гаврило Алексич [Водовозов, с. 38].

⁴² Аналогичным образом в Ростове юродивый Артемий Третьяк, «бъжучи ухватит полуденежной колачь, и ухватит зубы своими, и держа в зубах, весь колачь исчиплеть и розмечеть, а что в ротъ — то была у него пища». Цитирую по: [Руди 2015, с. 461].

дальше?» [Водолазкин 2014, с. 357], — обращается он к псковичам. Фома «знает» о гибельном море, который ждет псковичей, знает и о том, что жителям поможет Арсений после паломничества в Иерусалим. Предвидит он и дальнейшую судьбу Арсения. Умирает Фома в два приема: когда убедился, что все предсказанное им записано правильно, «закрыв глаза и умер», но затем, вспомнив нечто важное, «открыл на мгновение глаза и добавил: Постскрипtum. Пусть Арсений имеет в виду, что его ждет монастырь аввы Кирилла. Всё». После этих слов «умер окончательно» [Водолазкин 2014, с. 357]⁴³.

Прохор, изломавший тело Арсения, переживает катарсис: является к выздоравливающему юродивому, достает калач и падает на колени. Арсений опускается на колени рядом, обнимает Прохора, берет из его рук калач. Прохор говорит, что постился семь дней, Арсений согласно кивает, ибо по калачу уже знает об этом.

Арсений смахнул со щеки Прохора слезу, перенес ее на калач и надкусил в этом месте. Отпустив Прохора, Арсений вынес калач и, разломив, отдал «небогатым людям». У Прохора сложилось обыкновение приносить калачи Арсению, а юродивый раздавал их. Вскоре за этими калачами стали приходить не только «небогатые люди», но и состоятельные, ибо калачи, кроме вкусовых, обнаружили и целебные свойства⁴⁴. Вскоре в этом убедился и глава города — посадник Гавриил.

Гавриил предложил Арсению кошелек с серебром и удивился тому, что Арсений принял его. Посадник оставил у монастыря человека, чтобы узнать, как юродивый распорядится серебром. Опережая на век Василия Блаженного, Арсений отдает серебро не беднякам, а купцу Негоде. Вездесущий Фома разъяснил посаднику, желающему понять выбор Арсения: купец Негода лишился всего имения, подаяния же просить не станет и, предпочитая умереть с голоду, уморит свою семью. В XVI в. Василий Блаженный в сходной ситуации разъяснял Иоанну Васильевичу, что купец, которому он отдал царское золото, «три дни гладомъ таеть, ничто же имѣя вкусити, а выпросить стыдится свѣтлыхъ ради своихъ ризъ, их же на себѣ носить. А нищие гладом не живутъ и просить не стыдятся, и они всегда нужную пищу себѣ стяжевають» [Житие Василия Блаженного, с. 127]. Фома тоже считал, что

⁴³ По молитве св. Кирилла умерший инок Далмат возвращается к жизни, чтобы принять Причастие и попрощаться с братией, после чего умирает окончательно [Житие Кирилла Белозерского, с. 174].

⁴⁴ Такими же были и хлебы не чуждой юродства Юлиании Лазаревской, жившей в XVI в. Во время голода она пекла их из лебеды и древесной коры, но «молитвою ея бысть хлѣб сладок», и люди шли за этими хлебами [Житие Юлиании Лазаревской, с. 112–113].

нищие «сами себя прокормят, просить — это как-никак их профессия» [Водолазкин 2014, с. 199]. Века идут, а ничто не меняется.

Посадник захотел наградить Арсения, но сохраняющий обет молчания Арсений не отвечал; тогда за него выступил Фома, предложив подарить юродивому «великий град Псков». Посадник Гавриил опечаленно молчал. Фома утешил и его: «Да не парься ты, ё-моё. Не можешь дать ему этот город — не давай. Он и без тебя его получит» [Водолазкин 2014, с. 199]. Так же и Арсений Новгородский, смутив подобной просьбой о Новгороде Ивана Грозного с сыновьями, заверил царскую семью: «Хоть вы не хотите, а я его заберу» (цит. по: [Будовниц, с. 185]).

Святой борется со своей телесностью, но лишь у юродивых эта борьба становится предельной. В лютую зиму настоятельница монастыря сумела убедить Арсения, чтобы он перешел в келью, но через трое суток Арсений вернулся в свое жилище на кладбище, открытое стихиям. Устине он объясняет: в «келье плоть моя отогревается и начинает выдвигать свои требования. Тут ведь, моя любовь, только начни. Дашь ей палец, а она отхватит целую руку. (...) Чтобы не замерзнуть, стану, пожалуй, ходить по Завеличью» [Водолазкин 2014, с. 200–201]. Арсений начинает спасать замерзающих, в том числе и пьяных, отводя их либо к жилищу, либо в дом для убогих. Фома решил ему заниматься спасением по всей территории, ибо невиданный снег стер городские границы «естественным путем». Однажды он с немалым трудом волок очередного завсегдатая кабака, который, пристраиваясь для сна в сугробе, требовал оставить его в покое. Даже протрезвев, он долго не мог найти свой дом, и только освободившаяся от облаков луна помогла ему в этом. Войдя в свой дом, этот человек захлопнул за собой дверь. Арсению же требовалось хоть немного передохнуть от стужи и блужданий. И Арсений постучал в дверь. Спасенный им человек разбежался и сбил Арсения с крыльца. Поднявшись и отерев кровь с разбитого лица, Арсений в свете луны разглядел дальние дома. Когда он подошел к ним, увидел, что дома были ветхими. Убогие люди встретили его палками: «Иди и умри, юродде...» [Водолазкин 2014, с. 203]. В конце концов Арсений нашел покосившийся сарай. Лунный свет, проникавший сквозь щели, отражался в зрачках собак, лежащих в углу. Арсений подполз к собакам, они, хотя и зарычали, но зла ему не причинили. Когда он проснулся, собак рядом с ним уже не было. «Насколько же я гадок, сказал Арсений Устине. Я оставлен Богом и людьми. И даже собаки (...) не хотят иметь со мной дела» [Водолазкин 2014, с. 203].

Нечто подобное случалось и с иными юродивыми Христа ради. Палками отгоняли Прокопия нищие Устюга Великого, когда он в лютый мороз просился обогреться: «Поиде ты, юроде, отсюда прочь!» [Власов, с. 35]. С соба-

ками спал Андрей Цареградский. Прокопий Устюжский, подобно Арсению, согревался между собаками, и, как и Арсения, собаки покинули его: «И потом приидох аз в пусту храмину и ту обретох во едином угле псы лежаща. Аз же ту близ их легах, яко да согреюся от них. Тии же пси видеша мя и скоро востаха и отбегоша от мене. Аз же востях и глаголах в себе, яко лишену бытии ми не токмо от Бога и от человек, но и пси гнушахоя мною и отбегаху» [Власов, с. 36]⁴⁵. Как видим, не только люди и положения, но даже собаки меняются мало.

То, что произошло дальше с Арсением, настолько близко к произошедшему с Прокопием, что лучше это представить в виде таблицы с двумя колонками (последовательность текста жития Прокопия в начале таблицы немного нарушена; для наглядности пронумеруем фрагменты).

| АРСЕНИЙ | ПРОКОПИЙ |
|--|---|
| 1) ...мне мерзко мое грязное и посиневшее тело. | 1) ...омерзе ми все мое калное смердящее тело и посинившее. |
| 2) Арсений сел на корточки, обхватив голову руками и спрятав ее в колени. | 2) И ту седох, согнувся от великаго того зимняго лютаго мраза... |
| 3) ...он ощутил, что постепенно его наполняет изнутри тепло. | 3) И по сем внезапно очютих себе некую теплоту... |
| 4) Открыв глаза, Арсений увидел перед собой юношу, прекрасного видом. | 4) ...отверзох очи свои, и видех некоего юношу, стояща близ мене, видением красна вельми зело. |
| 5) Его лицо светилось, как солнечный луч, и в своей руке он держал ветвь, усыпанную алыми и белыми цветами. | 5) Лице же его бяше светящееся паче солнечных лучь, имея в руце свей яко некую ветвь, всяким цветом червленым и белоросным исполнена. |
| 6) Эта ветвь не была похожа на ветви тленного мира, и красота ее была неземной. | 6) Не такова же суть та, якоже ветвь мира сего прелестнаго, но испестрена некако инем цветом. |
| 7) Прекрасный юноша, держащий в руке ветвь, спросил: Арсение, где ныне пребываеши? Сижу во тьме, окован железом, в сени смертной, ответил Арсений. | 7) И видением прекрасный же он, юноша, держа в руце своей онюю ветвь. Возрев на мя и глагола ми: «О, Прокопие, где еси ныне пребываеши?» Аз же глаголах ему: «Сежу во тме, окован железом и сени смертней» (Пс. 106, 10). |
| 8) Тогда юноша ударил Арсения ветвью по лицу и сказал: | 8) И удари мя тою цветною ветвию в лице мое и глагола ми паки: «О, Прокопие, |

⁴⁵ С собаками спал и Андрей Юродивый, но он, в отличие от Арсения и Прокопия, чтобы освободить себе место, прогонял одну из собак; выспавшись, вовсе не сокрушался, а удовлетворенно констатировал: «псь съ псы наспался еси по простору» [Житие Андрея Юродивого, с. 342].

АРСЕНИЙ

ПРОКОПИЙ

Арсение, прими жизнь непобедимую всему твоему телу и очищение и прекращение твоих страданий от великой сей стужи.

9) И с этими словами в сердце Арсения вошло благоухание цветов и жизнь, дарованная ему второй раз. Когда же он поднял глаза, то обнаружил, что юноша стал невидим [Водолазкин 2014, с. 203–204].

прими си живот непобедимый всему своему телу, и очищение, и разрешение болезни твоя от зимняго сего великаго мраза».

9) И абие в той час вниде в сердце мое воняя цветная. Благообразный же юноша он, яко молния светла, отиде от мене и невидим бысть. И оттоле приложися ми ся живот» [Власов, с. 36–37].

Так оказывается, что текст, восходящий к XVI–XVII векам, при условии талантливого осовременивания, вполне может быть включен в текст романа XXI века. На наш взгляд, сцена с явлением ангела замерзающему Арсению — одна из лучших светлых сцен в романе Е. Г. Водолазкина. Так действительно осуществляется непрерывность духовной традиции, заключенной в письменном слове. И не важно, квалифицируется ли такая «цитатность» постмодернизмом или сохранением литературной традиции: амплификация, инкорпоративность — обычные свойства древнерусского текста.

Видимо, исходя из интересов современного читателя, автор немного распространил финал этой сцены: «И Арсений понял, кто был этот юноша. Он вспомнил животворное слово песнопения: идеже Господь восхоцет, побеждает естества чин. Потому что по чину естества Арсений должен был умереть. Но, улетающий в смерть, был подхвачен и возвращен в жизнь» [Водолазкин 2014, с. 204]. Древнерусский агиограф лаконичнее: «И оттоле приложися ми ся живот».

Хотя ангел и раньше являлся Арсению, помогая ему врачевать людей в селениях, поверженных мором, но такое явление ангела, отвращающее неминуемую смерть, означало, что само Небо теперь принимает заинтересованное участие в его судьбе не потаенно.

Действительно, мировосприятие Арсения после общения с ангелом кардинально меняется. События перестают подчиняться времени, тем самым время как бы самоликвидируется⁴⁶. Арсений догадывается, что такое состояние характерно для того места, где пребывает Устина, но в «этом» мире «я (...) сталкиваюсь с этим впервые» [Водолазкин 2014, с. 205]. Смерть сестры Пульхерии от расчесывания родинки и спасение сестры Агафьи

⁴⁶ Было бы интересно провести отдельную разработку категории времени в романе Е. Г. Водолазкина, но этому посвящено уже немало статей, см., например: [Махина, Сидорова; Бочкина; Саргсян].

(Арсений успел остановить ее руку, тянущуюся к родинке⁴⁷), кончина настоятельницы монастыря Иоанна Предтечи свертываются в некое единство одновременности. Жаркий летний день, в котором Арсений спасает Агафью, тут же сменяется зимней стужей, в которую Арсений спешит в дом к иерею Иоанну (Арсений жестами предсказывает Иоанну смерть от ножа; весной это предсказание реализуется). Для детей иерея Иоанна явление Арсения подобно явлению шаровой молнии.

Но не все дети так воспринимали Арсения. Ватага подростков валит юродивого на дощатую мостовую и прибавает его рубаху (может быть, все ту же красную рубаху, которую он некогда дал Устине и которую она «в свое время» собиралась вернуть ему?) к доскам. Арсений смеется вместе с жестокими детьми и, как Иисус Христос, распинаемый на кресте, возносит беззвучную молитву об их прощении. Нечто подобное происходило с Арсением Новгородским: «Отроком иным около его глумящимся, овии же держаще его, инии же ризу его к мосту гвоздями прибываху» [СККДР, с. 334]. Арсений мог бы аккуратно оторвать рубаху от гвоздей, но, на потеху мальчишкам, он, поднимаясь, рвет подол, а затем собирает лоскуты и пришивает их к рубахе, чем вызывает еще больший смех своих мучителей. А. М. Панченко указывает, что лоскутность, многошвейность рубахи подчеркивается в текстах о юродивых [Панченко, с. 93–94]⁴⁸. За пределами топоса «лоскутности» одеяний юродивых остается сцена с мальчиком, сочувствующим юродивому. Один из ватаги жалеет Арсения и, когда все разбегаются, подходит и обнимает его. Конечно, этот мальчик, как прежде Анфим, опять напомнил Арсению о его сыночке. Идя по улицам, Арсений плачет, и его слезы прорастают на обочинах «неброскими растениями» [Водолазкин 2014, с. 208]. Чудо, мыслимое и в житии, «романизируется».

После явления ангела в Арсениии активизируются способности, присущие святым. Он вынимает собственный зуб мудрости и посылает его жене посадника Гавриила, у которой тут же прекращается зубная боль [Водолазкин 2014, с. 209]. Арсений покорно облачается в дорогие одежды, привезенные ему посадником, но, повернувшись к северо-востоку, выливает на землю чашу от посадника с драгоценным фряжским вином. Гавриил хмурится.

⁴⁷ Это еще не осмысляется как опережение времени, но позже, когда Арсению удалось спасти паломника Вильгельма, которого капитан корабля «Святой Марк» намеревался выбросить за борт, Арсений говорит Устине: «Смотри-ка, любовь моя, в этот раз мне удалось опередить время (...) а это указывает, что оно не всевластно» [Водолазкин 2014, с. 330].

⁴⁸ Исчерпывающее количество текстуальных примеров «лоскутности» см.: [Руди 2006, с. 474–477 (топос под номером 12)].

На выручку, как всегда, приходит вездесущий Фома и объясняет Гавриилу, что этим вином Арсений пытается потушить пожар, бушующий в Новгороде [Водолазкин 2014, с. 209–210]. Век спустя Василию Блаженному приходится самому объяснять Иоанну Васильевичу сходные действия⁴⁹.

Арсений дважды выбивает кружки с хмельным из рук тех, кто ограбил его (завсегдатаи корчмы отняли и продали дорогие одежды, подаренные Арсению посадником), но зачем он это делает, не объясняет даже Фома [Водолазкин 2014, с. 210–211]. Предположить, что Арсений сознательно ищет побоев, как это делают некоторые юродивые⁵⁰, не получается, ибо он даже рад тому, что может вернуться к своей обычной одежде, которая была при нем в узелке. Нет и никаких намеков на то, что в кружках с хмельным сидят бесы, как это однажды было явлено Василию Блаженному, но Василий не выбивал скляницу из рук пьяницы, он просто рассмеялся, видя, как бес, осененный крестным знаменем, выскочил из нее [Житие Василия Блаженного, с. 128]. Отчасти схожая история была с Андреем Юродивым: блудницы раздевают его и продают одежду с целью обеспечить себе «пити днесь», но самого процесса питья и выбивания чаш в тексте нет [Житие Андрея Юродивого, с. 346].

Прямой борьбы с бесами, какую традиционно ведут святые, у Арсения как будто нет⁵¹. Бесов он побивает камнями, обходя дома Запсковья; позднее он начал швырять комья грязи в некоторых почтенных жителей города. Жители были недовольны, но Арсений утешался тем, что бесы, которых он видел за спинами этих жителей, были недовольны еще больше [Водолазкин

⁴⁹ «Прииде нѣкогда блаженный и поистиннѣ чюдный Василий къ благовѣрному государю царю и великому князю Иоанну Васильевичу, всея России самодержцу, якоже обычай имяше часто к нему приходити, его же благовѣрный царь зѣло любляше за святое его житие и добрыя дѣтели, — и налия ему чашю нѣкоего пития и даде блаженному пити. Блаженный же оную данную от царя чашю выплесну за оконце. Благовѣрный же царь и вторую даде, онъ же и вторую выплесну. Тогда государь нача негодовати на него, мня его презирающа свое угощение. Блаженный же, зря царя оскорбившася и хотя утѣшити его, изъяви ему всю истинну вину изливания оныя чаши царьскаго (у)гощения, рече царю: „Благовѣрный царю, не скорби на сие мое смотрительное дѣло, не бо ты презирая излихъ оныя чаши за окно, но пожаръ залихъ въ Великомѣ Новѣградѣ“» [Житие Василия Блаженного, с. 124–125].

⁵⁰ Например, Симон Юрьевецкий, «желая вызвать на себя гнев окружающих, отнимал у них питье и выливал его на землю, разгневанные посетители корчмы „биения и раны творяху ему, озлобляюще его, — он же с радостію таковая терпяше“» [Руди 2015, с. 460].

⁵¹ Можно предположить, что в «Лавре» в качестве бесов выступают люди: Самсон-калачник, отчасти и Прохор-калачник, разбойник Жила, пьяный, столкнувший Арсения с крыльца, загадочный убийца иерея Иоанна, бесенята — дети, прибивающие Устина. Но все они — существа «этого» мира.

2014, с. 211]. Однако мы видим, что не бесы нападают на святого, но святой нападает на бесов.

Как это свойственно и иным юродивым, днем Арсений совершал парадоксальные, на обычный взгляд, поступки, а по ночам с плачем молился⁵², что и было отмечено настоятельницей монастыря: «Во дни раб Божий Устин мирови смеется, нощию же мир оплакивает» [Водолазкин 2014, с. 211].

Раб Божий Устин одним прикосновением возвращает к жизни девушку Евпраксию, два месяца бывшую в коме, но для святых такие чудеса в порядке вещей. Отец девушки, плотник Артемий, падает на колени и целует Арсению руку, Арсений убегает, по льду переходит реку Великую и встречает Карпа, еще живого. Карп, поглядывая на Арсения, выкрикивает себе спутника до Иерусалима, а Арсений не может наглядеться на Карпа — они провидят судьбу [Водолазкин 2014, с. 211–213]. Позже выяснится, что Карп звал Арсения в Небесный Иерусалим, но Арсению без Устины туда нельзя. Поэтому Фома советует Арсению отправиться в Иерусалим земной и там помолиться об Устине [Водолазкин 2014, с. 245]. Но это еще в будущем.

Пока же «чудеса» продолжают: Арсений возвращает способность двигаться расслабленному Давыду [Водолазкин 2014, с. 213–215], вытрясает рыбу кость из горла иерея Константина [Водолазкин 2014, с. 216–217] и останавливает давнего знакомого, разбойника Жилу, готовящегося ограбить могилу дочери посадника Гавриила. Расхищение могил — древнее занятие. В Константинополе Андрей Юродивый пытался остановить угрозой лишения зрения такого грабителя. Последний лишь посмеялся над юродивым, заявив, что теперь непременно совершит ограбление, чтобы проверить сказанное. Покойная девушка была готова лишиться савана и накидки, но не вынесла, когда грабитель снял с нее и сорочку, обнажив тело. Она поднялась и ударила его правой рукой по щеке, отчего тот немедленно ослеп. Надев сорочку и облачившись в накидку и саван, покойная вернулась в могилу, а ослепший разбойник вынужден был отныне кормиться милостыней [Житие Андрея Юродивого, с. 352–354]. Арсений не стал ждать, когда утопшая Анна вступится за себя. Он негромко, называя его по имени, обратился к грабителю, полагающему, что его никто не видит: «Если ты, Жила, войдешь в эту могилу по грудь, то уже никогда из нее не выйдешь...» Жила потрясен, он первый день в этом городе, его никто не знает, стало быть, тот, кто назвал его по имени, — ангел. Арсений не стал входить в выяснение

⁵² Ср., например, с Прокопием Устюжским: «В день убо юрод хождаше, в нощи же без сна пребываше, и молящееся непрестанно Господу Богу и плакашеся грехов своих, и глаголаше в себе, утешаю душу свою: „О, Прокопие, подобает ти многими скорбьми внити во Царство Небесное, нужно бо есть, нужницы восхищают“ (Деян. 14: 22; Мф. 11: 12)» [Власов, с. 16].

этого вопроса, он лишь конкретизировал свою угрозу: «...можешь в одночасье стать землей». Грабитель сломлен, Арсений велит ему молиться, а для начала закопать могилу [Водолазкин 2014, с. 219].

Врачевательная сила и слава Арсения росли во Пскове, как прежде росли в Белозерске. Но сам Арсений знает, что не каждому он может помочь, точнее, не всегда он находит в себе достаточных сил и «света». Об этом он говорит Устине: «Это грехи не дают мне подняться на ту высоту, где лежит спасение этого человека. Я, любовь моя, виновник его смерти и оттого плачу о его уходе и о своих грехах» [Водолазкин 2014, с. 220]. Но даже те, кого Арсений не мог спасти, были благодарны ему, ибо «в исследовании боли он опускался до самого ее дна» [Водолазкин 2014, с. 220].

Когда-то коровье вымя, к которому припадал Арсений, сохранило ему жизнь. Теперь роженицу, не имеющую молока, он усаживал за дойку коровы и заставлял выпить надоенное молоко: у молодой матери тотчас набухали соски, и она бежала к своему ребенку [Водолазкин 2014, с. 221].

Между прочим, автор сообщает, что Арсений *переходит* реку Великую, отмечая, что «льда уже нет, но вода все еще холодна», — Арсений, по-видимому, обрел способность хождения по воде. Фома уже там. Трое юродивых Пскова сходятся в одном месте, чтобы оказаться свидетелями гибели одного из них. Похоже, что все они, включая Карпа, знают о том, что должно произойти, но не считают возможным вмешиваться в должное [Водолазкин 2014, с. 221–222]. Герои романного толка стремятся преодолеть неблагоприятную судьбу, житийного — принимают неотвратимое.

Литература

- Александрия — Александрия: Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века / Изд. подгот. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. М.; Л.: Наука, 1965. 268 с.
- Александрия БЛДР — Александрия / Подгот. текста, пер. и коммент. Е. И. Ванеевой // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2003. Т. 8: XIV — первая половина XVI века. С. 14–148.
- Амберг — Амберг Л. «Для Господа нет чужеземцев»: заметки об образе и функции иностранца в романе Евгения Водолазкина *Лавр* // Знаковые имена современной русской литературы: Евгений Водолазкин: Кол. монография / Под ред. А. Скотницкой и Я. Свежего. Краков: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2019. С. 235–244.
- Афанасьев — Афанасьев А. Н. Народные русские сказки: В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Барраг, Н. В. Новиков. М.: Наука, 1984. Т. 1. 511 с.; 1985. Т. 2. 463 с.; Т. 3. 495 с. (Лит. памятники).
- Афанасьев 1990 — Ангел // Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск: Наука, 1990. С. 138–139, № 26.

- Бочкина — *Бочкина М. В.* Отражение средневековой концепции времени в романах Е. Водолазкина «Лавр» и «Авиатор» // Вестник РУДН. Сер.: Литературоведение. Журналистика. 2017. Т. 22, № 3. С. 475–483.
- Будовниц — *Будовниц И. У.* Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Вып. 12. С. 170–195.
- Ванеева — *Ванеева Е. И.* Александрия Сербская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2: (вторая половина XIV — XVI в.), ч. 1: А–К. С. 21–25.
- Веселовский — *Веселовский А. Н.* Мерлин и Соломон: Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине: [Избр. работы]. М.: ЭКСМО-Пресс; СПб.: Terra Fantastica, 2001. 864 с. (Антология мысли).
- Власов — *Власов А. Н.* Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 640 с.
- Водовозов — *Водовозов Н. В.* Повесть XIII века об Александре Невском // Ученые записки МГПИ им. В. П. Потемкина. М., 1957. Т. 67: Кафедра русской литературы, вып. 6 / Под ред. А. И. Ревякина. С. 21–45.
- Водолазкин 2020 — *Водолазкин Е. Г.* Дом и остров // Водолазкин Е. Г. Идти бестрепетно: между литературой и жизнью. М.: АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2020. С. 89–107.
- Водолазкин 2014 — *Водолазкин Е. Г.* Лавр: Роман. М.: АСТ, 2014. 440 с.
- Волк — медный лоб — Волк — медный лоб // Сказки и предания Северного края. М.; Л.: Academia, 1934. С. 17–20, № 7.
- Гура — *Гура А. В.* Волк // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 411–418.
- Дмитриев — *Дмитриев Л. А.* Повесть о житии Варлаама Керетского // ТОДРЛ. М.; Л.: Наука, 1970. Т. 25. С. 191–196.
- Житие Авраамия Затворника — В той же день сказание преподобного отца нашего Ефрема Сирина о житии преподобного отца Авраамия Затворника // Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археографической комиссии. СПб.: Тип. О. Г. Елеонского и К^о, 1880 [сканирование «Аксион эстин», 2009]. Октябрь, Дни 19–31. Стб. 1996–2024 (День 29). (Памятники славяно-русской письменности).
- Житие Андрея Юродивого — Житие Андрея Юродивого / Подгот. текста, пер. и коммент. А. М. Молдована // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI–XII вв. С. 330–358.
- Житие Арсения Великого — Житие преподобного отца нашего Арсения Великого // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. [Репр. изд.]. Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2004. Т. 9. Месяц май, день восьмой. С. 244–270.
- Житие Варлаама Керетского — Житие Варлаама Керетского / Подгот. текста и коммент. Л. А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2010. Т. 16. С. 448–452.
- Житие Василия Блаженного — *Руди Т. Р.* Об одной талмудической параллели к «апокрифическому» Житию Василия Блаженного // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2009. Т. 60. С. 122–136.

- Житие Василия Нового — Житие преподобного отца нашего Василия Нового // *Свт. Димитрий Ростовский*. Жития святых. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/276 (дата обращения 27.10.2020).
- Житие Кирилла Белозерского — Житие Кирилла Белозерского / Подгот. текста Е. Г. Водолазкина, пер. и коммент. Е. Г. Водолазкина и Г. М. Прохорова // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. 7: Вторая половина XV в. С. 132–216.
- Житие Сергия Радонежского — Житие Сергия Радонежского / Подгот. текста Д. М. Буланина, пер. М. Ф. Антоновой и Д. М. Буланина, коммент. Д. М. Буланина // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. 6: XIV — середина XV в. С. 254–411.
- Житие Феодосия Печерского — Житие Феодосия Печерского / Подгот. текста, пер. и коммент. О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII вв. С. 352–433.
- Житие Юлиании Лазоревской — Житие Юлиании Лазоревской / Подгот. текста и коммент. Т. Р. Руди // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2006. Т. 15: XVII в. С. 108–116.
- Зеленин — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. М.: Индрик, 1995. [Т. 2]: Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. 432 с.
- Иван-царевич и девица-царица — Иван-царевич и девица-царица // Северные сказки: Сборник Н. Е. Ончукова: В 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1998. Кн. 1. С. 61–71.
- Истоки русской беллетристики — Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв. ред. Я. С. Лурье. Л.: Наука, 1970. 594 с.
- Каган, Лурье — *Каган М. Д., Лурье Я. С.* Ефросин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2: (вторая половина XIV — XVI в.), ч. 1: А–К. С. 227–236.
- Каманьи — *Каманьи Ф.* Образ кладбища в прозе Евгения Водолазкина // Знаковые имена современной русской литературы: Евгений Водолазкин: Кол. монография / Под ред. А. Скотницкой и Я. Свежего. Краков: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2019. С. 121–133.
- Костюхин — *Костюхин Е. А.* Типы и формы животного эпоса. М.: Главная редакция восточной литературы, 1987. 269 с.
- Левкиевская — *Левкиевская Е.* Мифы русского народа. М.: Астрель, АСТ, 2005. 368 с.
- Летописец Еллинский и Римский — Летописец Еллинский и Римский. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Т. 1 / Текст подгот. О. В. Твороговым и С. А. Давыдовой. С. 85–178.
- Лурье 1965 — *Лурье Я. С.* Средневековый роман об Александре Македонском в русской литературе XV века // Александрия: Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века. М.; Л.: Наука, 1965. С. 145–168.
- Лурье 1988 — *Лурье Я. С.* Апокрифы о Соломоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2: (вторая половина XIV — XVI в.), ч. 1: А–К. С. 66–68.
- Маржерет — *Маржерет Ж.* Состояние Российской державы и Великого княжества Московского // Россия XVII века: Воспоминания иностранцев. Смоленск: Русич, 2003. С. 10–76.

- Масса — *Масса И.* Краткое известие о Московии // Россия XVII века: Воспоминания иностранцев. Смоленск: Русич, 2003. С. 77–256.
- Махнина, Сидорова — *Махнина Н., Сидорова М.* Историческое время в романе Е. Водолазкина «Лавр» (к постановке проблемы) // Филология и культура = Philology and culture. 2016. № 2 (44). С. 271–274.
- Махнина, Сидорова, Насрутдинова — *Махнина Н, Сидорова М., Насрутдинова Л.* Древнерусский текст в романе Е. Водолазкина «Лавр» («Александрия») // Филология и культура = Philology and culture. 2019. № 1 (55). С. 184–189.
- О двойне — О двойне — сестре с братом и об его «охоте» // Русские сказки и песни Сибири. СПб.: Тропа Троянова, 2000. С. 471–473. (Полное собрание русских сказок: Предреволюционные собрания; Т. 3).
- Палладий — *Палладий, en. Еленопольский.* Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. М.: Благовест, 2013. 384 с.
- Панченко — *Панченко А. М.* Смех как зрелище // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. С. 72–153.
- ПВЛ, ч. 1 — Повесть временных лет. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц, 404 с. (Лит. памятники).
- Петрей — *Петрей П.* История о Великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии / Исаак Масса. Петр Петрей. М.: Фонд Сергея Дубова; Рита-Принт, 1997. С. 151–464.
- Петров — *Петров А. В.* Новгородские юродивые Николай Кочанов и Федор и их «распря» // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях: Альм. СПб.; Казань, 2014. Вып. 2: Материалы науч. конф. «Преподобный Сергей Радонежский: личность в контексте эпохи и история его почитания» (Санкт-Петербург, 1–3 окт. 2014 г.). С. 58–73.
- Подрезова, Харлашкин — *Подрезова Н. Н., Харлашкин Ю. С.* Семантика кладбищенского хронотопа в романе Е. Г. Водолазкина «Лавр» // Сибирский филологический журнал. 2018. № 2. С. 134–140.
- Руди 2006 — *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 431–500.
- Руди 2015 — *Руди Т. Р.* Об аскезе юродивых (из истории агиографической топике) // Slověne. 2015. № 1. С. 456–473.
- Руди 2009 — *Руди Т. Р.* Об одной талмудической параллели к «апокрифическому» Житию Василия Блаженного // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2009. Т. 60. С. 103–136.
- Русский хронограф — Русский хронограф: Полное собрание русских летописей. М.: Языки славянских культур, 2005. Т. 22. 896 с.
- Саргсян — *Саргсян М.* Концепция повторяемости и неповторяемости в романе Евгения Водолазкина *Лавр* // Знаковые имена современной русской литературы: Евгений Водолазкин: Кол. монография / Под ред. А. Скотницкой и Я. Свежего. Краков: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2019. С. 223–234.
- Сказание Агапия — Сказание отца нашего Агапия / Подгот. текста, пер. и коммент. М. В. Рождественской // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. 3: XI–XII вв. С. 338–348.
- СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Вып. 3: (XVII в.), ч. 1: А–З. 410 с.

- Скотница — *Скотница Анна*. Общение влюбленных в *Лавре* Евгения Водолазкина // Знаковые имена современной русской литературы: Евгений Водолазкин: Кол. монография / Под ред. А. Скотницкой и Я. Свежера. Краков: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2019. С. 191–202.
- Соломон и Китоврас 1862 — Сказания о Соломоне и Китоврасе // Памятники старинной русской литературы. СПб.: Тип. П. А. Кулиша, 1862. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. С. 51–58.
- Суды Соломона — Суды Соломона / Подгот. текста, пер. и коммент. Г. М. Прохорова) // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. 3: XI–XII вв. С. 172–190.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Барга, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.
- Федор и Николай Кочанов — Сказание о Феодоре Новгородском Христа ради юродивом // Святые Новгородской земли, или История святой Северной Руси в ликах X–XVIII вв. Т. 1. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija/svjatykh/svjatyepovgorodskoj-zemli-ili-istorija-svjatoj-severnoj-rusi-v-likah-10-18-ww-tom-1/4_7 (дата обращения 17.04.2020).
- Федотов — *Федотов Г. П.* Юродивые // Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. С. 200–210.
- Физиолог — Физиолог / Изд. подгот. Е. И. Ванеева. СПб.: Наука, 2002. 167 с.
- Хронограф западнорусской редакции — Хронограф западнорусской редакции // Русский хронограф. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 1–32. (Полное собрание русских летописей; Т. 22).
- Хронограф 1512 — Хронограф редакции 1512 г. // Русский хронограф. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 186–213. (Полное собрание русских летописей; Т. 22).
- Яковлев — *Яковлев В.* Древне-Киевские религиозные сказания. Варшава: Тип. Варшавского Военного округа, 1875. 164 с.

References

- Adrianova-Peretts, V. P., Likhachev, D. S., Romanov, B. A., eds. (1950). *Povest' vremennykh let*. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk USSR. Part 1: Tekst i perevod. 404 p. (Literaturnye pamyatniki).
- Afanas'ev, A. N. (1984–1985). *Narodnye russkie skazki*. Barag, L. G., Novikov, N. V., eds. Moscow: Nauka. Vols 1–3. Vol. 1. 511 p.; Vol. 2. 463 p.; Vol. 3. 495 p. (Literaturnye pamyatniki).
- Amberg, L. (2019). "Dlya Gospoda net chuzhezemtsev": zametki ob obraze i funktsii inostrantsa v romane Evgeniya Vodolazkina *Lavr'*, in: *Znakovyye imena sovremennoi russkoi literatury: Evgenii Vodolazkin*. Kollektivnaya monografiya. Skotnitska, A., Svezhii, Ya., eds. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 235–244.
- Angel (1990), in: *Narodnye russkie legendy A. N. Afanas'eva*. Novosibirsk: Nauka, 138–139 (№ 26).
- Barag, L. G., Berezovskii, I. P., Kabashnikov, K. P., Novikov, N. V., Chistov, K. V., eds. (1979). *Sravnitel'nyi ukazatel' syuzhetov. Vostochnoslavjanskaya skazka*. Leningrad: Nauka. 437 p.

- Bochkina, M. V. (2017). 'Otrazhenie srednevekovoi kontseptsii vremeni v romanakh E. Vodolazkina *Lavr i Aviator*', *Vestnik RUDN. Literaturovedenie. Zhurnalistika*. Vol. 22, 3, 475–483.
- Botvinnik, M. N., Lur'e, Ya. S., Tvorogov O. V., eds. (1965). *Aleksandriya. Roman ob Aleksandre Makedonskom po russkoi rukopisi XV veka*. Moscow; Leningrad: Nauka. 268 p.
- Budovnits, I. U. (1964). 'Yurodivye Drevnei Rusi', *Voprosy istorii religii i ateizma* (Moscow), 12, 170–195.
- Bulanin, D. M., Antonova, M. F., eds. (1999). 'Zhitie Sergiya Radonezhskogo', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 6: XIV — seredina XV veka, 254–411.
- Dmitriev, L. A. (1970). 'Povest' o zhitii Varlaama Keretskogo', in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, Moscow; Leningrad: Nauka. Vol. 25, 191–196.
- Dmitriev, L. A., ed. (2010). 'Zhitie Varlaama Keretskogo', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 16, 448–452.
- Fedotov, G. P. (1990). 'Yurodivye', in: Fedotov, G. P. *Svyatye Drevnei Rusi*. Moscow: Moskovskii rabochii, 200–210.
- Gura, A. V. (1995). 'Volk', in: Tolstoi, N. I., ed. *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. Vol. 1, A–G, 411–418.
- Kagan, M. D., Lur'e, Ya. S. (1998). 'Efrosin', in: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*, Leningrad: Nauka, Issue 2 (vtoraya polovina XIV — XVI vek), Part 1, A — K, 227–236.
- Kaman'i, Filippo (2019). 'Obraz kladbishcha v proze Evgeniya Vodolazkina', in: *Znakovye imena sovremennoi russkoi literatury: Evgenii Vodolazkin*. Kollektivnaya monografiya. Skotnitska A., Svezhii, Ya., eds. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 121–133.
- Khronograf redaktsii 1512 goda (2005), in: *Russkii khronograf*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 186–213. (Polnoe sobranie russkikh letopisei; Vol. 22).
- Khronograf zapadno-russkoi redaktsii (2005), in: *Russkii khronograf*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 1–32. (Polnoe sobranie russkikh letopisei; Vol. 22).
- Kostyukhin, E. A. (1987). *Tipy i formy zhitovnogo eposa*. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. 269 p.
- Levkievskaya, E. (2005). *Mify russkogo naroda*. Moscow: Astrel', AST. 368 p.
- Likhachev, D. S., ed. (1992). *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 3, Part 1. 410 p.
- Lur'e, Ya. S. (1988). 'Apokrify o Solomone', in: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*. Leningrad: Nauka, Vol. 2, Part 1, 66–68.
- Lur'e, Ya. S. (1965). 'Srednevekovi roman ob Aleksandre Makedonskom v russkoi literature XV veka', in: *Aleksandriya. Roman ob Aleksandre Makedonskom po russkoi rukopisi XV veka*. Moscow; Leningrad: Nauka, 145–168.
- Lur'e, Ya. S., ed. (1970). *Istoki russkoi belletristiki. Vozniknovenie zhanrov syuzhetnogo povestvovaniya v drevnerusskoi literature*. Leningrad: Nauka. 594 p.
- Makhinina, N., Sidorova, M. (2016). 'Istoricheskoe vremya v romane E. Vodolazkina *Lavr* (k postanovke problemy)', *Filologiya i kul'tura. Philology and culture*, 2 (44), 271–274.
- Makhinina, N., Sidorova, M., Nasrutdinova, L. (2019). 'Drevnerusskii tekst v romane E. Vodolazkina *Lavr* (Aleksandriya)', *Filologiya i kul'tura. Philology and culture*, 1 (55), 184–189.

- Marzheret, Zh. (2003). 'Sostoyanie Rossiiskoi derzhavy i velikogo knyazhestva Moskovskogo', in: *Rossiya XVII veka. Vospominaniya inostrantsev*. Smolensk: Rusich, 10–76.
- Massa, I. (2003). 'Kratkoe izvestie o Moskovii', in: *Rossiya XVII veka. Vospominaniya inostrantsev*. Smolensk: Rusich, 77–256.
- Moldovan, A. M., ed. (1999). 'Zhitie Andreya Yurodivogo', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 2: XI–XII veka, 330–358.
- O dvoine — sestre s bratom i ob ego "okhote" (2000), in: *Russkie skazki i pesni Sibiri*. St. Petersburg: Tropa Troyanova, 471–473. (Polnoe sobranie russkikh skazok. Predrevolyutsionnye sobraniya; Vol. 3).
- Onchukov, N. E., ed. (1998). 'Ivan-tsarevich i devitsa-tsaritsa', in: *Severnye skazki. Sbornik N. E. Onchukova*. St. Petersburg: Tropa Troyanova. Vol 1, 61–71.
- Palladii, episkop Elenopol'skii (2013). *Lavsaiik, ili Povestvovanie o zhizni svyatykh i blazhennykh ottsov*. Moscow: Blagovest. 384 p.
- Panchenko, A. M. (1984). 'Smekh kak zrelishe', in: Likhachev, D. S., Panchenko, A. M., Ponyrko, N. V. *Smekh v Drevnei Rusi*. Leningrad: Nauka, 72–153.
- Petrei, P. (1997). 'Istoriya o velikom knyazhestve Moskovskom', in: Massa, I., Petrei, P. *O nachale voin i smut v Moskovii*. Moscow: Fond Sergeya Dubova, Rita-Print, 151–464.
- Petrov, A. V. (2014). 'Novgorodskie yurodivye Nikolai Kochanov i Fedor i ikh "rasprya"', in: *Drevnyaya Rus' vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh: Al'manakh*. St. Petersburg; Kazan'. Vol. 2, 58–73.
- Podrezova, N. N., Kharlashkin, Yu. S. (2018). 'Semantika kladbishchenskogo khronotopa v romane E. G. Vodolazkina *Lavr*', *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, 2, 134–140.
- Prokhorov, G. M., ed. (1999). 'Sudy Solomona', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*, St. Petersburg: Nauka. Vol. 3: XI–XII veka, 172–190.
- Pypin, A. N., ed. (1862). 'Skazaniya o Solomone i Kitovrase', in: *Pamyatniki starinnoi russkoi literatury*. St. Petersburg: Tipografiya P. A. Kulisha. Vol. 3: Lozhnye i otrechennye knigi russkoi stariny, sobrannye A. N. Pypinym, 51–58.
- Rozhdstvenskaya, M. V., ed. (1999). 'Skazanie otssa nashego Agapiya', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*, St. Petersburg: Nauka. Vol. 3: XI–XII veka, 338–348.
- Rudi, T. R. (2006). 'O kompozitsii i topike zhitii prepodobnykh', in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 57, 431–500.
- Rudi, T. R. (2015). 'Ob askeze yurodivykh (iz istorii agiograficheskoi topiki)', *Slověne*, 1, 456–473.
- Rudi, T. R. (2009). 'Ob odnoi talmudicheskoi paralleli k "apokrificheskomu" zhitiyu Vasiliya Blazhennogo', in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 60, 103–136.
- Rudi, T. R., ed. (2009). Zhitie Vasiliya Blazhennogo, in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, Sankt-Peterburg: Nauka, Vol. 60, 122–136.
- Rudi, T. R., ed. (2006). 'Zhitie Yulianii Lazorevskoi', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*, St. Petersburg: Nauka. Vol. 15: XVII vek, 108–116.
- Russkii khronograf. Polnoe sobranie russkikh letopisei* (2005). Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur, Vol. 22. 896 p.
- Sargsyan, M. (2019). 'Kontsepsiya povtoryaemosti i nepovtoryaemosti v romane Evgeniya Vodolazkina *Lavr*', in: Skotnitska, A., Svezhii, Ya., eds. *Znakovye imena sovremennoi russkoi literatury: Evgenii Vodolazkin*. Kollektivnaya monografiya. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 223–234.

- Skazanie o Feodore Novgorodskom Khrista radi yurodivom*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svyatykh/svyatyje-novgorodskoj-zemli-ili-istorija-svyatoj-severnoj-rusi-v-likah-10-18-ww-tom-1/4_7 (data obrashcheniya — 17.04.2020).
- Skotnitska, A. (2019). 'Obshchenie vlyublennykh v Lavre Evgeniya Vodolazkina', in: Skotnitska, A., Svezhii, Ya., eds. *Znakovye imena sovremennoi russkoi literatury: Evgenii Vodolazkin*. Kollektivnaya monografiya. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 191–202.
- Tvorogov, O. V., ed. (1997). 'Zhitie Feodosiya Pecherskogo', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*, St. Petersburg: Nauka. Vol. 1: XI–XII veka, 352–433.
- Tvorogov, O. V., Davydova, S. A., eds. (1999). *Letopisets Ellinskii i Rimskii*. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin. Vol. 1, 85–178.
- Vaneeva, E. I. (1988). Aleksandriya Serbskaya', in: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*. Leningrad: Nauka, Vol. 2 (vtoraya polovina XIV — XVI vek), Part 1: A–K, 21–25.
- Vaneeva, E. I., ed. (2003). 'Aleksandriya', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. St. Petersburg: Nauka. Vol. 8: XIV — pervaya polovina XVI veka, 14–148.
- Vaneeva, E. I., ed. (2002). *Fiziolog*. St. Petersburg: Nauka. 167 p.
- Veselovskii, A. N. (2001). *Merlin i Solomon: Slavyanskie skazaniya o Solomone i Kitovrase i zapadnye legendy o Morol'fe i Merline*. [Izbrannye raboty]. Moscow: EKSMO-Press; St. Petersburg: Terra Fantastica. 864 p. (Antologiya mysli).
- Vlasov, A. N. (2010). *Zhitiinye povesti i skazaniya o svyatykh yurodivykh Prokopii i Ioanne Ustyuzhskikh*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko. 640 p.
- Vodolazkin, E. G. (2020). 'Dom i ostrov', in: Vodolazkin, E. G. *Idti bestrepetno: mezhdu literaturoi i zhiznyu*. Moscow: AST: Redaktsiya Eleny Shubinoi, 89–107.
- Vodolazkin, E. G. (2014). *Lavr: roman*. Moscow: AST. 440 p.
- Vodolazkin, E. G., Prokhorov, G. M., eds. (1999). 'Zhitie Kirilla Belozerskogo', in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. St. Petersburg: Nauka, Vol. 7: vtoraya polovina XV veka, 132–216.
- Vodovozov, N. V. (1957). 'Povest' XIII veka ob Aleksandre Nevskom', in: Revyakin, A. I., ed. *Uchenye zapiski Moskovskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta imeni V. P. Potemkina*. Moscow. Vol. 67, Kafedra russkoi literatury, 6, 21–45.
- 'Volk — mednyi lob' (1934), in: *Skazki i predaniya Severnogo kraya*. Moscow; Leningrad: Academia, 17–20 (№ 7).
- Yakovlev, V. (1875). *Drevne-Kievskie religioznye skazaniya*. Warsaw: Tipografiya Varshavskogo Voennogo okruga. 164 p.
- Zelenin, D. K. (1995). *Izbrannye trudy*. Moscow: Indrik. [Vol. 2]: Ocherki russkoi mifologii. Umershie neestestvennoyu smert'yu i rusalki. 432 p.
- 'Zhitie Avraamiya Zatvornika' (1880, reprint 2009), in: *Velikie minei chetii, sobrannye vserossiiskim mitropolitom Makariem*, October, 19–31. St. Petersburg: Tipografiya O. G. Eleonskogo i Ko, clms 1996–2024 (October, 29). (Pamyatniki slavyano-russkoi pis'mennosti).
- 'Zhitie prepodobnogo ottsa nashego Arseniya Velikogo' (2004), in: *Zhitiya svyatykh na russkom yazyke, izlozhennyye po rukovodstvu Chet'ikh-Minei svyatogo Dimitriya Rostovskogo* [reprint]. Kiev: Svyato-Uspenskaya Kievo-Pecherskaya Lavra. Vol. 9, May, 8, 244–270.
- Zhitie prepodobnogo ottsa nashego Vasiliya Novogo*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svyatykh/276 (data obrashcheniya — 27.10.2020).

Список сокращений

| | |
|-----------|---|
| АОМИИ | — Архангельский областной музей изобразительных искусств |
| БАН | — Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург) |
| ГИМ | — Государственный исторический музей (Москва) |
| ИРЛИ | — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург) |
| ОИДР | — Общество истории и древностей российских при Московском университете |
| РГАДА | — Российский государственный архив древних актов (Москва) |
| РГБ | — Российская государственная библиотека (Москва) |
| РНБ | — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург) |
| РО ИРЛИ | — Рукописный отдел ИРЛИ |
| СПБИИ РАН | — Санкт-Петербургский институт истории РАН |
| ЦГАДА | — Центральный государственный архив древних актов (ныне РГАДА) |
| ЧОИДР | — Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете |

Наши авторы

Водолазкин Евгений Германович — д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, писатель. evodolazkin@mail.ru

Калугин Василий Васильевич — д-р филол. наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН. vasiliykalugin@mail.ru

Иерей Алексей Лопатин — настоятель храма Николы Чудотворца у Тверской заставы Московской епархии Русской православной старообрядческой церкви. oa_lopatin@mail.ru

Максимов Максим Александрович — коллекционер. pixto-mm@mail.ru

Нива Жорж (Nivat Georges) — историк литературы, славист, профессор Женевского университета (1972–2000), академик Европейской академии (Лондон). gnavat@icloud.com

Панченко Флорентина Викторовна — канд. искусствоведения, старший научный сотрудник Древлехранилища им. В. И. Малышева ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. pflorentina@mail.ru

Семячко Светлана Алексеевна — д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, профессор кафедры истории западноевропейской и русской культуры Санкт-Петербургского гос. университета. svetlanasm08@mail.ru

Шайкин Александр Александрович — д-р филол. наук, профессор кафедры истории русской литературы XI–XIX вв. Орловского гос. университета им. И. С. Тургенева. ashaikin@yandex.ru

Authors

Father Alexey Lopatin

Orthodox Old Believer Church of St. Nicholas the Wonderworker at Tverskaya Zastava
Moscow, Russia

Evgeny G. Vodolazkin

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia

Svetlana A. Semiachko

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg State University
St. Petersburg, Russia

Vasily V. Kalugin

Institute of Russian Language of the Russian Academy of Science
Moscow, Russia

Florentina V. Panchenko

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia

Maxim A. Maximov

Private collector
St. Petersburg, Russia

Georges Nivat

University of Geneva
Geneva, Switzerland

Aleksandr A. Shaikin

Turgenev Orel State University
Orel, Russia

Учредитель:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук

199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4
Телефон (812) 328-19-01
e-mail: irliran@mail.ru

Журнал зарегистрирован Министерством печати и информации
Российской Федерации
Регистрационный номер ПИ № ФС77-778000 от 31 января 2020 г.
Издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук

Адрес редакции: 199034 Санкт-Петербург,
наб. Макарова, д. 4
Телефон +79213354409
e-mail: edit-sloves@yandex.ru

Редактор А. С. Лобанова
Редактор английского текста З. Н. Исидорова
Технический редактор А. В. Осокин
Корректор А. С. Кручинина

Подписано к печати 14.12.2020.
Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Гарнитура Литературная. Цифровая печать.
Усл. печ. л. 12,64. Тип. зак. №

Отпечатано в типографии «АртПроект»
Санкт-Петербург, Выборгская наб., д. 29