

А.Н.Власов

Устюжская
литература
XVI-XVII веков
Историко-литературный
аспект

Научно-исследовательский производственно-коммерческий
центр "Хронограф"
Сыктывкарский государственный университет

А.Н.Власов

**Устюжская литература
XVI-XVII веков
Историко-литературный аспект**

Сыктывкар 1995

Рецензенты: **А.А.Амосов** - доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник БАН России (Санкт-Петербург); **А.И.Филатова** - доктор филологических наук, профессор кафедры литературы Санкт-Петербургского гуманитарного университета.

Власов А.Н.

Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект/ Сыктывкарский университет. Сыктывкар, 1995. 212с.

В монографии впервые дан наиболее полный историко-литературный обзор памятников устюжской литературной традиции XVI-XVII вв. На основе неизученных текстов местной этнографической литературы и устюжского летописания предпринята попытка воссоздать региональный литературный процесс накануне нового времени. Наряду с источниковедческим применяются историко-генетический и мифологический принципы анализа повествовательной прозы местных авторов.

Книга предназначена для литератороведов, историков, научных работников музеев, всех, кто интересуется историей культуры Русского Севера.

ISBN 5-86602-020-3

© А.Н.Власов, 1995

ISBN 5-87237-078-4

© Сыктывкарский
университет, 1995

Введение

Выделение городов Великого Устюга и Соли Вычегодской и земель, к ним прилегающих, в особую историко-культурную зону обусловлено целым рядом объективных причин: этнографических, исторических и культурных.

Устюжский край, или Верхнедвинский бассейн, занимал территорию, расположенную в верховье Северной Двины, по ее притокам средней и нижней Сухоне, Югу; нижнюю Лузу и нижнюю Вычегду и междуречье Северной Двины с волжскими притоками Унжей, Камой, Юзой, Ветлугой, Моломой и Вохмой (1).

Заселение этих северных земель, начиная с XI-XIII вв., шло двумя миграционными потоками русских - из Новгорода Великого и Ростово-Суздальской земли. Устюжский край оказался как бы в зоне двух сфер влияния. Город Устюг вплоть до XVI в. был военным форпостом на северо-восточных окраинах Ростово-Суздальского княжества, а после присоединения к Москве - Московского, обороняя его рубежи от набегов vogуличей, югры, новгородцев и двинян. Глубинные районы бассейна рек Сухоны, Двины и Вычегды осваивались преимущественно в XIV-XVI вв. при продвижении сюда «низовцев» (выходцев из Нижегородских пределов) и утверждении власти Московских князей.

К XVI-XVII вв. в целом сложился историко-этнографический и культурный облик Устюжского края. В эпоху становления централизованного Русского государства г. Великий Устюг становится одним из крупнейших на северо-востоке Европейской части Московской Руси торговых городов. Его выгодное местоположение, на пересечении двух основных торговых путей на Севере (Архангельского и Сибирского), явилось стимулом для расцвета торговли, ремесел и культуры всего Устюжского края.

Но как в ранний, так и в более поздний периоды Устюг осознавался северным «пограничным» городом. «На северной границе войны не было. Обширные территории, простиравшиеся до Белого моря, а на востоке до Уральского хребта и дальше, были уже освоены, но суровая природа требовала огромного количества сил от того, кто хотел чего-то добиться в жизни. Богатство и независимость обеспечивались здесь не военной

добычей, а «мягкой рухлядью» - драгоценными мехами, служившими эквивалентом золота. Добыть мех можно было двумя путями: либо охотясь самому, либо «объясачивая» инородцев, но ни тот, ни другой путь легким не был.... И потому-то в XVI в. мы видим группы пассионариев не только в столице, но и на русском пограничье... Для пограничных пассионариев были характерны объединения более высокого порядка», - отмечает Л.Н. Гумилев, обосновывая тезис о возникновении субэтносов (2).

В социальном отношении Устюжский край состоял в основном из крестьянского и городского (посадского и купеческого) населения, значительную прослойку представлял монастырский и церковный клир. Ведущее положение в экономике и культуре края занимали посадские, купеческие и служилье люди. Из среды торговых людей, «лучших людей», выделялись купеческие династии: Строгановы, Грудцины-Усовы, Гусельниковы, Ревякины и др. (3). Устюжане и сольвычегодцы отличались завидной предприимчивостью, деловой сметкой и бесстрашием землепроходцев, - чертами, унаследованными еще от первых русских переселенцев края. Уроженцами Устюга были знаменитые путешественники С.Дежнев, Е.Хабаров и др.

Выделяя эту группу северорусского населения, необходимо подчеркнуть, что они сыграли важную роль в формировании и развитии великорусского этноса. На этой фазе этногенезиса землепроходцы (как будто род занятий) в XVI-XVII вв. составили, как нам представляется, своеобразное субэтническое единство на востоке Европейской части Руси - устюжан - и оказали заметное влияние на культуру всего северного региона (4).

Период XVI- XVII вв. в развитии Устюжского края был периодом расцвета в нем городской культуры. Города украшаются каменными храмовыми постройками. Высокой степени развития достигают художественные ремесла - чернь по серебру, золотошвейное рукоделье и др. Применительно к этому периоду исследователи говорят о сложившихся в Устюге и Соли Вычегодской у Строгановых своих иконописных стилях, своими корнями уходящих к традиционным иконописным центрам: новгородскому и ростово-суздальскому (5). В Соли Вычегодской берет свое начало знаменитая Строгановская школа певческого искусства, у истоков которой стоит

виднейший ее представитель Иван Лукошков (Исаия) (6).

Важное место в духовной культуре устюжан занимала книга. Проникновение книжной культуры на северо-восток может быть связано не только с общей миграцией русского населения в этот край, но и с параллельно проходившей монастырской колонизацией и христианизацией нерусского населения Севера. Еще в XIV в. умный и предприимчивый устюжанин Стефан Храп (первый епископ Перми Великой) "шел воевать" пермян не огнем и мечом, а книгой. Центром монастырской колонизации на Север был Троицкий Сергиев монастырь: ученики Сергия основывали обители, которые в свою очередь становились новыми проводниками монастырской колонизационной политики. Наиболее известными среди них были Павлов Обнорский и Кириллов монастыри (7). В Устюжском крае позднейшими отголосками этой волны были в XVI и XVII вв. Николо-Коряжемский, Троицкий Телеговский, Симонов Воломский монастыри и Христофорова пустынь (8).

Местные монастыри и сеть волостных и приходских церквей явились источниками распространения высокой книжной культуры в Устюжском крае. Приходские священники и монастырские инонки, большей частью уроженцы тех мест и выходцы из крестьян и посадских, вели местные городовые и церковные летописцы, записывали «чудеса» от местных святынь и составляли сказания о жизни основателей монастырей и пустынь.

Формирование в XVI и XVII вв. отдельных ярких региональных центров, какими являлись Дон, Сибирь и Великий Устюг, можно связывать с общим процессом демократизации русской культуры и литературы. Представителями этой демократической струи были внесены в русскую литературу новые темы и идеи, в литературу проникла жизнь и быт всех слоев общества.

В отечественном литературоведении не существует общего мнения в вопросе о региональных историко-культурных центрах и литературных традициях. В известной работе Н.К. Пиксанова «Областные культурные гнезда» была предпринята попытка обосновать в национальном историко-литературном процессе областные тенденции развития литературы. По сути, автор только поставил проблему взаимоотношения центра и областей в русской культуре, считая, что «они

составляют органичную часть целого» (9). Однако такое выделение он предполагал на системном уровне взаимодействия национальных: собственно русской, украинской и белорусской литератур, а также на противопоставлении столичной и провинциальной культур. Определяя временные границы топографической дифференциации культуры, Н.К. Пиксанов различал допетровский и послепетровский периоды в ее развитии: в литературоведении признано существование нескольких областных культурных центров (Новгородско-Псковский, Тверской, Муромо-Рязанской, Ростово-Сузdalской и др.). Рассматривая литературный процесс как эволюционирующую систему, которая главным образом зависит от социальных условий развития общества, исследователь ставил перед литературоведческой наукой ряд фундаментальных проблем по изучению «областных культурных гнезд». Суть их заключается в том, что «не осознана еще общая, принципиально-методическая задача изучения областных культурных гнезд, не понято важное значение их для всего общерусского исторического процесса. Впрочем, тут обоюдная зависимость: конкретные изучения замедляются отсутствием принципиального осознания; это же последнее не укреплено хорошо проведенными частичными исследованиями» (10).

Особенно продуктивна в проведении таких «частичных» исследований на материале литературы «нового времени» сибирская научная школа. Наиболее рельефно концепция региональной литературы отразилась в обобщающем труде по истории литературы Сибири, вышедшем в 1982 г. в двух томах под названием «Очерки русской литературы Сибири». Основной вклад в ее обоснование был сделан Ю.С.Постновым, который вводит новый критерий в определение региональной литературы - «сибирского» автора, а сама «сибирская литература» представляет собой «участок» общерусской литературы с установкой на приоритет последней (11).

В специальной работе Б.А.Чмыхало «Региональные проблемы истории русской литературы» (Екатеринбург, 1993) были развиты и во многом уточнены основные положения, высказанные Н.К.Пиксановым и другими со-

временными исследователями. Ученый подходит к решению проблем регионализма в истории русской литературы с современных позиций и в связи с этим вводит понятие "историко-литературного пространства". Он считает, что «в системе отдельной национальной литературы фактор пространства проявляется через региональную специфику» (12).

В современных исследованиях отечественных медиевистов эта проблема сводится к полемике по вопросу о существовании региональных отличий в русской литературе XVII в. Академик Д.С.Лихачев подходит к решению этой проблемы с позиций постепенного складывания единой русской литературы и считает, что «внимательное изучение общих областных черт в литературе и других искусствах, общности их судеб и содержания областных центробежных тенденций, их одновременного преодоления и сочетания с центростремительными силами способно прояснить процесс постепенного складывания единой литературы. Местные оттенки начинают одновременно исчезать в XVI в. в различных областях художественной культуры: в литературе, в зодчестве и в живописи. На основе экономического и политического объединения отдельных русских земель происходит унификация всей русской культуры в той последовательности и с той степенью быстроты, которые подсказывались самой социально-политической действительностью» (13).

Несколько иной точки зрения на эту проблему придерживается сибирская исследовательница Е.К. Ромодановская в своей работе «Русская литература Сибири первой половины XVII века». Ссылаясь на авторитетное мнение М.К. Азадовского, она полагает, что литература областная является «отдельным участком общерусской литературы», и при этом уточняет содержание термина «областная литература», под которым необходимо понимать для данного периода не литературу определенных автономных областей, а литературу, созданную в Сибири, т.е. местную литературу (14).

А.М.Панченко, выдвигая тезис о региональных, местных литературных «школах» Сибири и Дона, считает, что причиной их появления была автономность культуры этих окраинных земель России и стремление ее представителей к самостоятельному творчеству (15). Используя понятие местных

литературных «школ», он тем самым установил историческую дистанцию между ранними областными литературными центрами и поздним регионализмом в развитии древнерусской литературы.

Важным этапом в разработке проблем региональных книжных и литературных центров Древней Руси явились исследования Л.А.Дмитриева «Житийные повести Русского Севера XIII-XVII вв.» (Л.,1973), М.В.Кукушкиной «Монастырские библиотеки Русского Севера» (Л., 1977) и три сборника научных трудов под редакцией Р.П.Дмитриевой: Книжные центры Древней Руси (Л., 1989; 1991; 1994) и др.

Определяя основную проблему нашей работы - изучение устюжской литературы XVI-XVII вв., мы ставим перед собой следующие задачи: во-первых, выявить основной круг памятников устюжского и сольвычегодского происхождения и специфику их бытования, решив некоторые вопросы истории текста этих произведений, во-вторых, дать историко-литературную характеристику этому явлению в истории древнерусской литературы данного периода, в-третьих, решить некоторые вопросы генезиса устюжской литературной традиции, указывая на ее связь с устной традицией, в-четвертых, определить основные тенденции развития литературных форм устюжской письменной культуры.

Исходя из этих задач, проясним нашу позицию в вопросе существования региональных литературных центров на позднем этапе эволюции средневековой русской литературы. На наш взгляд, принцип автономности в народной книжной культуре был присущ каждой отдельной культурно-исторической зоне России (16). Так, например, весь Русский Север можно представить в виде отдельных культурных очагов со своейственной им некоторой культурной автономией. К ним можно отнести Двинскую, Устюжскую, Верхневажскую, Вологодскую и др. традиции. С этих позиций изучение письменности городов Устюга и Соли Вычегодской предполагает в известной степени другие методологические подходы при анализе литературного материала.

Новые исследования в области этнологии и мифологии позволяют подойти к решению проблемы регионализма в литературе с позиций универсальных моделей, функционирующих в разных типах культуры. На этом основании в поле

зрения исследователей попадает не только собственно литературная продукция, но и ее региональный контекст, а главное - непосредственный потребитель.

В этом случае региональная (краевая) литература становится отражением регионального менталитета, который в свою очередь является только вариантом общенационального архетипа культуры. Таким образом, в понятие региональная литература входит совокупность текстов, созданных местными авторами и востребованных местными читателями, словом, все то, что составляет письменную и устную традицию края. Региональная литература - это система нарративных текстов, функционирующих в контексте локальной культурной традиции. Определяя задачи изучения региональной литературы, необходимо четко сознавать культурно-исторические, социальные и географические границы региона.

Ключевым элементом в выделении той или иной региональной традиции является формирование самосознания носителей «культурной информации», основанной на местном культе. Геополитическое (в том числе административное) выделение региона из ряда других служит следствием его особой автономности, культурной самобытности в рамках национальной культуры.

Региональная литература состоит из ряда составляющих и взаимодействующих на определенном хронологическом срезе местных традиций и может быть сопоставима с подобными же образованиями. В этом отношении северорусская литература стоит в одном ряду с литературой Сибири, Урала на синхронном уровне, а генетически восходит к более ранним культурным традициям, своеобразно преломившимся в литературном сознании местных авторов.

Установление хронологических границ существования местных литературных традиций является одним из доминантных признаков ее легализации в системе национальной культуры. В развитии Устюжской литературы можно выделить два этапа: становления и самоосознания. На этапе становления возникают произведения, связанные с причислением к лицу общероссийских святых местнопочитаемых святых и попыткой устюжан, благодаря составлению общерусского летописного свода, ощутить свою причастность к государственной жизни. Значение этих произведений заключается в

том, что в общерусский литературный контекст включаются новые литературные топонимы как семантически и культурно значимые элементы литературного пространства. На этапе «самоосознания» традиции литературное пространство в местных произведениях проходит стадию «развертывания», причем не только путем включения в орбиту основных, топонимов мелких ареальных обозначений, но и более рельефного отображения судеб героев данной местности. Если вначале были явственны центростремительные тенденции, то на втором этапе (совпадает со второй половиной XVII в.) эти центростремительные силы хотя и не ослабевают, но в качестве доминирующего признака выступают иные тенденции, указывающие на местную «особность» и исключительность от других равных и все же характеризующих целостность национального типа культуры в канун нового времени. Следует отметить, что уже существовала попытка выделить литературу Устюга Великого и Соли Вычегодской среди других оригинальных памятников XVII в. Так, академик М.Н.Тихомиров в плане своей будущей книги о посадской литературе относил Повесть о Савве Грудцыне, Повесть о бесноватой Соломонии и Службу кабаку к литературной традиции гг. Устюга и Сольвычегодска (17). Однако замысел этой книги остался неосуществленным. Широко известно монографическое исследование В.П.Адриановой-Перетц, посвященное сольвычегодскому памятнику Служба кабаку (18). Достаточно подробно история устюжского летописания разработана в трудах К.Н.Сербиной (19).

Некоторые аспекты истории текстов устюжской агиографии разрабатывались в трудах отечественных историков прошлого и начала XX столетий: В.О.Ключевского, Н.И.Коноплева, И.Некрасова. Памятники устюжского и сольвычегодского происхождения становились предметом исследования литератороведов М.О.Скрипилия, В.Ф.Ржиги, В.В.Кожинова, М.В. Кукушкиной, Н.С.Демковой, А.В.Пигина, И.Д.Иорданской и многих других, кто так или иначе обращался к истории литературы XVI-XVII столетий. Однако устюжская литературная традиция как целое, во всей совокупности известных текстов, не становилась еще предметом специального исследования.

Город и развивающиеся формы городской жизни в

Устюжском крае стимулировали прежде всего быстрый расцвет культуры, в том числе и возникновение местной литературной традиции. Репертуар этой традиции охватывает практически все жанры древнерусской литературы: житийные произведения, летопись, исторические повести, сатирические и бытовые повести и сказания. Ведущее положение среди них занимала агиография. Житийные повести и сказания о местных основателях монастырей, юродивых и местночтимых святынях составляют основной слой местной литературной продукции. К ним относятся жития Прокопия и Иоанна Устюжских, Симона Воломского, Иоанна Самсоновича Сольвычегодского, Леонида Устьнедумского, сказания о Логгине Коряжемском, о Христофоровой пустыни, об иконе Туровецкой Божьей Матери, о Теплогорской иконе Богородицы, о сольвычегодских чудесах, повести о Соезерской пустыни, об иконе Николы, об иконе Тихвинской Богородицы и др. С агиографическим каноном связаны также Повесть о бесноватой Соломонии, Повесть об избавлении града Устюга от литвы и черемис, Повесть о Савве Грудыне и др. Известный памятник Служба кабаку пародирует церковное богослужение.

Основная масса этих произведений создается в середине XVI в. и наиболее интенсивно в 40-80 гг. XVII в. Литературная практика в Устюжском крае тесно связана с политической, исторической и культурной обстановкой. Середина XVI в. характеризуется объединительными тенденциями и реформами церковной письменности Московского митрополита Макария, 40-е гг. XVII в. знаменуются приходом к власти династии Романовых и начавшимися существенными изменениями в церковной и светской жизни России. В это время предпринимается попытка, как и сто лет назад, создать свод четырех памятников (Минея Германа Тулупова). Тогда же начинает свою деятельность московский кружок «ревнителей благочестия». Все эти процессы естественно оказались и на литературной традиции Великого Устюга и Сольвычегодска.

Рассматривая памятники устюжской литературы, подчеркнем, что мы не отделяем и не обособляем эти произведения от произведений общерусской литературной традиции, а, напротив, стараемся определить некоторые особенности ее развития в целом, указать на возможность иных подходов в изучении общерусского литературного процесса. Наши на-

блюдения и выводы относительно устюжской литературной традиции опираются на известные и общепризнанные концепции литературы и культуры Древней Руси. Так, Д.С.Лихачев, разделяя периоды XVI и XVII в.в. в средневековой русской литературе, считает, что в литературе « Второго монументализма» наряду с верой в разум присутствует ренессансный интерес к филологии и исправлению текстов, изучению иностранных языков. «Литературное воображение легализуется, становится официально допустимым.... В литературе XVI в. - и в ее официальной части, и в ее неофициальной - есть уже незаметная для современников общая предопределенность, эта литература в большей мере, чем прежние, «чревата будущим», она чревата неизбежностью Ренессанса» (20). Историко-литературное значение XVII в., по его мнению, заключается в том, что «в XVII в. происходит новое, очень значительное социальное расширение литературы. Наряду с литературой господствующего класса появляется «литература посада», литература народная. Она пишется демократическими авторами, читается массовым демократическим читателем и по содержанию своему отражает интересы демократической среды. Она близка фольклору, близка разговорному и деловому языку. Она часто антиправительственна и антицерковна, принадлежит «смеховой культуре» народа. Частично она близка «народной книге» Западной Европы» (21).

Системный анализ литературных явлений подтверждается в основных положениях при семиотическом подходе к культуре Древней Руси. Ю.М.Лотман и Б.А.Успенский объясняют присущий исторический динамизм, прерывистость национальной культуры следующим универсальным фактором - дуальностью и отсутствием нейтральной аксиологической сферы, которые «приводили к тому, что новое мыслилось не как продолжение, а как эсхатологическая смена всего» (22).

Требует внимательного отношения к себе и попытка И.П. Смирнова в книге «О древнерусской культуре и национальной специфике» реконструировать три большие диахронические системы в том виде, в каком они явились на Руси в раннее средневековье (XI-XIV вв.), позднее средневековье (XIV-XV вв.) и в культуре XVI в. По его мнению, история русской культуры соответствует диахроническим трансформациям, протекавшим и за ее пределами. Но в ней «присутствуют

также характерные только для данного ареала гомологические цепочки признаков, где каждое последующее звено не просто повторяет предшествующее, но пропорционально соотносится с тем, что остается в прошлом. Эту гомологенную цепочку мы будем называть национальной традицией» (23).

Учитывая эти общие методологические подходы к истории древнерусской культуры и литературы, наша цель – установить общие закономерности развития, особенности и специфику такого своеобразного художественного явления, как устюжская литературная традиция.

Наша работа состоит из четырех глав: 1) Вопросы происхождения устюжских и сольвычегодских памятников о местных святых. 2) Сказания и повести о чудотворных иконах в литературной традиции Устюга Великого и Соли Вычегодской (историко-литературный аспект изучения). 3) Летописи и исторические повести в устюжской литературной традиции XVI–XVII вв. 4) Особенности поэтики памятников устюжской агиографии. Такие произведения, как Повесть о Савве Грудыне и Служба кабаку, ставшие хрестоматийными для литературного процесса XVII в., нами не рассматриваются специально, т. к. мы лишь пытаемся реконструировать региональный литературный контекст и культурную ситуацию, в условиях которых могли появиться подобные памятники литературы.

* * *

1. Об освоении русскими Верхнедвинского бассейна см.: **Витов М.В.** Этнические компоненты русского населения Севера (в связи с историей колонизации XII–XVII вв.). М., 1964; **Власова И.В.** Сельское расселение в Устюжском крае в XVIII – первой четверти XX вв. М., 1976.

2. **Гумилев Л.Н.** От Руси до России. Очерки этнической истории. М., 1992. С. 199, 201.

3. **Мерцалов А.Е.** Устюг Великий в первой четверти XVII в. Историко-экономический очерк // Вологодские губернские ведомости. 1885. № 34; **Токмаков И.** Историко-статистический и археологический очерк города Великого Устюга с уездом. М., 1894; **Дунаев Б.И.** Город Устюг Великий. М., 1919; **Тельтевский П.А.** Великий Устюг. М., 1950; **Батаков Н., Мансветова Е., Широков В.** Великий Устюг. Вологда, 1976 и др.

4. Л.Н. Гумилев говорит о позднем образовании субэтноса сибиряков. По нашему мнению, такое же субэтническое образование наряду с поморами представляют собой устюжане, но в более ранний период. См.: **Гумилев Л.Н.** География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 21.

5. **Введенский В.А.** Дом Строгановых в XVI–XVII вв. М., 1962.

- С.194; **Бочаров Г.Н., Выголов В.П.** Сольвычегодск, Великий Устюг, Тотьма. М., 1983.
6. **Парфентьев Н.П.** Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского государства XVI-XVII вв. Свердловск, 1991.
7. **Савваитов П.И.** О начале и распространении христианства в пределах Вологодской епархии // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. 1865. № 1. С. 22-28; **Платонов С.Ф.** Прошлое Русского Севера. Пг., 1923. С. 35-36.
8. **Савич А.А.** Главнейшие моменты монастырской колонизации русского Севера XIV-XVII вв. // Сборник общества исторических, философских и социальных наук при Пермском университете. Пермь, 1929. Вып. 3. С. 47-116.
9. **Пиксанов Н.К.** Областные культурные гнезда. М.; Л., 1928. С. 13-15.
10. Там же. С. 19-20.
11. **Постиов Ю.С.** Русская литература Сибири первой половины XIX в. Новосибирск, 1970.
12. **Чмыхало Б.А.** Региональные проблемы истории русской литературы: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Екатеринбург, 1993. С. 6.
13. **Лихачев Д.С.** Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 31.
14. **Ромодановская Е.К.** Русская литература Сибири первой половины XVII века. Новосибирск, 1981. С.6.
15. **Панченко А.М.** Литературные школы Сибири и Дона // История русской литературы. Л., 1980. Т. 1. С. 325-326.
16. Понятие «культурно-исторической зоны» введено в научный оборот А.А.Амосовым применительно к районам Русского Севера. См.: Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Вологда, 1982. Ч. 1. С. 8.
17. **Адрианова-Перетц В.П., Староверова И.Н.** Из архива академика М.Н. Тихомирова // ТОДРЛ. Т. 25. М.; Л., 1970. С. 319-320.
18. **Адрианова-Перетц В.П.** Праздник кабацких ярыжек. Пастория-сатири Служба кабаку. Л., 1934.
19. **Сербина К.Н.** Устюжское летописание XVI-XVIII вв. Л., 1985; Издание устюжских летописей подготовлено ей же. См.: ПСРЛ. Т. 37. Л., 1982. С. 3-108.
20. **Лихачев Д.С.** Развитие русской литературы XI-XVII вв. Л., 1979. С. 130, 132, 135.
21. Там же. С. 142-143.
22. **Лотман Ю.М., Успенский Б.А.** Роль дуальных моделей в динамике русской культуры // Труды по русской и славянской филологии. Т. 28. 1985. С. 4-5.
23. **Смирнов И.П.** О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории. Wien, 1991. С. 170-171.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВОПРОСЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ УСТЮЖСКИХ И СОЛЬВЫЧЕГОДСКИХ ПАМЯТНИКОВ О МЕСТНЫХ СВЯТЫХ

1. О культе местночтимых святых

Обнаружение в устюжской рукописной и литературной традиции целого слоя оригинальных произведений, большинство которых не становилось предметом специального изучения, закономерно предполагает постановку вопросов, связанных с историей их создания.

Доминирующее положение в устюжской литературной традиции занимает жанр житийной повести и сказания. Фактически, все эти произведения, кроме Устюжской летописи, написаны с установкой на агиографический канон. Традиционализм повествовательных форм устюжской литературы нарушался как бы изнутри, когда сам материал переставал соответствовать основной нелитературной целевой установке и произведение становилось собственно литературным или историческим памятником. В этом случае происходила переакцентировка жанровой функции памятника.

Обратимся непосредственно к агиографическим памятникам Устюжского края, которые были созданы местными авторами в XVI - XVII вв. Возникновение житийных повестей и сказаний местной тематики связано не только с утверждением местного культа святых, но и с определенным моментом зрелости носителей христианского типа культуры, определенной объективной закономерностью в необходимости письменного литературного творчества. «Исследование памятников древнерусской агиографии необходимо и актуально как для воссоздания общей картины развития древнерусской литературы, так и для решения вопросов о становлении и развитии художественности и беллетристичности русской литературы вообще», - писал Л.А.Дмитриев (1).

Сложение пантеона местных святых в Великом Устюге

и Сольвычегодске мы относим к середине XVI в. В то же время начинают появляться памятники местной агиографии. В Похвале Прокопию Устюжскому местный агиограф называет святого среди других общерусских святых «заступником восточной страны»: ...**Великий же Новград блажит архиепископов Иоанна, Евфимия, Никиту и Иону, и преподобного Барлаама, и Савву, и Михаила Клопского. Псков же град блажит блаженных благоверных и великих князей Всеvolода и Довманта. Московское же Российское царство блажит и славит преосвященных митрополитов Петра, Алексея, Иона, и блаженных Христа ради юродивых Максима и Василия и иных святых. Ростов же блажит и славит епископов Леонтия, и Исаю, и Игнатия, и Иакова, Василия, и Ефрема, и Авраамия, и Сидора блаженного. Смоленский же град и Ярославль блажит великаго князя Феодора и чад его Давыда и Константина. Град же Вологда блажит и славит преподобного Димитрия и славит преподобного Димитрия Прилуцкаго. И иные тамо окрестныя веси того же града славят преподобных отец Корнилия Комельского, и Павла Обнорского, и Сергия Нурмурскаго, Дионисия и Амфилохия Глушкицких. Северная же страна по Двине реке, зовомая река Вага, на ней же грады и веси, и тамо блажат и славят Георгия, Христа ради юродиваго. Соловецкий же остров в понте окнина-моря и вси веси окрестныя жителы блажат и славят преподобных отец Зосиму и Савватию. И каяждо ъбо странна и град блажат и славят, и похваляют своих чудотворцов. Восточная же страна в ней же град, Именемый Устюг и град Выбор предел Солн Вычегодской, и окрестныя их пределы веси блажат и прославляют тебе досточудне и превлаженне Прокопне. И имеем тя веси, яко стражи и хранители и заступника граду нашему... (2).**

Известно, что культ святых - «неотъемлемая часть религиозной жизни средневекового общества. Роль святых была тем более велика, что представление о чудотворном покровителе и заступнике, к которому можно обратиться за помощью, гробница и моши которого находятся неподалеку в ближайшей церкви или в городском соборе, гораздо легче находило путь к сознанию простого народа, чем идея далекого, невидимого и грозного божества - с последним отношения были лишены той «интимности» и «задушевности», какие объединили паству с местным святым» (3).

Местные культуры святых возникали в определенных социально-исторических условиях (например, в связи с возни-

кновением города или монастыря) и были тесно связаны с развитием самосознания населения данной местности. Культ святого становился в жизни средневекового общества своеобразным показателем зрелости этногеографического единства.

Типологически, как явления одного порядка, можно рассматривать возникновение культов первых русских святых в эпоху Киевской Руси. Процесс становления христианских культов в ряде районов Севера начался гораздо позднее в связи с разновременными темпами освоения, заселения и христианизации окраинных земель России.

Перечислим в хронологическом порядке местночтимых святых Устюжского края, ставших предметом легендарных и легендарно-биографических сказаний. Самыми ранними святыми г. Устюга были основатели местных монастырей и пустынь монах Киприан (XIII в.) - начальник Архангельского монастыря; Мария и Иоанн/Буга - татарский наместник, основатель Иоанно-Предтеченского монастыря (конец XIII в.); о них сохранились краткие летописные сказания в местной летописи. Прокопий юродивый, начало почитания которого следует отнести к середине XV в., Иван юродивый (середина XVI в.) - патрональные святые города и края, их легендарная биография легла в основу местных житий. Логгин Коряжемский, основатель крупнейшего в крае Николо-Коряжемского монастыря в середине XVI в. - сказание о нем было написано в XVII в. Христофор с Малой Коряжемки, основатель Христофоровой пустыни во второй половине XVI в., легендарное сказание о нем было написано в конце XVII в. Симон Воломский - основатель Воломской пустыни в середине XVII в., Житие которого было создано в конце XVII в.

Среди сольвычегодских святых известен Иоанн Самсонович, Христа ради юродивый (вторая половина XVII в., день памяти 28 (29) января). Его Житие сохранилось в позднем списке (конца XVIII в.), который входит в состав «Истории города Соли Вычегодской...» А.Соскина (4). О жизни других сольвычегодских юродивых практически ничего не известно. Сольвычегодский летописец указывает: « В 7100 (1592) объявился у Соли в малом возрасте Михаил юродивый, а преставився 7150 (1642) года мая 5 дня и погребен в Введенском монастыре с Фомою и Родионом» (5). На этом основании можно предполагать, что в Соли Вычегодской в период XVI - XVII вв. было

четыре местночтимых (официально не канонизированных) святых, юродивых: Фома, Родион, Михаил и Иоанн Самсоно维奇. Они также упоминаются в известном Строгановском Иконописном подлиннике (6).

Кроме того, следует отметить достаточно устойчивый кульп святого, преподобного Симона Сойгинского, основателя Спасо-Пресвяржского монастыря на р. Вычегде в устье р. Сойги (70 км от Сольвычегодска вверх по реке). Незначительные биографические сведения о нем приводит А.Соскин. Симон был учеником Корнилия Комельского и сподвижником Логгина Коряжемского. Имя в миру до пострижения его в монастырь было Симон Никитич сын Тентюков. Он пришел в устье р. Коряжемки вместе с Логгином, но через несколько лет покинул его и основал другую обитель. Известно, что умер Симон в 1562 г. (день памяти 27 ноября) (7).

Перечислим еще ряд имен местночтимых устюжских и сольвычегодских святых, о которых сохранились лишь краткие упоминания в Месяцесловах и Иконописных подлинниках, летописях и других поздних источниках: Леонтий юродивый Устюжский (память 18 июля, умер в 1492 г.) (8), Нифонт преподобный, основатель Троицкого Телегова монастыря (9), Иулиания, утонувшая в р. Вычегде (память 21 декабря) (10), Василий юродивый Сольвычегодский (память 3 июля) (11), Авраамий, игумен Коряжемского монастыря (память 2 марта, умер 1621 г.) (12), Петр, священник из с. Черевково на р. Двине в Сольвычегодском уезде (память 9 июля) (13), Леонид, основатель Устьнедумской Богородицкой пустыни на р. Усть-Недуме (14), Филипп пустынник, основатель Филипповской пустыни близ г. Великого Устюга (15).

Следует отметить, что мы включаем тотемских святых в «пантеон» святых устюжско-сольвычегодской историко-культурной зоны достаточно условно. Известно, что с 1682 г. Тотьма вошла в состав Устюжской епархии, ранее это был культурный центр, который тяготел к Вологде и Ваге. Тем не менее, упоминая местных святых (Феодосия, основателя Спасо-Суморина монастыря, Андрея, юродивого, Максима, юродивого, преподобного Вассиана), мы имели прежде всего в виду то, что к созданию письменных памятников о жизни некоторых из них имели прямое отношение устюжские авторы (16). Именно на основании такого подхода к числу памятников

устюжской агиографии относится Житие Андрея Тотемского, но не рассматривается в нашем перечне Житие Феодосия Тотемского (17).

2. Иоанно-Прокопьевский житийный цикл

Житийные памятники о Прокопии и Иоанне Устюжских представляют собой цикл отдельных произведений, сведенных вместе составителями в течение XVI - XVII вв. В этот цикл входят агиографические повести о Прокопии и Иоанне, легендарная Повесть об огненной туче, Сказание о чудесах в Сольвычегодском Борисоглебском монастыре, историческая Повесть о избавлении града Устюга от литвы и черемис, бытовая Повесть о бесноватой жене Соломонии. Назовем весь этот сложный комплекс историко-бытовых и агиографических произведений Иоанно-Прокопьевским циклом (или сводом).

Предложим нашу точку зрения на происхождение житийного цикла.

Членение всех известных нам списков текста Иоанно-Прокопьевского «свода» на три группы ясно показывает, что состав его был неоднороден: с середины XVI в. вплоть до конца XVII в. появлялись новые «чудеса» и «повести», при этом некоторая часть «чудес» могла исключаться позднейшими издателями. На этом основании Н. Коноплев в своей работе «Святые Вологодские края» выделил в истории текста Жития Прокопия пять редакций (18).

Начальный вид «свода» середины XVI в. в более полном составе, как нам представляется, зафиксирован в списке РГБ, Музейное собр., N 1365 (19). Он состоит из трех самостоятельных жанрово-композиционных частей: Сказание о чудесах Прокопия Устюжского и Похвала ему (л. 1 - 36 об.); Сказание о чудесах от иконы Прокопия и иконы Спаса, Прокопия и Варлаама Хутынского в Борисоглебском монастыре и Слово похвальное Прокопию и Варлааму (л. 37-174); Житие Иоанна и Похвала ему (л. 175-198). По некоторым замечаниям составителя цикла, отраженного в сборнике Музейного собр., N 1365, можно судить, что отдельные «Сказания» «свода», по-видимому, не случайно оказались в одной книге.

В предисловии к Сказанию о чудесах Прокопия состави-

тель говорит о начальном этапе своей работы: *Дивлю ж ся о сем аз, многогрешный, како толико лет минуло, чудеса его не написаны, о сем үбо зжалихся зело; како бо такова муже свята и пречюдна, откележе представися много лет минуло, а не дерзнул никто - ни большая, ни меньшая, үбо яко несмеяху; а большая, үбо яко не произволяху речь, үбо лета. Аз, окаянин, дерзнух на сна, воздохнув к Богу и блаженного Прокофья призвав на помощь, начах подобную повесть о чудесах святаго писати себе втайне, а не хвалился ни пред кем. Написах памети ради, ползы, имеяху же себе повестницы церковныя за много лет приготованы такова мужа чюдна списания свитки. И в них же быша многия написаны о чудесах святаго от гроба его: ово үбо в свитце, ово ж в тетратах не поряду, но предная назад, а задняя напред. Синце ожидающи ми в таковыя времена и лета и дни, и жаждующи ми того, дабы некто паче мене разумнее и мудрне и велеумне, егда бы писал, и аз поклонюся ему, и он мене поучит и вразумит. Но о сем разпытах и услышах и уведах известно, яко никто же, нигде ж не писашся о чудесех его... (л. 1 об. - 2 об.).* По свидетельству автора предисловия, труд его над этой частью заключался в том, чтобы привести в соответствующий вид известные ему письменные источники о чудесах Прокопия. При этом он обращает внимание именно на исторический характер своего труда («памети ради»). От себя составитель *Повести о чудесах Прокопия*, очевидно, добавил только два последних «чуда», что вытекает из заключительных строк Сказания: *Аз же сня собрах елико возможох Богу помогающу мн молитвами святого праведного и божественнаго Прокофья. Аз же, многогрешный, написах обоя преславна чудеса в ползу...* (л. 33 об.).

Вторая часть цикла - Сказание о чудесах в Борисоглебском монастыре в Соли Вычегодской - была написана самим составителем: *В лето 7056 (1548) отселе үбо начало положим повесть, еже в святем сем ближнем монастыре...* (л. 37 об.), списавши ся сия трудолюбезно в лето 7058 (1550) при игумене Дионисии этого монастыря Бориса и Глеба (л. 104). Одно из «чудес» от иконы Прокопия и Варлаама Хутынского датируется 1552 г. (л. 151). Из этих кратких замечаний становится ясно, что писатель жил в Сольвычегодске в Борисоглебском монастыре при игумене Дионисии и трудился над составлением Сказания в 1548 - 1552/53 гг.

В Житии Иоанна Устюжского (третьей части цикла) агиограф уже более определенно говорит, что написал он

Житие по рассказу и благословению отца своего, игумена Борисоглебского монастыря, и сестры его, которые были жителями Устюга Великого: «...Слышащ ү отца своего и ү сестры я своею, бе бо они жители того града Устюга... тогда үбо бывш ү ему саном священства ү соборныя... церкви... на Устюгѣ (л. 178-179).

В статье «О преставлении святого Иоанна» агиограф упоминает о своих прежних писаниях: *Мне бо, многогрешному, исперва преписавшему повесть о преславных и новоявльшихся чудесах, о цельбе, бывшем от иконы великих чудотворцов блаженного Прокопия и преподобного Барлаама* (л. 190 об.).

В заключительных словах статьи «О составлении жития блаженного Иоанна» сольвычегодский книжник написал: *Сия бо аз, многогрешный, неразумный, по мере ҳудости нашего разума написаҳом на воспоминание себе и инем, иже в чину добре научены суть слову божию, аще произволяю не о себе. Сия написаҳ в начале сих писаний, реч про разсуждения отца своего, боговещательных писаний и святых отец, просвященных разумом. Вся, яже бо суть в книзе сей не без свидетельство святых божественных писаний* (л. 198). Понятие «книга» в данном случае можно принять за обозначение всего Иоанно-Прокопьевского цикла, и следовательно, можно говорить об осознанной работе над ним агиографа, сына игумена Дионисия.

Таким образом, подтверждая мнение В.О.Ключевского, можно считать, что начальный вид Устюжского агиографического цикла о Прокопии и Иоанне был составлен в середине XVI в. (1548-1554) в Сольвычегодске сыном игумена Дионисия Борисоглебского монастыря и что «свод» в наиболее полном виде отразился в списке РГБ, Музейное собр., № 1365, XVI в.

Остановимся подробнее на содержании основных частей первоначального вида цикла, отразившихся в сборнике РГБ, Музейное собр., № 1365, - на Сказании о чудесах Прокопия Устюжского и агиобиографической повести о Иоанне Устюжском. Сказание о чудесах Прокопия было записано сольвычегодским составителем на основании уже имеющихся у него «главизн», «свитцев» и «церковных повестниц», к которым он добавил только два последних «чуда», «предисловие» и «похвальное слово». Итак, первая часть цикла состоит из следующих текстов: Предисловие (л. 1-3 об.), Повесть о страшном чудеси и необычном видении (Повесть об огненной туче) (л. 4-13), Известие «о создании церкви святаго Прокофья на мѣсте, юж на

камени сидел (л. 13-13 об.), 19 посмертных «чудес» Прокопия (первое «чудо» у гроба святого Профия о Григории (л. 13 об.), второе - «о некоем болярине разславлене» (л. 14 об.), третье - «о разславлене человеке болярского рода» (л. 15-20), четвертое - «о беснующем человеке Родионе» (л. 20. об.), пятое - «о умершем и положенном близ церкви св. Профия» (л. 21), шестое - «о слепце исцелевшем» (л. 22 об.), седьмое - «о разславленном человеке и беснующем, не видившем очима» (л. 23-23 об.), восьмое - «о жене, вывшен в полону» (л. 23 об.- 25 об.), девятое - «о болящем священнице именем Доминтиане» (л. 26-28), десятое - «о разславленем и беснующемся человеке Борисе» (л. 28), одиннадцатое - «о слепце Алексее» (л. 28 об.), двенадцатое - «о человеке оком единем не видевшем Феодоре» (л. 29), тринадцатое - «о исцелевшем слепце Алексее» (л. 29 об.), четырнадцатое - «о прозревшем очима», пятнадцатое - «о бесноватом и разславленем» (л. 30 об.), шестнадцатое - «о онемевшем и беснующемся человеке» (л. 13), восемнадцатое - «о беснующемся» (л. 31 об.), девятнадцатое - «о погибшем сокровище...» (л. 32-33 об.); Похвала Прокопию (л. 33 об. 36).

В основу этой части цикла была положена, очевидно, Повесть об огненной туче, в которой упоминаются некоторые биографические подробности о жизни Прокопия в Устюге и одно из прижизненных его «чудес» (20). В ней сообщается, что Прокопий жил на паперти соборной церкви Устюга: **Во граде Устюзе бысть некий муж Христа ради именем Прокопий и живяще в паперти у святых церкви Богородицы Честного и Славного Сия Успения. Пища же и одежда никако ж о том печащеся и от приносящих ему никако же принимащеся, имеяше он прозор божия явления** (л. 5). Этой краткой характеристикой исчерпываются все биографические данные о нем; основное содержание Повести рассказывает о "нахождении" на Устюг огненной тучи. Прокопий в сюжете данной повести является только предсказателем "нахождения" тучи на город, само же «чудо» избавления приписывается чудотворной иконе Благовещения, стоявшей в соборной церкви. Жанровая самостоятельность этого текста и то, что он имел свою отдельную судьбу в рукописной традиции, позволяет говорить о том, что «Повесть» существовала отдельно от цикла и приурочена была к имени Прокопия гораздо позднее.

Первоначальный вид Повести - «чуда», как нам пред-

ставляется, зафиксирован в тех ее списках, которые начинаются со слов: «**Во граде Устюзе бысть некий муж уродиный...**». Это два списка XVI в.: РГБ. Музейное собр. № 1817; ГПБ УССР. Собр. бывшего Киевского церковно-археологического музея. № 516 (0.4.79.) и один список XVII в.: ГИМ. Собр. Уварова. № 1230. Причем один из ранних списков (РГБ. Музейное собр. № 1817) сохраняет более древнее начертание букв: в тексте встречаются слова с большим юсом (друг, уподобились, пустыннаа и др.), что указывает на древнюю традицию существования памятника, до XVI в.

В сравнение с Повестью-«чудом» «Повесть душеполезна святаго праведнаго Прокопия Христа ради уродиваго о страшном чудеси и необычном видении» представляет собой вид риторически у «рашенного» текста. В нем по сравнению с текстом «чуда» добавлено небольшое предисловие: **И яко подознися в чвство мысленно слышащим, үбонися и вострепещем воспоминающи сия, подшим сохранити заповеди үгождения Господня сотворити, их же всего мира книги вместити не могут, иже ся обретоша во дни тьыя. Люгающе труды паче инех на славу Богу и на память род инех жития церковными повестницами написающе. Се же всого того ради воспоминаем и на среду принесохом. Но яже мы хощем написати о преславнем чудеси же в наши лёта здеяша. Благослови, отче** (21). Предисловие не добавляет никаких новых данных относительно содержания Повести - «чуда» и, скорее всего, имеет характер поздней вставки (22).

Именно в этом виде Повесть отразилась и в Сказании о «чудесах» Прокопия Устюжского в сборнике РГБ. Музейное собр. № 1365; она была дополнена лишь фразой о том, где произошло «чудо»: «... содеяша во граде Устюге» (л. 4 об.).

Таким образом, «чудо» вошло в состав Жития Прокопия, вероятно, как одно из первых свидетельств о жизни юродивого. Видимо, на этом основании поздний составитель Минеи Германа Тулупова (1632 г.) поместил текст Повести об огненной туче перед Сказанием о чудесах Прокопия (23).

Существенным моментом явилось отсутствие в первоначальном виде «свода» собственно житийной биографии Прокопия. Нет ее и в других списках первой группы, по нашей классификации. Однако культ Прокопия в Устюге, как рассказывает об этом в позднем Житии юродивого, сложился уже в XV в.: так, в 1458 г. неким человеком Иоанном, пришедшим

из Москвы, была поставлена первая часовня святому и по его заказу был написан образ Прокопия. Однако устюжские духовные власти приказали разобрать часовню, руководствуясь в своих действиях, очевидно, тем, что Прокопий к тому времени не был еще признан святым. Только в 1471 г., после возвращения ратных людей из Нижнего Новгорода была поставлена, по их обету, церковь в честь Прокопия. В.О.Ключевский, обративший внимание на эти рассказы Жития Прокопия Устюжского, считал, что именно с этого времени и вопреки запретам церковных властей города начинается местное почитание святого, узаконенное затем на церковном соборе 1547 г. (24). Эти события не отразились в «своде» сольвычегодского книжника; их описание было вставлено в текст на более позднем этапе становления Иоанно-Прокопьевского цикла. Небольшая главка, рассказывающая о факте "поставления" церкви в честь Прокопия в Устюге, в нашем сборнике лишена каких-либо подробностей на этот счет и реальных дат (25). Устюжская летопись, созданная в первой половине XVI в., относит время строения церкви Прокопию Устюжскому к 1495 г.: **В лето 7003 (1495)... постави церковь на Устюге во имя Прокопия** (26). В Службе Прокопию, очевидно написанной к моменту освящения церкви, также нет даже намека на биографию святого (27). А в печатных церковных Уставах 1610 и 1633 гг. при праздновании памяти Прокопию Устюжскому не содержится указаний на чтение его Жития. Впервые оно появляется в Уставе 1695 г. (28). События, о которых рассказывается в посмертных «чудесах», можно отнести к концу XV -первой половине XVI вв. (29).

На основании всех этих косвенных данных можно заключить, что культ Прокопия в Устюге сложился не раньше второй половины XV в. и что на раннем этапе этого сложения, очевидно, не было никаких письменных свидетельств о биографии местного святого.

Вторая часть Иоанно-Прокопьевского цикла представляет собой Сказание о чудесах от чудотворной иконы Спаса, Прокопия Устюжского и Варлаама Хутынского в Борисоглебском монастыре и иконы Прокопия, в ней повествуется о местных событиях, происходивших только в Соли Вычегодской в первой половине XVI в., т.е. очевидцем и современником их мог быть сам автор этих «чудес». Перечислим основные статьи

Сказания: Предисловие (л. 36 об. - 38), 1-е Чудо о расслабленном Иоанне у церкви Прокопия (л. 38-48), Повесть о написании иконы святому Прокопию (л. 48-52), Чудо от иконы 1548 г. (52 об. - 59), Похвала иконе Прокопия (л. 59 об.-61), далее еще 13 «чудес» от иконы Прокопия (л. 64-94), Чудо от иконы Спаса, Прокопия и Варлаама Хутынского (л. 94 об.), Похвала Прокопию (л. 95-101), Чудо от иконы Прокопия в 1550 г. (л. 102-104) и Чудеса от иконы Прокопия (л. 104 об.- 127), Чудеса от иконы Спаса, Прокопия и Варлаама 1552 г. (л. 127 об.- 165 об.), Похвала Прокопию И Варлааму (л. 166-174).

Однако эта часть Иоанно-Прокопьевского цикла не получила широкого распространения в рукописной традиции. Так, ее нет в списках первой группы (кроме двух: РГБ. Музейное собр. N 1365; РГБ. Собр. ОИДР. N 304) и во второй, по нашей классификации. Возможно, цикл претерпел изменения вследствие того, что основные части его оказались в Прологах (ГИМ. Собр. Уварова. N 1052, 1053) и Минее Г.Тулупова, в которых, естественно, текст памятника должен был подвергнуться либо какой-то стилистической обработке, либо значительному сокращению. Другой причиной сокращения цикла, на наш взгляд более оправданной идеологически, могла служить редакция устюжских книжников, которые исключили это «сказание» потому, что в нем были «чудеса» и похвала двум патрональным святым устюжан и новгородцев. Известно, что история Устюга была связана с обороной северных пределов Московского княжества от набегов новгородцев, вятchan, угры вплоть до XVI в. (30).

Житие Иоанна Устюжского (третья часть цикла), написанное сыном игумена Дионисия - очень краткое, но содержит все необходимые сюжетно-композиционные элементы: предисловие, житийную биографию, записанную со слов игумена Борисоглебского монастыря и сестры его, очевидцев жизни и смерти Иоанна, похвалу и два последних «чуда» святого. Биография Иоанна Устюжского, как отмечал еще В.О.Ключевский, отличается явной ориентацией списателя на известные образцы: Житие Андрея Цареградского, Симеона Юродивого и др. (31). Тем не менее, это одна из ранних биографий юродивого, созданная сразу после смерти житийного героя (1494-1554) и сохранившая в своем содержании некоторые реально-бытовые черты из жизни Иоанна.

Важным моментом в становлении Иоанно-Прокопьевского цикла является создание житийной биографии юродивого Прокопия. Некоторые сведения, которые дополняют биографию Прокопия, попадают в текст Жития в 1540-1550-х гг. и касаются в основном только предсказания юродивым рождения великопермского епископа Стефана. Переписчиком, который ввел новые биографические факты из жизни Прокопия, год 1278 (им датируется первое пророчество об огненной туче) и новые чудеса, был житель Соли Вычегодской Павел («ПАОУЛЬ»). («И о сем моляся вам воголовцы, дадите мнѣ простыню, и молнгтесь о мнѣ многогрешном Паоуле. Аз үбо есмь глуп и словом невежа, и худ имею разум, и смысл вредоумен, не бывшему мнѣ во Афинах, и от чистоти не назык гораздо речя. И спроста реку отнюдь недоуменя наполненъхся неудобъ мудрости от худа промысла, но надеюсь на всемилостиваго Спаса Всемогущего Бога. От него үбо точится премудрость и благодарение и всяк свыше сходит. К тому воздержю руце беззначальну Божеством, и возвожу очи к невидимому Отцу... написах сия преславная чудеса в славу и честь». (Л. 107 - 107 об.). Дополненный или переработанный Павлом Иоанно-Прокопьевский цикл известен в одном списке, который датируется началом XVII в. (1/3) (БАН. Собр. Чуванова. N 474) (32). Эпизод с предсказанием отличается от других версий, встречающихся в поздней редакции цикла, тем, что в нем называется имя матери Стефана - Мария дочь Иоанна Секирина (33). Таким образом, версия житийного «свода», составленная простолюдином Павлом, отличается от текста первой редакции сына Дионисия лишь незначительными дополнениями. При этом следует отметить, что, очевидно, Павел являлся современником первого составителя, т.к. между рассказами о чудесах нет существенной временной дистанции. Не исключено, что это был один и тот же человек. Недостаточность источников не позволяет нам однозначно ответить на этот вопрос. Предполагаем, что создание Павлом, сыном Дионисия, двух версий житийного свода связано с тем, что одна из редакций была предназначена для высших духовных властей в связи с канонизацией святых.

Самый ранний список, в котором зафиксирована биография героя, относится к середине XVII в. (34). Состав этого списка также отразился в группе списков, которую условно мы назвали «второй». При сравнении же состава РНБ. XVII. N 93

с составом цикла сольвычегодского книжника можно отметить следующие изменения.

Текст второй группы списков представляет собой переработку раннего варианта цикла Прокопия и Иоанна, причем изменения коснулись только Жития Прокопия. Так, Житие Прокопия начинается с предисловия, которого раньше не было. Оно не содержит никаких исторических реалий относительно времени, места написания Жития и автора. Стиль этого предисловия-похвалы резко расходится со стилем сына игумена Дионисия, стремившегося в своих писаниях к фактографичности и краткости с постоянными отсылками на конкретный источник (от кого он мог это слышать и кто был свидетелем жизни или подвига святого).

Бедной историческими реалиями и фактами оказывается и сама житийная биография Прокопия. Агиограф отражает в своем труде только основные коллизии жизненного пути своего героя. Биографии предпослана отсылка на источник: *...якоже о нем исперва поведают, некоторые от человек, жители Великаго Нова града...* (35). Следовательно, с самого начала автор предупреждает читателя или слушателя о новгородском происхождении предания о Прокопии.

Сын Дионисия в первоначальном виде «свода» мог не записать житийной биографии Прокопия Устюжского по двум причинам: либо он ее не знал, как не знал даты смерти Прокопия и даты "поставления" первой церкви над его мощами; либо его не удовлетворяли, может быть, имевшие место устные версии легенды о происхождении Прокопия (как известно, он использовал только рассказы очевидцев и документальные свидетельства). Напряженные отношения между Устюгом и Новгородом, память о которых хранит Устюжская летопись, могли отвратить автора первоначального «свода» от фиксации предания, ясно указывающего на то, что устюжский патрональный святой был крещен в Новгороде в Хутынском монастыре, а Варлаам Хутынский был его собеседником и наставником.

Соединение имен Варлаама и Прокопия в «своде» могло произойти, на наш взгляд, гораздо позднее, когда острота быльых усобных неурядиц стала далеким прошлым (36).

Возникновение этой легенды можно связать с популяризацией новгородского святого в Великом Устюге в начале XVII

в. Известно, что первая церковь, посвященная Варлааму Хутынскому, была построена в Устюге в 1613 г. Это событие было отражено в исторической Повести о избавлении града Устюга от литвы и черемис, в основу которой была положена храмовая легенда (37). По мнению М.В.Кукушкиной, обнаружившей данный памятник в единственном пока списке 30-40-х гг. XVII в., Повесть была создана в 20-30-е гг. XVII в. (38). Это наиболее ранний из имеющихся у нас источников, в котором впервые появляются сведения биографического характера о Прокопии и Варлааме. Причем эпизод Повести, в котором рассказывается об этих героях, связан с проповедью некоего пришельца монаха Левкии. Своей проповедью он убеждает устюжан поставить церковь во имя новгородского чудотворца:

В то же время прилучнися во граде Устюзе преъывати божию рабу некоему пришельцу, мниху безмолствующю именем Левкие, яко писанием познася имя его. Тон же безмолвник, изострив язык свой и глас үяснив, проповеда сему народу нахождение иноплеменник: за избавление града обещатись поставить храм единаго днн совеседника блаженного Прокопия... Варлаама Хутынского... понеже тон бяше преподобный в житии сем... Прокопию о Святым Дусе был велиин собеседник и ученик наставник, ко исправлению вож. Оттого даже и донесь образ преподобного Варлаама со... Прокопием написуют на единой иконе. Храма же сицевого преподобного во граде Устюзе не обретеся. Людие ж слышавше сия глаголы от божия раба, от безмолвника мниха Левкия... и помянуша, яко таков был бяше... Прокопий... иногда бо в мале часе времяне в великому... Новеграде обреташся... (39).

На основании данных исторической Повести можно предположить, что легенда о жизни Прокопия была занесена в Устюг не раньше событий 1613 г. - года нахождения литовцев на Устюг.

Еще одним свидетельством в пользу нашего предположения о позднем происхождении жизнеописания Прокопия является Похвальное слово, написанное Семеном Шаховским (40). В Похвальном слове Шаховской пишет: Такожде и сей чудный муж блаженный Прокопий невемый от коя страны суть или конъ родителей, еже о нем писание не поведа (41). Ясно, что Шаховской не знает ничего о происхождении святого, однако он прекрасно осведомлен о подвигах Прокопия и о его жизни в Хутынском монастыре, т.е. о содержании новгородской

легенды: *Мы же како вемы, тако и глаголем, не во отечества взыскуем, но труды и подвиги его восписуем. Обаче же и у преподобного и многочудесного отца Варлаама Хутынского благославляется. И потом внезапу устюжского града достизает и у соборный церкви пресвятая Богоматере Честного и Славного ея Успения в предверии вселяется. Не поискав странноприемника, ниже восходит покоя телесного в чужой земли и мати* (42).

Между тем во всех известных списках, в состав которых вошла биография Прокопия, говорится о его нерусском происхождении и о том, что отец его был богатый купец. Если бы существовала письменная версия биографии Прокопия до написания похвального слова, то Шаховской, конечно, должен был бы ее знать (43), так как судьба неоднократно забрасывала этого незаурядного, образованнейшего человека своего времени на север Руси. Он жил в Новгороде, был наместником в Сольвычегодске и Великом Устюге в 1646-1648 гг. (44). Возможно, отсюда его осведомленность о новгородской легенде.

Обратим внимание еще на одно обстоятельство легендарной биографии Прокопия, на которое в свое время указывали И.Верюжский и Н.Коноплев: хронологическое несоответствие фактов биографии Прокопия Устюжского, в частности его учение у Варлаама Хутынского, дата смерти которого (1193) никак не может быть реально соотнесена с годами жизни Прокопия, умершего в 1303 г. (45). Однако есть основание вообще сомневаться в исторической подлинности отдельных фактов биографии: дата его смерти может быть соотнесена с датой смерти великомученика Прокопия (303 г.), день памяти которого отмечается православной церковью также 8 июля (46).

Возможно, уже на раннем этапе создания легендарной биографии Прокопия столкнулись две версии (местная и новгородская), вследствие чего в Житии появилось много противоречивых моментов. Так, по преданию, отразившемуся в летописи, Прокопий был другом Киприяна, основателя Архангельского монастыря (XIII в.) (47); по Житию, он был также другом и Симеона, отца Стефана Пермского (48), и предсказал рождение Стефана Пермского его матери еще в отроческом возрасте (49). Все эти факты говорят о том, что Прокопий юродствовал в Устюге во второй половине XIII - начале XIV вв. Следовательно, он действительно не мог жить

в конце XII в. в Хутынском монастыре, по новгородской версии легенды.

Ни один из этих фактов местной легенды не отразился в «своде» сольвычегодского книжника, а также в списках второй группы. Не следует ли это понимать так, что автор житийной биографии Прокопия был не устюжанин, хотя был хорошо знаком с ранней версией Иоанно-Прокопьевского цикла, Повестью о избавлении и Похвалой Шаховского. Кроме того, с появлением в печатном Прологе 1642 г. Жития Исидора Ростовского (50), биография которого стала широко известна, агиограф перенес на своего героя некоторые недостающие черты: немецкое происхождение, звание купца и цель хождения Прокопия по северным градам и весям, желающе изыскати древняго погибшаго отечества (51).

Таким образом, на основании известных нам источников мы можем с известной долей осторожности говорить об относительно позднем написании житийной биографии Прокопия Устюжского (середина XVII в.). Исторически ее создание можно связать с известной ситуацией 40-50-х гг. XVII в., сложившейся в русской культуре начала царствования династии Романовых, когда на Руси был произведен « обыск » новых русских святых, которым составлялись новые жития (Житие Улияни Осориной, Филиппа Московского и др.). Житие Прокопия Устюжского в том виде, в каком оно зафиксировано в списках второй группы, представляет собой вариант официального Жития, сокращенный же вариант его вошел затем в печатный Пролог 1662 г. (52).

Важнейшим этапом в становлении Устюжского агиографического цикла явились 60-70-е гг. XVII в., когда в нем были соединены практически все памятники и письменные свидетельства о Прокопии и Иоанне юродивых. Новый составитель «свода» написал новое предисловие к Житию Прокопия, добавил к житийной биографии героя некоторые местные черты, к известным чудесам сольвычегодского цикла (кроме последнего 19-го) он прибавил еще целый ряд рассказов о чудесах (общее число «чудес» колеблется от 27 до 30 , в разных списках оно неодинаково). В несколько сокращенном и стилистически переработанном виде в состав «свода» вошло Сказание о чудесах от икон в Борисоглебском монастыре и три похвалы Прокопию. Житие Иоанна Устюжского, стилистически поднов-

лленное, вошло полностью в состав цикла с дополнением некоторых «чудес» от гроба святого, происходивших в XVII в. (в разных списках их число колеблется).

В таком составе Иоанно-Прокопьевский цикл с небольшими изменениями общего количества посмертных «чудес» отразился в списках третьей группы. Большинство этих списков представляет собой отдельные книги; некоторые «чудеса» в них относятся одновременно к житиям Прокопия и Иоанна (например, Чудо о Соломонии бесноватой) - все это говорит о том, что данные памятники местной агиографии воспринимались читателями и самими составителями как цикл.

Оживление интереса к циклу и работа над ним в Устюге могли произойти не раньше 1639 г., так как этим годом датируется после долгого перерыва новое «чудо» от гроба Прокопия. Последним в перечне «чудес» XVII в. Прокопия и Иоанна в подавляющем большинстве списков по времени его свершения было Чудо о бесноватой Соломонии (53). О позднем характере работы над составлением устюжского цикла говорит и тот факт, что известная нам Повесть о избавлении града Устюга от литвы и черемис в качестве совместного «чуда» Прокопия и Варлаама была внесена в число последних, после Чуда о бесноватой Соломонии (54). Основная же масса «чудес» Прокопия и Иоанна, начиная с 21-го до 28-го (Чудо о избавлении), приурочена к 50-70-м гг. XVII в. Вероятно, этим же временем следует датировать завершение работы: составителя XVII в. над циклом.

Стилистическое единство последних «чудес» «свода» позволяет предполагать, что они все были созданы одним автором. В этих «чудесах» используются одни и те же приемы и средства изображения. Так, обязательным элементом в них было видение: в видении герою «чуда» является его чудесный исцелитель - Прокопий или Иоанн Устюжские. Очень часто герой «чуда» узнает своего спасителя и дает его портрет в стиле иконописных подлинников: «И принде ко мнѣ некий человек млад образом в сннem одеянии (Иоанн) (55), И в сонном видении является им праведный чудотворец Прокопий Устюжский, почивая и во гробнице, якоже и ныне вижу на гробе образ подобия его... (56), И в то время принде к нам во храмину человек некий незнаем в немецкой краткой одежни (Прокопий) (57), И в той час явился мне

человек некий стар образом, брада же ему сединаю (Прокопий) (58), И яви ми ся святый Иоанн по персем во гробнице сидящъ во неренстей одежды, и видох на левой руце его поручь и в руце его же сл (59). А видехся мнѣ святый Иоанн наг и на главе и на всем теле его миро благоуханное, яко от великих аромат, а видением миро, яко пот великий, а на бедру его видех многое миро, а от ног его видех текуща два источника святаго мира благовонна (60). Такое описание святого очень близко к описанию его в иконописных подлинниках.

Одна из важнейших жанровых черт «чуда» - установка на достоверность - достигается автором в неукоснительном следовании одним и тем же принципам. Во-первых, дается возможно полная характеристика человека, с которым произошло «чудо»: имя, звание, откуда родом и точная дата свершения чуда. Во-вторых, называются свидетели болезни и свидетели исцеления (соседи, весь священный собор священники, градские люди). В-третьих, повествование, как правило, ведется от лица исцелившегося. При этом сама обстановка, в которой герой рассказывает о своих злоключениях, напоминает обыкновенную процедуру освидетельствования «чуда»: «чудо» рассказывается или зачитывается перед священным собором во главе с архимандритом и градскими людьми. Наиболее полно и красочно этот своеобразный церемониал описан в Чуде о бесноватой Ефросинии: Сия же вся поведуемая ими тоя церкви священницы и диакон и прочими причетницами слышавше, написаша. И тое написание показавше архимандриту и игумену и протопопу и всему священному собору. Они слышавше 'тое чудо... И того же месяца в 25 день возвестиша о сем прославном чудеси градскому воеводе и предним града и всему народу. И соправившеся вси во святую соборную и апостольскую церковь... Успения... И придоша со кресты... ко церкви... Иоанна на тое преславное чудо. И поставиша ону исцелевшю жену посреде, и... повелеша соборная церкви протодиакону пред ней сие чудное написание прочести. И отцу єя по духовенству вопросиши: Истинна ли сия писанная? Она же в сокрушении сердца во множе үмлениии со слезами ему отвеща: Сия вся писанная мною поведана - суть истина, и ничто же лжнестъ . И свидетельствоваху мнози градстии житилие, яко знаяху болезнь єя. Потом и отец духовный такожде поведа, и отец радиный єя, и мати, и муж єя, и соседи - вси тоя же свидетельствоваху. И сия слышавше священноначальницы и весь

священный собор и предний града и весь боголюбивый собор (61). Такой своеобразный прием объективизации повествования является характерной чертой всех последних «чудес» цикла. Автор их повествует как протоколист, записывая все обстоятельства при оглашении «чуда».

Характерной чертой этих маленьких «новелл» о чудесах устюжских святых является демонологический колорит: герои «чуда» - бесноватые, иступленные, одержимые, скорченные - находятся во власти демонов и бесов, пока не приходят к ним по молитве или обещанию их чудесные спасители Прокопий и Иоанн. Прямую перекличку между Чудом о бесноватой Ефросинье и Чудом о бесноватой Соломонии можно видеть в насыщенной демонологическим колоритом сцене исцеления героинь: святой жезлом вспарывает чрево бесноватой, освобождая ее от беса (62).

Отмеченные особенности последних «чудес» цикла в своей совокупности позволяют предполагать, что все они были написаны одним автором - автором Повести о Соломонии бесноватой (63).

Таким образом, поп Ияков, неизвестный священник одной из устюжских церквей (Вознесенской), явился последним редактором Иоанно-Прокопьевского цикла, который собрал и стилистически переработал известные письменные и, возможно, устные источники о жизни Прокопия и Иоанна. Следует отметить, что труд его оказался значительно шире по своим задачам и целям, чем труд простого агиографа. Начитанный книжник, в совершенстве владеющий традиционными приемами агиографии, и мастер сюжетного повествования, он явился очень тонким наблюдателем жизни устюжан. В традиционной форме житийного «чуда» оказались запечатленными какие-то важные моменты из жизни средневекового города, быта устюжского населения. Так, например, в Чуде о исступленном Феодоре, включенном только в один из местных устюжских списков цикла, рассказывается о конфликтной ситуации между посадскими людьми и приказной верхушкой города, причем незадачливый приказной оказывается потерпевшим (64). На основании тех же «чудес» можно получить сведения и о торговых операциях устюжан с населением других городов и краев, например: ... принде некий человек именем Козьма отец ему ве Зиновий от Ветлужская страны, крестьянин боярина Федора

Ивановича Шереметьева Троицкого приходу Галицкого чезду. И пришедшему ему на Устюг Великий со многими клевреты своими, понеже во обычай имети им по вся лета приходить на мсах своих на Устюг с товары и с хлебом (65). Здесь также подтверждаются некоторые документальные свидетельства об отходе устюжан в сибирские города: в Чуде 1656 г. "о жене именем Марфе говорится", что муж ее был во время ее болезни в сибирских городах (66). Мы могли бы продолжить и далее перечень различных фактов.

На основании приведенных нами далеко не полных сведений можно утверждать, что устюжский житийный цикл о Прокопии и Иоанне окончательно сложился во второй половине XVII в. и представлял собой своеобразную легендарную летопись (67), в которой оказались запечатленными история и быт народонаселения Устюжского края более чем за сто лет. При этом существенно отметить, что цикл создавался не в одном конкретном месте (монастыре или при одной из устюжских церквей). Мы имеем возможность говорить о своеобразном коллективном творчестве устюжан над созданием городского житийного «свода», в котором приняли участие авторы не только различных исторических эпох, но и авторы-современники (автор Повести о избавлении града Устюга и поп Иаков).

3. Летописное сказание о святых Марии и Иоанне

Обратимся к некоторым проблемам текстологии других устюжских и сольвычегодских памятников агиографии.

Только в составе Устюжского летописного свода в виде летописных сказаний сохранились повествования об основателях монастырей Великого Устюга Киприане, Иоанне и Марии (68). Сюжеты этих сказаний, вероятно, первоначально бытовали как устные легенды, которые при составлении Устюжского летописного свода были включены летописцем в качестве свидетельств из древнейшего периода истории города. На древность культов основателей устюжских монастырей указывает также и тот факт, что в раннем списке XVI в. Жития Иоанна Устюжского юродивого в Похвале святому среди имен устюжских святых упоминаются как самые древние имена Киприана, Иоанна и Марии: ...и древних онех чудотворцах того

града Устюга о праведницах о Иоанне и Марии, положенных ч
вознесения Христова и преподобном Киприане в монастыре ч
святого архиепископа Михаила (69).

Летописное сказание об основании Устюжского Иоанно-Предтеченского монастыря связано со святыми Иоанном и Марией и упоминается под 1262г. (1197, 1267, 1240). Устюжские летописи дают пять близких вариантов сюжета этого предания (70). Два первых варианта устюжской летописи (список Мациевича и Архангелогородский летописец), наиболее ранние, не имеют существенных текстовых разнотечений и разрабатывают два основных мотива сказания: крещение язычника татарского ясащика Багуя (или Буги) - богатыря и "поставление" новой церкви Рождества Иоанна Предтечи. Третий вариант сюжета в составе Устюжского летописца (первой редакции) также близок к первоначальным версиям, однако в нем отсутствует упоминание, что Багуй-Иоанн уснул под деревом на Сокольей горе. В этом варианте иначе трактуется факт построения церкви: в первых двух вариантах Иоанн сам повелевает построить церковь, в третьем же он рассказывает свое видение градоначальникам и первослужителю и просит у них совета и благословления на строительство церкви. Наконец, летописец прибавляет фразу, в которой поясняет своим современникам, о каком именно месте идет речь: *Место же том горы чвал и до ныне тако променовася Соколья гора от Предтечевского монастыря*. Четвертый вариант сюжета в составе Устюжского летописца (вторая редакция) не отличается от третьего варианта. Пятый вариант сюжета в летописце Льва Вологдина хотя и не вносит существенных изменений в сюжет Сказания, однако некоторыми своими дополнениями в первой части Сказания подкрепляет историческую основу самого предания. К таким дополнениям относятся замечания летописца о разорении Батыем Российской земли, о назначении им во всех городах воевод и баскаков для сбора дани, упоминание о том, что русские князья находились под властью татарского хана полтора столетия, а также характеристика Александра Невского, который был по степени 11, а на княжении 26 князем, приводится точная дата крещения Иоанна-Багуя (1267 г.).

Несмотря на некоторые разнотечения в известных редакциях и списках, летописное сказание о Иоанне и Марии

сохраняет свою сюжетную схему и целостность основных мотивов и образов. Обращаясь к Сказанию, в основе которого лежит устный источник, следует отметить, что в тексте его зафиксировано несколько характерных для устной народной прозы элементов. В сюжете Сказания явно просматриваются мотивы устных преданий о богатырях. Устойчивым в этом отношении является образ татарского ясащика Буги-богатыря. Однако в тексте летописи, в отличие от устных преданий о богатырях (силачах), почти совсем не разрабатывается известный сюжетный мотив проявления силы богатыря (71). Сюжет устного предания возможно восстановить лишь благодаря сохранившимся архаическим элементам. Так, по сути мифологическим является мотив соколиной охоты богатыря. Корреляция образа богатыря и горы также присутствует в Сказании как один из важных признаков (в тексте Соколья Гора). Характерным для мифологического сознания является и мотив смены имени богатыря: после крещения Буга получает новое имя Иоанн. Правда, этот мотив претерпевает трансформацию в результате его христианизации. Можно отметить, что до неузнаваемости трансформировался и мотив единоборства богатыря с врагами и превратился в разработанный в христианской литературе мотив крещения язычников. Причем, если в эпической традиции часто антагонистом богатыря выступала женщина (ср.: сюжет былины Ставр Годинович и Марья Лебедь-белая), то в нашем случае Мария, которую взял «на постелю себе» Буга-язычник за ясак, становится его спасительницей, когда горожане намеревались его убить. Мифологическим является и сам характер перехода языческого богатыря в разряд нового культурного героя, если рассматривать крещение язычника как рождение нового героя. Интересно отметить, что само имя татарского богатыря-Буга, зафиксированное в одном из ранних вариантов Сказания, возможно, восходит к известному мифологическому персонажу Буге из тунгуско-маньчжурской мифологии и обозначает силу природы, все окружающее (природу, землю, мир, небо, погоду, пространство), а позднее, и хозяина верхнего мира (72). Наличие таких мифологически значимых образов, как конь, сокол (птица), дерево, указывает на древнейшие корни и мифологическую основу первоначального сюжета предания, эпического по своему характеру.

Однако в летописном сказании он с трудом восстанавливается и выступает в качестве побочного сюжетного мотива. Сюжетообразующую функцию носит мотив построения храма, который является устойчивым и в устных исторических преданиях о заселении и освоении края (73). В основе его лежит, как показала на материале устной прозы Н.А.Криничная, древнейший обряд жертвоприношения. В нашем случае этот языческий, в сущности, обряд претерпел трансформацию и обрел христианизированный вид. Тем не менее легко поддаются дешифровке основные черты и образы этого ритуала. Его атрибутами являются и образ коня, приносимого в жертву, и образ сокола (птицы), и дерева. Они имеют непосредственную связь с потусторонним миром и реальным миром. Под таким углом зрения следует трактовать и вещий сон богатыря под деревом: как его смерть/жертва и способность переходить в «иной мир», а глас святого Иоанна Предтечи как глас божества, который указывает или одухотворяет будущее богатырское деяние (построение храма) на Сокольей горе.

Таким образом, в повествовательной структуре летописного сказания заложены архетипические модели известных мифологических сюжетов и образов, присущих также фольклорным памятникам. Так, татарский наместник выступает в роли культурного героя устюжан. Сюжет легенды христианизирован, однако в основе его лежат языческие народные представления. В этом смешении народных дохристианских и христианских представлений сказывается прежде всего стремление летописца сблизить мир устюжан с миром христианской Руси и отделить его от языческой старины, но при всем том оставить «своим миром».

Очевидные мифологические корни основных сюжетных мотивов и эпический характер образов не мешают относить летописное сказание по его формальным признакам и функции к историческим жанрам средневековой письменности, т.к. оно привязано к определенному времени, там действуют исторические (псевдоисторические) персонажи, оно связано с конкретным историческим событием (изгнанием татарских наместников из русских городов), имеет конкретную пространственную привязку и временную ретроспективу («Место же оное оттоле и доныне нарицается Соколья гора, иде же последи и монастырь устроен бысть»). Возникновение такого типа

сюжетов и сюжетных ситуаций в устюжской литературной традиции следует характеризовать как черту регионального художественного сознания.

4. Летописное сказание о Киприане, начальнике Михайло-Архангельского монастыря

Сходный мотив встречается в устных повествованиях о начальнике Михайло-Архангельского монастыря *Киприане*. По преданию, Киприан обладал большой физической силой, и одним из подвигов его монашеского труда считалось ношение при себе тяжелого камня.

Летописец относит основание монастыря к XIII в. (1218 г.), но под этим годом нет сколько-нибудь связных повествований о Киприане (74). Во второй половине XVII в. (как можно судить об этом на основании летописных записей Устюжского летописца, относящихся к 70-м гг. XVII в.) в среде монастырских иноков Архангельского монастыря была предпринята попытка к составлению житийной версии об основателе монастыря (75). В поздний Устюжский летописец, составленный в Архангельском монастыре в XVII в., попали некоторые рассказы из этих разрозненных записок. Одно из этих чудес (датируется 1619 г.), в котором рассказывается о явлении святого некоему монаху, следует приурочивать к событию перенесения мощей святого в новую гробницу. Под 1678-1679 гг. повествуется о чудесах от гроба святого, которые произошли с монахом по имени Иосиф. Однако самостоятельной версии жития Киприана так и не сложилось, а весь материал позже был включен в « монастырский летописец». Эти летописные рассказы о чудесах носят книжный характер и существенно отличаются от летописного сказания о Иоанне - Буге.

Отметим, что ранние святые г.Устюга так и не были канонизированы, хотя местно почитались, и память о них была жива и в более позднее время. Объяснение такому факту, очевидно, следует искать в изменившемся укладе жизни города и края. Вслед за изменением роли Великого Устюга как военного рубежа Ростовского и Московского княжеств с середины XVI в. жизнь устюжан коренным образом меняется. Изменяется и социальная структура населения; ведущее

положение занимают торговые и посадские люди. Идеал монастырского инока, основателя монастыря на далеком Севере, «богатыря», и святыни, заступницы от военного нападения, становятся мало актуальны в сознании устюжан. В XVI-XVII вв. наступает новый период в развитии Великого Устюга. В связи с этим формируется культ святых, которые бы в какой-то мере могли соответствовать идеалу людей третьего сословия. Именно поэтому среди агиографических памятников устюжской литературной традиции в центре стоит житийный цикл о юродивых, а как бы на периферии по отношению к нему создаются другие сказания о монастырских святынях.

5. Сказание о Логгине Коряжемском

К числу не изученных в историко-литературном отношении памятников местной книжной традиции Сольвычегодска и Великого Устюга второй половины XVII в. принадлежит *Сказание о Логгине Коряжемском*. В нем повествуется об основании Николаевского монастыря, расположенного на речке Коряжемке в пятнадцати верстах от г. Сольвычегодска на левом берегу реки Вычегды, монахом Павлообнорского монастыря старцем Логгином. По свидетельству автора Сказания, Логгину принадлежала икона Животворящего Креста, на нижнем крае которой осталась дата «7043-го» (1535), что позволяет относить начало основания монастыря ко времени не ранее 35-40 гг. XVI в. (76).

Упоминания о Логгине Коряжемском, о его приходе на речку Коряжемку и краткий рассказ об устроений им обители зафиксированы в летописце г. Сольвычегодска середины XVIII в. (Л. 31 об.-39 об.), а также об этом Сказании упоминается в Истории города Соли Вычегодской Алексеем Соскиным (Л. 167-182).

Из множества сохранившихся документальных источников (Переписных и Писцовых книг Сольвычегодского уезда и монастырских описей) видно, что Николо-Коряжемский монастырь в течение XVI-XVII вв. играл заметную роль в экономико-хозяйственной и культурной жизни Устюжского края (77). Он отличался от других устюжских монастырей значительными земельными владениями, расположенными в

бассейне реки Виледи, притока реки Вычегды; в конце XVI в. к нему была присоединена Христофорова пустынь, расположенная вверху речки Коряжемки и основанная учеником Логгина старцем Христофором (78). Вкладчиками монастыря были многие богатые купеческие роды Сольвычегодска и Великого Устюга. Известны, например, богатые вклады Строгановых (79). Хотя Николо-Коряжемский монастырь, вероятно, нельзя относить к числу ктиторских, принадлежащих Строгановым, как, например, Троицкий Сольвычегодский, однако большая часть монастырского клира состояла из удалившимся на покой людей Строгановых, среди которых, несомненно, были переписчики книг и живописцы.

Уже в 80-х гг. в монастыре была богатая по тому времени библиотека, в которой насчитывалось около 85 книжных единиц (80), что превышало по количеству библиотеки в других устюжских монастырях, а по репертуару она не уступала таким, как библиотека Антониево-Сийского и Соловецкого монастырей. К концу XVII в. библиотека Николо-Коряжемского монастыря уже имела более 200 книг (81).

Расцвет культурной жизни монастыря следует отнести к середине XVI в. В это время игуменом монастыря становится будущий епископ Александр (1643-1651 гг.), уроженец Подмонастырской слободы Сольвычегодского уезда (82). Имя этого церковного деятеля, сравнительно быстро продвинувшегося по ступеням церковно-монастырской иерархии от скромного постриженника Николо-Коряжемского монастыря до епископа Коломенского, а затем Вятского, становится заметным в период острой идеологической борьбы между сторонниками старообрядческого движения с патриархом Никоном. Известны его полемические послания к царю Алексею Михайловичу против Никона и «сличительные» труды новопечатных и старых книг (83). Традиционалист по убеждению, Александр Вятский явно сочувствовал идеологам старообрядчества, вместе с тем он до конца своей жизни не смог порвать с официальной церковью. Такую двойственность его позиции следует, вероятно, объяснять складом его характера: он был человеком осторожным в выборе той или иной крайней позиции в развернувшейся идеологической борьбе, кроме того, он тяготел более всего к деятельности книжника-начетчика, богослова-философа. Любовь Александра Вятского к книгам

выражалась и в том, что он имел у себя первоклассную по тому времени личную библиотеку, большая часть которой была пожертвована им «в свое обещание» в Николо-Коряжемский монастырь (за время с 1651 по 1674 гг. от него поступило 37 книг) (84).

Среди книг, когда-то принадлежавших Александру Вятскому, находился и ранний список Службы и Жития Логгина Коряжемского, датируемый концом 70-х гг. XVII в. (85), вероятно автограф Сказания о Логгине. Последнее «чудо» в нем относится к 1678 г. (известно, что Александр умер в 1678 г.), причем Список переписан той же рукой, что и Книга Дионисия Ареопагита (86).

Кроме того, в рукописи, содержащей Сказание, более поздним почерком (начало XVIII в.) приведены некоторые биографические факты и перечислены вклады Александра в Николо-Коряжемский монастырь, - вероятно, тот, кто делал эти записи, знал, что эта книга - собственность бывшего епископа (87). Сказание о зачатии великого чудотворца Николы Коряжемского монастыря и о начальнике игумене Логгине создавалось, по-видимому, на протяжении тех лет, когда Александр находился в Николо-Коряжемском монастыре (1631-1651 и 1674-1678 гг.): об этом говорит в последнем «чуде» автор: *В лето 7186 (1678) месяца июля в десятый день... понеже исперва до сего за тридесят и пять лет слышах от многолетних старец о преподобном мало нечто о житии и о чудесах, еже написати его же молитвами...* (88). Как мы видим, указывается примерно 1642/43 гг. - время "поставления" Александра игуменом монастыря, который тогда и начал, видимо, письменно фиксировать и собирать сведения об основателе монастыря. Тогда же сложился и основной корпус сказаний о «чудесах» Логгина, период между вторым и предпоследним из них совпадает со временем жизни Александра в этом монастыре (1618-1646 гг.). Значительный интервал по времени между предпоследним и последним «чудесами» (1646-1678 гг.) показывает, что к Сказанию долгое время никто не обращался. Хронологически это совпадает со временем отсутствия Александра в монастыре. Возможно, что Сказание о Логгине писал сам Александр Вятский, причем свой труд он оставил незавершенным, так как в тексте памятника нет обязательных композиционных элементов Похвального слова Логгину и «слова о составлении

жития», а также в тексте раннего списка оставлены пустые места для вписания названий и дат в некоторых рассказах о чудесах святого. Все эти факты убеждают нас, что автором Сказания являлся Александр Вятский.

В кратком тексте памятника фиксируются основные моменты жизни святого: его приход на речку Коряжемку, устройство обители и «преставление». Установка, данная в начале Сказания: «сє же прединаченное глаголах начала ради и летописи», - сужает возможности и задачи повествования, ограничивая его краткими лапидарными сведениями исторического характера из жизни Логгина.

В литературном отношении интерес вызывают «чудеса» жития. Характерно, что в основу некоторых из них были положены местные происшествия, которые всегда служат благодатной почвой для возникновения различного рода суеверных рассказов. Правда, объяснение и мотивировку они получают, когда попадают в свод «чудес» местного святого. Так, материалом для «чуда 4» послужил рассказ, имеющий своеобразный любовный сюжет из жизни местных крестьян, о том как группа юношей пыталась сорвать красивую женщину. Основой «чуда 6» послужил суеверный рассказ о некоем земледельце Луппе, который нарушил запрет, работая в праздничный день, и за это был наказан. Обращение к такого рода фактам жизни местного населения, попытка создать живую картинку быта говорит о том, что в художественном сознании автора произошел определенный перелом. Эта тенденция обнаруживает определенный переход в сторону беллетризации «чуда», а следовательно, смене читательского и авторского отношения к материалу «чудесного». Очевидно, это лежит в сфере глубоких мировоззренческих изменений человека XVII века. Наметился также переход в жанровом отношении: от «чуда» как малого жанра агиографической прозы к бытовой новелле, образцы которой уже проникли на русскую почву в известных сборниках «Великое зерцало» и т.д.

6. Сказание о Христофоровой пустыни и старце Христофоре

«Сказание о зачатии пустынских обители, еже есть вверху Малые Коряжемки и о начальнике старце Христофоре и о чудесах от иконы пречистые Богородицы честного и праведного ея Одигитрия и о благодатной воде чудеса велми предивны» сохранилось в единственном списке конца XVII в., входящем в состав сборника-конволюта (РНБ. Q. XVII. N 142) конца XVII - начала XVIII вв. (89). На основании замечаний «списателя» мы можем относительно точно датировать окончательный текст «сказания» - он сложился во второй половине XVII в., еще при жизни Александра Вятского, который был игуменом Николо-Коряжемского монастыря и затем жил там после оставления им епископской кафедры в Вятке. В тексте говорится о расцвете пустыни в середине XVII в. как о современном событии (период, когда Александр был игуменом): «в нынешние лета...». В функционально-жанровом отношении Сказание тяготеет больше к жанру «богородичных повестей», чем собственно к житию. По структурным особенностям это скорее развернутый патериковый рассказ с включением «чуда» богородичной иконы. Композиционно Сказание распадается на две большие части. В первой части рассказывается история основания и затем "запустения" Христофоровой пустыни. Во второй - о «чуде» от иконы Богородицы.

Источниками первой части повествования, очевидно, явились устные рассказы легендарного характера, возникшие в среде монастырских иноков. Некоторые из этих легенд попали в различные источники. Так, в рукописи под общим названием Сольвычегодский летописец (Л. 43-44) зафиксирован поэднейшим составителем рассказ о чудотворной иконе Одигитрии, бывшей в Христофоровой пустыни. Сольвычегодский историограф Алесей Соскин повествует о том, что многие местные поселяне рассказывали ему об истории Христофоровой пустыни и «чудесах» от иконы и благодатной воде. Он приводит предание о наказании некой блудницы, искупавшейся в Христофоровом источнике (90).

Однако устная основа Сказания о Христофоровой пустыни в сохранившемся памятнике сопровождается множеством книжных сюжетов, отдельных библейских мотивов и цитатами из Священного писания.

Важное место в идейно-тематическом содержании Сказания занимают темы «неправедного пастыря, пасущего стадо словесных овец», «несправедливо убиенного праведника». В разработке этих тем и мотивов автор Сказания опирается на известный сюжет об испытании Христом в образе нищего странника возгордившегося игумена, снискавшего себе славу праведника, но затем согрешившего и отказавшегося от былых христианских добродетелей; а также пересказывает сюжет о убииении святого Никиты Переяславского и др.

В члобитной к Алексею Михайловичу, направленной против бывшего патриарха Никона, Александр называет его пастырем, который «не брегий Христова стада». Сквозной эта тема является и в другом его послании «Вопросы к собору наименьшего из архиереев»: «стада словесных овец смотрю - ще, тем полезнее» и т.д. (91).

Яркая струя публицистичности и разработка известных мотивов не всегда кажется мотивированной в сюжете Сказания о Христофоровой пустыни и является в повествовании памятника особой сюжетной линией, только иногда совпадает с основным рассказом о возникновении и истории пустынской обители. Зачастую толчком к развитию этой особой линии повествования служит простая ассоциация. Например, после своего возвращения от царя Ивана Грозного старец Христофор начал думать: *Како бы овнель сня лучее устронти*. Это послужило поводом для составителя Сказания отклониться от основного хода сюжетного повествования и разработать мотив провиденциализма: *По некоем же времени Богу единому владельцу и создателю всяя твари, Господу и Спасу Христу, сведущи вся видимая и невидимая, творимо человека или добро, или зло и т. д.* (л. 167). Факт исчезновения старца также является причиной введения в повествование сюжетного мотива о смерти Никиты Столпника Переяславского чудотворца и общих на эту тему христианско-дидактических сентенций о смертном часе.

Философско-богословский аспект в повествовательной

структуре Сказания в целом занимает весьма значительное место и поднимает тему памятника до уровня решения важнейших мировоззренческих проблем, занимавших людей конца XVII в.

Укажем, что эти агиографические сказания имеют прямое отношение к литературной деятельности уроженца Устюжского края епископа Александра Вятского.

7. Житие Иоанна Самсоновича

Обратимся к тексту *Жития Иоанна Самсоновича*, которое нам известно в единственном списке конца XVIII в. и вошедшем в состав Истории города Соли Вычегодской. А. Соскин, комментируя источник *Жития*, писал, что он доподлинно снял копию с «приобщенной» к Сольвычегодскому летописцу «записки» (92). Однако, как нам известно, ни в одном из дошедших до нашего времени списков Сольвычегодского летописца, кроме краткого упоминания о дате смерти и памяти святого, никаких обстоятельных сведений не содержится. Нам представляется, что приведенный текст *Жития* относится к той группе сольвычегодских сказаний и повестей, которые занимали вполне самостоятельное в жанровом отношении положение среди других традиционных повествовательных форм древнерусской литературы.

Следует отметить, что поздний переписчик *Жития* Иоанна Самсоновича почти не изменил логики сюжетного повествования и языка подлинника. На этом основании можно полагать, что текст его восходит к единственному оригинальному списку, который, очевидно, был утрачен.

Рассказывая о жизни сольвычегодского юродивого, автор указывает, что родом он был из Двинской области (соседнего с Сольвычегодским региона) и пришел в город Сольвычегодск еще в молодости (дата рождения не приводится), умер в 1669 г. В тексте Сказания встречаются также еще две даты - (1648 и 1656 гг.), - в обратном по хронологии порядке. Можно предположить, что и основной событийный ряд укладывается во временной период 40-х - 69 гг., т.е. около 30 лет. Важной деталью является и то, что автор был современником Иоанна

и еще при жизни встречался с ним (**Его же, блаженного, и мнѣ, грешному, Бог сподоби видѣти в том его бѣгании в лѣтнинѣ дни к тѣм осокорям...** – л. 175).

Следовательно, Сказание было создано после 1669 г. одним из местных авторов, который хорошо знал жизнь и быт разных социальных слоев населения города, а сам, очевидно, относился к церковным кругам г. Сольвычегодска.

Сказание начинается с типичной формулы-зачина («**Иоанн Самсонович родом ве двинянин**»), характерной для кратких и поздних (минейных или проложных) версий житийных памятников 'Ср., например: **Сей блаженный Прокопий ве от западных стран, от немецкия земли, чином купец...**, или **Прокопей блаженный родом ве от варяг, купец богатой...**) (93). В композиционно-сюжетном плане Сказание состоит из ряда эпизодов, свидетельствующих и доказывающих необычность поведения святого и его способность к пророчеству, особому дару блаженных. Заканчивается Сказание также типичной сценой "представления" и погребения святого.

В одном из первых эпизодов Сказания рассказывается о необычном и странном поведении юродивого, который, помимо того, что ходил наг и бос, терпя мороз и зной, бегал на Терищино болото и в Пачеозерье до «великих древ осокорей (сосен)». Эта особенность в поведении юродивого сопровождалась не менее странными действиями: по пути Иоанн Самсонович свивал из ветвей берез по три кольца вместе и разбрасывал их по земле. Жил он, как подобает юродивому, в «ветхой храмине» около Никитинского соляного промысла, а затем в поваренной келье Введенского монастыря. Кроме обычных для блаженного подвигов «умерщвления плоти», Иоанн Самсонович вырывал свою бороду до кровавых язв.

О способности юродивого предрекать будущее и предупреждать людей о тех или иных событиях говорят следующие эпизоды.

Например, эпизод о пожаре. За день до несчастья Иоанн был в дому священника Стефана Козмина, жена которого вечером стала высоваживать юродивого из своего дома, потому что тот засиделся допоздна. На это святой сказал: **Аз иного вечера не приду к вам, вы же и поседели вы, да нѣгдѣ** (л. 178). К подобным пророчествам также относятся эпизоды о посещении юродивым боярыни Матроны Ивановны Строгановой с

просьбой дать ему самое лучшее яблоко. Эта просьба юродивого оказалась предсказанием скорой смерти внука Алексея Федоровича. Также Иоанн предупредил купца Афанасия Котова о том, что тот посадил сатану в сани справа, результатом чего было известие о самоубийстве купца в г. Ярославле. Иоанн предсказал посадскому человеку Иоанну Лукьянину сыну Протопопову о том, что тот будет назначен целовальником на государеву службу в Сибирь и другие.

Не менее странным, по мнению автора Сказания, оказывается отношение юродивого к милостыне: он не брал милостыню от посредника подававшего; деньги, которые Иоанн называл «микитками», ломал пополам и бросал на землю.

Все эти особенности поведения юродивого требуют специального анализа и мифопоэтической дешифровки образов. Следует обратить внимание в этой связи на чрезвычайную насыщенность повествования действием и отсутствие в нем характерных для стиля традиционных житий многочисленных риторических отступлений и похвал, цитирования святоотеческой литературы. Единственным в этом отношении слушаем, пожалуй, можно считать указание автора на аналогичность поведения Иоанна Самсоновича на торгу с поведением Андрея Цареградского.

Установка автора на описание действий героя, внешнего проявления его поступков без попытки прокомментировать их глубокий смысл, в конечном счете ориентация на беллетризацию повествования, сближает Сказание о Иоанне Самсоновиче с такими известными устюжскими повестями, как Повесть о Савве Грудцыне и Повесть о бесноватой Соломонии, которые указывают на характерный слом в художественном сознании второй половины XVII в.

8. Житие Симона Воломского

В конце XVII века было создано *Житие Симона Воломского*. Нам известны 3 списка памятника, в том числе самый ранний из них, который датируется концом 80-х гг. XVII в. (94). О времени создания и авторе Жития можно судить лишь приблизительно на основании текста самого памятника. Очевидно, создание Жития следует приурочивать к моменту

написания новой иконы Симону Воломскому по решению «градских людей». Об этом повествуется в «чуде 17» о новонаписанной иконе. В предисловии к Житию автор писал: ... Понужденъ же ми бывшъ недостоиному на таковое духовное дело пастырем пустыни тоя и иными старцы, иже много лета имущими в пустыни тон и велико по Бозе житием жившимъ мужи в добродетелех преизрядно. Мне же чьбо страстному дерзнувшу преписати святаго отца житие и чудеса. Прочая же и достопримечательная чудеса навык от самого того писания, иже прежде написана быша от некоего слагателя, и от многочудотвориваго его гроба, иная же от слышания от недостоинных свидетелей... (Л. 5 об.-6). Вероятно, Житие было написано на заказ одним из устюжских книжников по решению собора градских людей. Решение местных церковных властей еще до открытия в Устюге кафедры архиепископа, которым издавна было даровано право освящения вновь открывающихся церквей и законодательного освидетельствования новых местных святынь, автор зафиксировал во вступительной статье: ...Молю же вы, всеосвещение соборе и христиомянитое и богоизбранное совокупление, молите за мя смиренного и грешного, яко понудисте мя преписати житие и подвизы преподобного отца нашего нового страдальца Симона чудотворца... (Л. 6 об.-7). По свидетельству самого местного агиографа, имелись какие-то записи о чудесах от гроба святого и, кроме того, сохранился устный рассказ об устройении новой пустыни, переданный кому-то из братии самим Симоном: Труды же его бяху таковы, яковы же от оуст его слышаю... (Л. 20 об.). Последнее «чудо», записанное в этом списке, относится к 1681 году, а первое - к началу 50-х гг. Таким образом, можно установить, что текст Жития был создан до открытия в Устюге епархии в период 50 - 81 гг. местным автором. Два других списка конца XVIII в. не имеют существенных разнотечений с основным текстом Жития по списку ГИМ. Синодальное собрание. № 406.

Текст раннего списка был дополнен Похвалой святому и некоторыми рассказами о чудесах, относящимися к началу XVIII в. (95). К этому памятнику местной агиографии обращался В.О. Ключевский, охарактеризовав его как важнейший источник по истории монастырской колонизации XVII века (96). В таком качестве этот памятник упоминается в работах М.Н. Тихомирова (97) и И.У. Будовница (98).

9. Житийная повесть об Андрее Тотемском

К числу поздних северорусских памятников средневековой традиционной литературы относится житийная *Повесть об Андрее юродивом Тотемском*. Известны всего два списка текста этого жития: один упоминается Н.И.Барсуковым в собрании Устюжского Успенского собора (99), ныне утерянный, а второй хранится в Вологодском областном краеведческом музее (ВОКМ. № 4364) и датируется началом XIX в. (100). До настоящего времени был известен лишь подробный рассказ его в книге И.Верюжского «Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодском крае», сделанный на основании Устюжского списка, а также краткие замечания к нему в Библиологическом словаре Н.Строева (101).

Создание житийной повести об Андрее Тотемском следует отнести к первой половине XVIII в. (1745 г.). Н.Строев на основании утерянного сейчас списка называет имя создателя – игумена Ивановского монастыря Иосифа. Имеющиеся источники о монастырях и пустынях Тотемского уезда молчат о существовании когда-либо Ивановского монастыря, однако упоминают ближайший к Тотьме монастырь Иоанна Предтечи в Великом Устюге (кроме того, известно, что с 1682 г. административно Тотемский уезд был включен в Устюжскую и Тотемскую епархию). Можно предположить, что этот список XVII в., описанный Н.Румовским, находился в Устюге, а в нем речь идет о монастыре Иоанна Предтечи (102).

Биографическая часть жития Андрея Тотемского чрезвычайно лаконична, в ней нет традиционного композиционного деления на главы, несмотря на это агиографический канон не нарушается: повествуется о месте и времени рождения святого, о его родителях, о принятии подвига юродственного жития, о наставнике святого и о его смертном часе. Структурно текст Жития делится на две части: кроме собственно биографии в него входит сказание о чудесах. Рассказу о жизни святого свойственна, как и многим северорусским житийным повестям, фактологическая последовательность в описании событий, стремление агиографа к документальной достоверности. Указывается точная дата рождения местного святого (1639 г.), место рождения (Тотемский предел вesi Устья Тотемского), а также возраст, в котором святой «**возненавидѣ сѹтнаго**

мира сего житие» (10 лет), далее говорится о его жизни в Галиче в монастыре Воскресения Христова и указывается дата смерти Андрея (1673г.). Агиограф следует литературному этикету при описании стиля поведения юродивого, хотя не столь живописно и подробно, как это мы наблюдали в житиях других устюжских юродивых (...**блаженный буйство воспринят, хождаше в зимнее время не обувен, в раздранной единой ризе и претерпевая зимнаго мраза и от солнечнаго зноя великия нужды часто, терпя с любовию Христа ради...**). Определенную типологическую параллель с Житием Прокопия можно провести и в том, что Андрей Тотемский становится «собеседником» галическому святому Стефану, «по благословению его нача безмолствовать и бысть юрод Христа ради», как в свое время Прокопий Устюжский был «собеседником» новгородскому святому Варлааму Хутынскому.

По типу повествования биографический рассказ об Андрее юродивом Тотемском ближе всего к минейной версии житий, в которых редакторы и авторы обычно стремились заострить внимание читателя на основных моментах биографии святого.

В биографической части житийной повести, на первый взгляд, незаслуженно много места уделено эпизоду "преставления" героя, причем в описании этого эпизода наблюдается отход от этикетного описания «преставления» святого. Эпизод этот насыщен значительными бытовыми деталями, в сюжет введен новый герой - пономарь Воскресенской церкви г. Тотьмы Иоанн Яковлевич, новый друг юродивого Андрея. Андрей перед своей смертью призывает к себе Иоанна, «наказа его о неких вещах тайно, еже исполнити», после чего Иоанн удаляется, испросив благословения. Затем, причаствившись, он высыпает пономаря из кельи и просит немного подождать за дверью, вновь призывает его к себе и сообщает, что «приспе время разлучения души». Иоанн в третий раз покидает келью святого, чтобы вновь туда возвратиться: **видев блаженного на одре лежаща, ужо умрша, и руце на персех крестообразно имуща, и келня его исполнися благоуханием**. При прочтении возникает ощущение разрыва сюжетной логики житийного повествования: во-первых, в Житии нет даже косвенного намека для разгадки тайного поручения Андрея к пономарю ни до, ни после смерти святого, во-вторых, нет достаточно ясного объяснения, даже с

точки зрения литературного этикета, тому, почему Иоанн так часто покидал келью умирающего друга.

И действительно, в пересказе Жития И.Верюжским по Устюжскому списку можно найти объяснение данной сюжетной нелогичности. Речь идет о совершенно особом сюжетном мотиве Жития, в котором рассказывается об основании Дедовской пустыни в 7 верстах от Тотьмы. Пономарю Иоанну чудесным образом явилась икона Троицы на том самом месте, где позднее была устроена монашеская обитель (случай явления иконы на месте будущего монастыря или церкви является распространенным в северорусской агиографической традиции). Тайное поручение Андрея к Иоанну заключалось в том, чтобы устроение новой пустыни тот взял на себя, став ее начальником. Можно предположить, что в основу данного эпизода был положен источник, не имевший прямого отношения к Житию Андрея. Очевидно, это был рассказ пономаря о своем знакомстве с Андреем, предназначавшийся как обоснование для открытия новой монастырской обители. Случай подобного рода является не единственным. С той же целью были написаны Житие Симона Воломского, Сказание о чудесах от иконы Богородицы на Теплой горе Устюжского уезда и другие. Однако Иосифом этот источник был использован с другой целью из-за скучности письменных свидетельств о жизни Тотемского юродивого, хотя более позднему тотемскому редактору Жития он показался лишним. В литературном и историко-этнографическом отношении интересны повести о чудесах юродивого, которые в виде небольших новелл составляют особую часть житийного текста. Сведения вместе прижизненные и после "преставления" святого «чудеса» имеют общий заголовок - «Сказание о чудесах святого блаженного Андрея Тотемского чудотворца». Эти новеллы до того, как попасть в Сказание, видимо, существовали в виде устных преданий об Андрее, а затем только были записаны и собраны вместе как документальное свидетельство при учреждении местного празднования памяти святому и построения новой церкви Андрея Стратилата над гробом чудотворца в 1707 г.

.Так, например, вместо обычных формульных зачинов «чуда», в которых обязательно указывалась точная дата, когда произошло событие («в лето... бысть...»), в «чудесах» Андрея

Тотемского встречаются только неконкретизированные указания на время происшествия («некогда блаженному Андрею...», «во времена та бывши»), в посмертных «чудесах» оно и вовсе отсутствует. Однако весьма сильной становится историко-бытовая сторона сюжетной ситуации «чуда». В одном из них повествуется об исцелении «старейшины варварского народа Сибирской страны» от воды, в которой стоял босыми ногами Андрей юродивый. Упоминание об этой встрече с сибирским народом является, по всей видимости, отголоском старых отношений тотемцев с Сибирью. Или, в «чуде 3-м» рассказывается о жестоких нравах тотемских жителей и об отношении их к юродивому («Неким отроком, играющим близ кельи блаженного, по действу диаволу скверная глаголющи... одни из них дерзновенно возбраны и скверно святого и железным игралищем немилостивно үязви святаго»). Типичным для крестьянского представления о функции святых и всесильности обета этим святым является случай спасения Андреем Тотемским от падежа крестьянского скота по обету в деревне Давыдовской Тотемского уезда («чудо 10»).

Сложение культа местных тотемских святых происходит в XVII в. Как известно, этот период в истории г. Тотьмы ознаменован наивысшим торгово-экономическим и культурным расцветом.

Важно отметить, что сложение местных культов в Тотьме вначале шло путем устного закрепления за этими святыми легендарных рассказов об их подвигах и чудесах. Возможно, там так и не сложились условия для появления местной литературной школы, как это было в Великом Устюге и Сольвычегодске. Этим объясняется то, что после образования Устюжской и Тотемской епархии (1682 г.) тотьмичи обращаются к помощи церковных властей не только для официального признания их местных культов, но и для создания письменных сказаний о местных святых.

10. Житие Леонида Устьнедумского

Рукопись с Житием Леонида Устьнедумского неизвестна, хотя о ее существовании напоминает И. Верюжский в своем труде «Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии». Он подробно пере-

сказывает содержание памятника, который тогда находился в Устьнедумской церкви, на месте Богородицкой пустыни, упраздненной в XVIII в. (103). В пересказе И. Верюжского содержатся все основные моменты биографии местночтимого святого. Он родился в 1551 г. в Новгородской области, в Благовещенском приходе Пошехонского уезда (бывшей Ярославской губернии), Шекинской волости. Родителями его были простые крестьяне Филипп и Екатерина, которые воспитали его в страхе Божьем и научили книжному умению. Леонид прожил в миру долгую жизнь (почти 50 лет), занимаясь земледельческим трудом. В Житии не указано, имел ли Леонид свою семью: жену и детей. На решение Леонида оставить мирскую жизнь повлиял случай. В 1603 г. ему во сне было явление Богородицы, которая повелела идти на р. Двину в Моржевскую Николаевскую пустынь и взять там икону Божьей Матери Одигитрии, перенести ее в Устюжские пределы, в Усольский уезд на р. Лузу в место под названием Туриной горы и провести остаток своей жизни при этой святыне.

Леонид решается покинуть родину и отправляется в Кожеозерский монастырь на Лопском острове и принимает там постриг. Эти события происходят в период между 1603-1608 гг. (104).

В иноческой жизни Леонид не оставил земледельческих занятий. Руководил иноческой жизнью Леонида трудник - старец Серапион, который являлся и начальником Кожеозерского общежития. В пустыни Леонид встречается с другим подвижником - Никодимом из Москвы (впоследствии - Хозюгский отшельник). Через некоторое время Леониду было второе видение, повелевающее исполнить первое. После этого святой отправляется в Соловецкий монастырь поклониться святым мощам Зосимы и Савватия. В монастыре он пробыл три года, «трудясь в пекарне». Здесь ему является Богородица в третий раз и вновь напоминает о своем первом явлении. Спросив совета у игумена Антония, старец отправляется в Моржевскую пустынь (Моржевский Николаевский монастырь близ Холмогор, в 1682 г. приписанный к Холмогорскому архиерейскому дому).

В Моржевской пустыни Леонид провел целый год. Здесь же было ему четвертое видение. Старец осмелился спросить: **Покажи мне, Госпоже, место, где стоит образ пречистого лица твоего**

и объемши его грешными руками моими, я понду на место, которое ты назначаешь (с. 671-672).

Богородица указала на место, где стоял образ. Старец пришел в трепет и в страхе воскликнул: Пресвятая Богородица, помоги мне грешному. И нача плакати горько на долг час. И мало в сеѧе пришед от ужастного видения и благодарив Бога и Его родную Матерь Пречистую, во время утренняго пения в день недельный идε в церковь Николая Чудотворца и поведа строителю и братин о явлении Пречистыя Богородицы все по ряду, како явися ему и икону им показа. Он же благочестивый монах строитель и братия в велицем ужасе о слышанных после величественные литургии, пеша молевен и вземши строитель образ Пречистыя Богородицы Честного Ея Одигитрии с превечным младенцем, дадε старцу Леониду. И паде пред иконою, целовав ю, моляся со слезами, также и вся братия и народи прилучившия тү, и проводниша образ Пречистыя Богородицы со звоном (с. 672).

Получив святыню, Леонид отправился на р. Лузу. Остановился он в 80 верстах от Устюга в устье речки Якушицы близ Туриной горы у церкви Воскресения Христова. Это место путнику понравилось, и он сделал из ветвей и хвороста себе хижину. Но местные жители, дорожа земельными угодьями, не позволили на этом месте создать монашескую обитель и даже выгнали его из жилища.

Леонид вынужден был покинуть полюбившееся ему место и отправился по берегу р.Лузы вглубь леса на две версты. Там он встретился с местным зажиточным крестьянином Никитой Назаровым. Тронутый рассказом старца крестьянин предложил ему остаться на том месте, где они встретились. Никита Назаров помог Леониду построить келью и часто посещал его для духовных бесед. Вскоре и другие местные жители стали приходить к келье старца и молиться перед явленной иконой Одигитрии.

Леонид для осуществления своего намерения - построить храм и монашескую обитель - отправился за разрешением и благословением в Ростов к митрополиту Филарету (105) и получил от него рукоположение в сан священства и право на освящение храма и устроение новой обители.

С помощью местных жителей была построена церковь и освящена 17 февраля 1608 года во имя Введения Богородицы во храм.

С этого времени, как пишет И.Верюжский, от явленной иконы, которая была помещена в новом храме, происходят многие исцеления, какие конкретно, он не указывает.

Место, в котором Леонид устроил свою обитель и церковь, было низким и сырым, окружено болотами. Поэтому 60-летний старец решил осушить его. И нача копать болото лесное, непроходимое до Черного озера, много трудинся и скорби принял от солнечного зноя и от пауков и комаров, а правила своего никогда же оставляще. Ненавидя же добра диавол, хотя его устрашити и отгнati от трудов, наведе на него сицеву пакость: Копающу ему, внезапу прииде змий и үязви его в левую ногу. Старец изскочив вскоре из протоки той, помышляше на бежание, но боляще ногою и нача слезно молити Господу Богу и Пречистой Богородице и почти мало и үснув үслыша глас: Не скорби, старце, и не думай бежати, но паки возвратися на дело, үповая на милость Божию. Помогает тебе Пресвятая Богородица и от змия не будет тебе вреда. Старец же паки нача труждатися и прозва тон исток Недумка река (с. 675).

Таким образом, создав целую осушительную систему, Леонид оставил о себе благодарную память потомкам.

Край, в котором поселился святой, был глухой и полу-дикий («Лузская Пермца») - часть страны «диких пермяков». Поэтому Леонид прославился еще тем, что многих из этого варварского народа крестил.

Верюжский упоминает о нескольких случаях исцелений от чудотворной иконы Одигитрии, своеобразным посредником в которых был Леонид. Совершенствуя себя, старец избрал для молитвы уединенное место в лесу на берегу Черного озера, поставил там крест и проводил около него целые дни и ночи, «терпя великое досаждение от лесного гнуса, от пауков и комаров». Местные жители не понимали его добровольного страдания, а старец предрекал: Здесь у креста будет монастырь на собрание иноков, будут церкви и звон, будет много людей и пашни и мне умереть на сем месте (с. 677).

Поскольку первоначальное место было низким и весной р. Луза затопляла при разливе кельи и монастырские строения, то еще при жизни Леонида монастырь был перенесен на высокий мыс. Начальнику монастыря тогда было уже около ста лет, поэтому управление делами он передал строителю Арсению. Через год на новом месте была заложена церковь по

благословению ростовского митрополита Варлаама во имя Введения во храм Богородицы с приделом великомученицы Параскевы Пятницы. На освящение храма 23 мая 1652 г. Леонид пригласил архимандрита Устюжского Архангельского монастыря Арсения. Через два года 17 июля 1654 г. преподобный Леонид скончался. По сведениям И. Верюжского, мощи святого почивали под спудом в бывшей монастырской, а в XIX в. уже приходской церкви. Там же в качестве реликвии сохранялась тяжелая и жесткая власяница преподобного. Память святому празднуют в девятую пятницу по Пасхе.

Подробный пересказ рукописи, который был сделан И. Верюжским, поможет отчасти не только восстановить моменты биографии Леонида Устьнедумского, но и ответить на ряд вопросов по истории создания житийного текста.

Создание текста Жития, очевидно, следует приурочивать к двум последним датам, которые упоминаются Верюжским – освящению храма в 1652 г. на новом месте и смерти начальника монастыря в 1654 г.

Подробное описание жизненного пути и даже точная дата рождения Леонида (1551 г.) указывают, что биограф был либо сам знаком со святым подвижником и уже тогда начал собирать сведения, либо хорошо знал кого-то из близких учеников Леонида. Наше предположение подтверждается тем, что жизнеописание святого практически лишено чудесного элемента, кроме одного устойчивого топоса – причины, побудившей его обратиться на путь подвижника в результате чудесного видения Богородицы.

Самоотверженный труд Леонида стал его главным монашеским подвигом. И это постоянно подчеркивается его биографом. Отсутствие в пересказе Верюжского посмертных чудес святого также доказывает, что Житие создавалось сразу после смерти Леонида, т.е. в 50-е гг. XVII в.

Единственное «чудо» об исцелении, происшедшее еще при жизни святого в 1610 г., посвящено излюбленной и типичной для устюжской агиографии темы – исцеления от бесноватости. Герой «чуда» Плохой Конков поразительно похож на других бесноватых устюжской литературной традиции, а сама сюжетная ситуация повторяет ситуации «чудес» из житий Прокопия Устюжского и Логтина Коряжемского и строится на чудесном явлении помощника во сне. Узнавание

героем в чудесном помощнике святого Леонида в отличие от других житийных посмертных чудес происходит в реальном плане. Конков признает в человеке, явившемся к нему в видении, старца, который служил благодарственный молебен чудотворной иконе в Устьнедумской пустыни.

Сюжетное построение Жития Леонида Устьнедумского имеет определенное сходство с Житием Симона Воломского и Сказанием о Теплогорской пустыни.

Так, в Житии Леонида и Сказании о Теплогорской пустыни в самом начале разрабатывается одна и та же сюжетная ситуация - героям в видении является Богородица и указывает на местонахождение чудотворной иконы, а затем повелевает, взяв ее, отправиться на новое место для основания монашеского общежительства. Отметим, что данная сюжетная схема в этих текстах реализуется по-своему, обрастаая историческими реалиями и бытовыми нюансами.

Сравнивая жития Симона и Леонида, укажем, что Леонид прежде чем появиться на р. Лузе, как и Симон Воломский, прошел долгий монашеский путь в северных монастырях. Находясь в Кожеозерской, Соловецкой и Моржевской обителях, Леонид не оставляет своего основного занятия - труда земледельца, как и Симон - труда портного.

Сцена появления его на р. Лузе поразительно совпадает с аналогичной сценой из Сказания о Теплогорской пустыни.

Конфликт монастырского засельщика с местными крестьянами является типичным для северорусских житий, в частности он достаточно подробно описывается в Житии Симона Воломского и становится там причиной смерти святого. В Житии же Леонида Устьнедумского этот конфликт разрешается достаточно мирно. Как и в Сказании о Теплогорской пустыни, в нашем Житии находится некий доброжелатель из местных крестьян и разрешает старцу устроить обитель на своей земле.

Концовка Жития Леонида отличается от других устюжских памятников. В ней особенно выделяются главные добродетели подвижника - долготерпение и трудолюбие. Именно этот опоэтизованный трудовой подвиг Леонида остался в памяти местных жителей, которые до настоящего времени рассказывают, что реку Недуму прокопал местный святой подвижник. Таким образом, в тексте Жития была заложена

фабульная основа будущей мифологемы. Автор Жития создает по законам фольклорных жанров топонимическую легенду о речке Недуме. Когда старец совершил, казалось бы, обычный крестьянский труд по осушению болотистых мест, с ним произошло несчастье: его в левую ногу уязвляет змея. Леонид решается бежать от этого места, но во сне к нему является Богородица и повелевает не думать о своей слабости. Согласно народной этимологии, название рукодельной речки Недума происходит от слов Богородицы «не думать». Таким образом, элемент чудесного, который присутствует в Житии, в данном случае играет важную смысловую роль в сюжетосложении текста. Благодаря ему обыденные дела и поступки героя переходят в статус сакральных. Быт и обычный крестьянский труд становятся предметом изобразительного ряда, т.е. сюжетно значимыми.

Таким же значимым становится в характеристике главного героя его добровольное страдание от укусов лесных комаров. Агиографом эта особенность в поведении старца приравнивается к статусу подвига.

На первый взгляд может показаться, что Житие Леонида как тип жития монастырского подвижника претерпело своеобразную трансформацию по сравнению с известными классическими образцами древнерусских житий. Однако бытовая основа многих сюжетных ситуаций является характерной чертой нового художественного сознания писателей XVII в., которое можно назвать, в частности, исключительной чертой устюжской традиции.

Герой нашего Жития стоит в одном ряду с образом Ульянии Осориной, уподобившейся лицу святых за свою добродетельную жизнь в семье. Устюжский автор пошел еще дальше по пути обмирщения иноческого подвига. Герой его простой крестьянин, достигший почитания и признания как святой благодаря крестьянскому трудолюбию.

В жанровом отношении Житие Леонида Устьнедумского представляет собой весьма любопытное литературное явление. Как мы уже отмечали, оно имеет много общих сюжетных мотивов с Житием Симона Воломского и Сказанием о чудотворной иконе Богородицы на Теплой горе. В нем прослеживается собственно житийная линия повествования. Она проявляется в детальной разработке биографической канвы святого.

Отметим, что это повествование автор старается выдержать в реально-историческом ключе. Но здесь на тех же правах присутствует и другая линия, характерная для сказаний о чудотворных иконах, т.к. икона в повествовании играет столь же важную сюжетную роль, как и сам житийный герой. В видении Леониду указывается, где он должен найти икону, а пройдя ряд испытаний, обрести ее, отправится с ней на новое необжитое место и создать новое монашеское общежительство. Таким образом, икона предопределяет мотивацию поступков героя. Этой сюжетной линии повествования, как и в сказаниях о чудотворных иконах, присущ элемент чудесного. От иконы происходят и чудесные исцеления. Что является необходимым элементом в такого рода повествованиях.

Совмещение этих двух планов повествования дает удивительный художественный эффект. Перед нами по сути деформированная сказочная схема, в которой герой отправляется из дома, испытывается, находит чудесный предмет, с помощью которого попадает на искомое место, совершает подвиги и обретает счастье (успение в мире, благополучный исход, свадьба).

Наличие в нашем повествовании, с одной стороны, близких, но разножанровых канонически устойчивых литературных элементов, с другой - ярко выраженного фольклорного начала (фабулата) дает нам возможность сравнивать Житие Леонида Устьнедумского с устюжскими бытовыми повестями. Причем эту близость к бытовой повести следует рассматривать через призму структурного синкретизма. Учитывая сильное влияние жанра сказаний о чудотворных иконах на житие, следует подчеркнуть, что оно проявляется благодаря элементу чудесного как структурно заданного компонента повествования. Без него биография святого превратилась бы в обычный меморат, воспоминание о судьбе обыкновенного человека. Вмешательство в судьбу героя провиденциальных сил создает своеобразный динамизм сюжета, придает «новеллистический» эффект сюжетному ходу, характерному для бытовой повести.

Вопрос о стадиальной взаимосвязи двух художественных явлений - бытовой повести и жития - становится актуальным в контексте региональных проблем литературного процесса конца XVII в.

* * *

1. Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Л., 1973. С. 3.
2. Цитируем по тексту издания: Житие преподобного Прокопия Устюжского. СПб., 1893. С. 224-225. Далее: Житие Прокопия Устюжского.
3. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 78.
4. Соскин А.И. История города Соли Вычегодской (в печати).
5. См. текст Сольвычегодского летописца: Власов А.Н. Книжная и литературная традиция Сольвычегодска XVI-XVII вв. // Проблемы изучения традиционной культуры Севера: Межвузовский сборник научных трудов / Сыктывкарский ун.-т. Сыктывкар, 1992. С. 31.
6. Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. / Под ред. Филимонова. М., 1878. (3 июля). (Далее: Филимонов); Строгановский иконописный лицевой подлинник (конца XVI и начала XVII столетий). М., 1869. (Далее: Строгановский иконописный подлинник).
7. Соскин А.И. История города Соли Вычегодской (в печати). Кроме сведений, которые приводит А.И.Соскин, сохранилась жалованная грамота 1546 г. См.: Воскобойникова Н.П. Жалованная грамота Спасскому Сойгинскому монастырю 1546 г. // Крестьянство Коми края. Сыктывкар, 1986. С. 111-118.
8. Полный месяцеслов Востока /Под ред. Сергия. Т.2.М., 1878. С. 565. (Далее: Сергий. 2); Филимонов. (18 июля).
9. Сергий. 2. С. 271; Барсуков Н.П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. С. 410. (Далее: Барсуков).
10. Сергий. 2. С. 563.
11. Филимонов (3 июля).
12. Сергий. 2. С. 546.
13. Сергий. 2. С. 570.
14. Зверинский. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Т. 2. СПб., 1892. С. 1331. (Далее: Зверинский). Леонидова пустынь 57 верст восточнее от Устюга и 25 верст западнее Лальска при озере Черном. Основана 1607 г. преподобным Леонидом, бывшим келарем Кожеозерского монастыря, получившим во сне откровение с повелением идти на Лузу и устроить монастырь. Преподобный Леонид, зайдя в монастырь Николы-Великорецкого Моржевогорский и взяв икону Одигитрии, пришел на указанное место и основал монастырь, в котором скончался в 1654 г. 17 июля. В монастыре хранится власяница его.; Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвязавшихся в Вологодском крае. Вологда, 1880. (Далее: Верюжский).
15. Зверинский, 778; ПСРЛ. Т. 37. С. 123. См. во второй главе о чудотворной иконе Филипповской пустыни..
16. Барсуков. Источники русской агиографии. С. 605-607, 40, 351; Ключевский В.О. Древнерусские жития как исторический источник. М., 1871. С. 349.
17. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 349.
18. Коноплев Н. Святые Вологодского края //ЧОИДР. Кн.4. 1894. С.18-23.

19. РГБ. Музейное собр. N 1365. Жития и чудеса Прокопия и Иоанна Устюжских и похвальные слова им, рукопись третьей четверти XVI в. (водяной знак типа: Лихачев, N 3205 - 1564 г.; N 1749, 1874, 1903, 1929, 1930, и др. - 1557-1560 гг. полуустав, 200 л., 4500, переплет-доски в коже с золотым тиснением). См.: Кудрявцев И.Н. Музейное собрание рукописей: Описание. М., 1961. Т. 1 (N 1-3005). С. 194-197 (текст цитируем по данному списку). Следует отметить еще один список XVI в. Жития Прокопия, который оказался дефектным: в нем не достает начала, нескольких листов середины и конца (Житие Иоанна), сохранившаяся часть идентична первому в нашем перечне списку. Как показывает владельческая запись этой рукописи (ГБЛ. Собр. ОИДР. N 304. XVI в. 125 л.): «...а тою книгою благословил Богдана Дмитриева Устюжской... Дмитрий Меркурьев, в лето 7069 (1561) и по сей книге душеполезно праздновати месяца июля в осьмой день на памяти святаго великаго мученика Прокофья, и ся книга продати и купити оприч Богдана, ни заложити не смети никому, и ся книга непродажная и незакладная, а писал сю книгу Богдан Дмитриев сын», - рукопись эта, вероятно, принадлежала местному устюжскому священнику и использовалась в служебных целях.

20. Н.Коноплев считал, что в основу Жития Прокопия Устюжского была положена Повесть о страшном чудеси. См.: Коноплев Н. Святые Вологодского края. С. 18-19.

21. РГБ. Музейное собр. N 925. XVII в. Л.189. По свидетельству местных летописцев, устюжская икона Благовещения была широко известна в середине XVI в., что побудило Ивана IV перенести ее в Московский Успенский собор. См.: Ардашев В. Летопись семисотлетнего существования г. Великаго Устюга // Вологодские губернские ведомости. 1857. N 42 (часть неофициальная).

22. Вопрос о том, появилась ли вначале риторически украшенная Повесть, а затем ее включил в состав «свода» сольвычегодский книжник, или, наоборот, она «оторвалась» затем от цикла, остается пока открытым. Для нас важно отметить здесь, что «чудо» в древнерусской книжности осознавалось как самостоятельное произведение.

23. Минея Германа Тулупова 1632 г. // РГБ. Троице-Сергиевское собр. II. N 679. Л. 12 об.

24. См.: Ключевский В.О. Древнерусские жития как исторический источник. М., 1871. С. 387-388.

25. Главы о построении первой часовни Прокопию и первой церкви (или о собрании ратных людей) встречаются только в последних списках, включенных в третью группу нашей классификации.

26. ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 51.

27. См. ранние списки Службы Прокопию: РГБ. Ф. 304 . N 619. XVI в. Л. 255; N 623. XVI в. Л. 327 об.- 333.

28. См.: Церковный устав. М., 1610; 1633; 1695 (8 июля).

29. См., например, «чудо» 8-е, в котором рассказывается о нападении казанских татар на Устюжский край после смерти Василия III, отца Ивана Грозного // РГБ. Музейное собр. N 1365. Л. 23 об.-25 об.

30. Устюжская летопись фиксирует множество военных столкновений между устюжанами и новгородцами. См.: ПСРЛ. Т. 37. С. 37-38, 40, 41, 43, 45, 46 и др.

31. Ключевский В.О. Древнерусские жития.. С. 278.

32. Сборник был нам указан А.А.Амосовым. Известно описание В.И.Срезневским сборника XVII в., где также упоминается это имя. См.: Срезневский В.И. Отчет о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губернии // ИОРЯС. Т. 8. Кн. 3. СПб., 1903. Л. 205.

33. В рукописной традиции известна Повесть о житии Прокопия Устюжского, которая представляет собой позднее (XIX в.) извлечение, очевидно, из этого текста жития, начинается со слов: «В лето 6786 (1278) бысть некий муж во граде Устюзе юродивый Христа ради именем Прокопий...». Повесть представляет собой только один эпизод Жития - Чудо о каменной туче. Текст находится: Северодвинское собр., № 495. Сборник XIX в. (ИРЛИ). См. публикацию: Власов А.Н., Рыжова Е.А. Повесть о житии Прокопия Устюжского в поздней северорусской книжной традиции // Устные и письменные источники в духовной культуре Севера: Межвузовский сборник научных трудов/ Сыктывкарский ун-т. Сыктывкар, 1989. С. 167-173.

34. РНБ. Q. XVII. N 93. Сборник житий, XVII в. (водяной знак по Гераклитову N 259. (1644 г.), 4500, скоропись. Л. 28-117, 117-179).

35. Там же. Л. 121.

36. Изображение Прокопия и Варлаама на одной иконе было, очевидно, характерной чертой для иконографии Сольвычегодска, так как часть населения его была новгородского происхождения. Например, известно о новгородском происхождении рода Строгановых.

37. Повесть опубликована: Кукушкина М.В. Новая повесть о событиях начала XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1968. Т. 17. С. 382-385.

38. Там же. С. 380.

39. Там же. С. 382-383.

40. Похвальное слово Семена Шаховского встречается только в списках третьей группы, т.е. на позднем этапе сложения цикла, хотя, несомненно, было написано еще в течение первой половины XVII в.

41. Житие Прокопия Устюжского. С. 240 (сноска).

42. Там же. С. 241.

43. См. подробнее о биографии Семена Шаховского: Платонов С.Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как исторический источник. СПб., 1888. С. 238.

44. Следует указать на одну странность: в цикл Слово Шаховского входит в числе последних составных его частей; вероятно, оно стало известно позднему составителю после того, как он уже начал свою работу над устюжским житийным «сводом».

45. Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвигавшихся в Вологодском крае. Вологда, 1880. С. 486.

46. См.: Полный месяцеслов Востока. М., 1876. Т. 2. С. 195-196.

47. ПСРЛ. Т. 37. С. 110.

48. Житие Прокопия Устюжского. С. 46.

49. Там же. С. 56.

50. Пролог. М., 1642 (14 мая).

51. Житие Прокопия Устюжского. С. 16.

52. Пролог. М., 1662 (8 июля).

53. Мы не рассматриваем специально проблему соотношения текстов Повести и «чуда» о бесноватой жене Соломонии, однако их сюжетная и стилистическая близость несомненна, причем эта близость наиболее явна между «чудом» и ранним списком Повести, в которых указано имя автора - попа Иякова и время создания памятника - 70-е гг.

54. Списки цикла, в которых зафиксировано Чудо о избавлении, как и все списки третьей группы, датируются 70-80-ми гг. XVII в., поэтому в данном случае наиболее вероятна переработка известной Повести в «чудо», а не наоборот. Такой же точки зрения придерживается и М.В.Кукушкина в статье «Новая повесть о событиях начала XVII в. (ТОРДЛ. Т. 17. С. 376).

55. Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 124.
56. Там же. С. 130.
57. Там же. С. 135.
58. Там же. С. 137.
59. БАН. 45.10.2. (Чудо о бесноватой Ефросинии). Л. 227-235.
60. РНБ. Q. 1210 (Чудо о исступленном Федоре). Л. 366 об.
61. БАН. 45.10.2. Л. 235.
62. Ср.: БАН. 45.10.2. Л. 234 и Житие Прокопия Устюжского. С.143-195.
63. М.О.Скрипиль также обратил внимание на эти особенности памятника. См.: Скрипиль М.О. Повесть о Соломонии. С. 199-209.
64. РНБ. Q. 1210. Л. 362 об. - 367. Сборник Троицкого Гледенского монастыря.
65. Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 110.
66. Там же. С. 128.
67. Об этой летописной функции, которая была иногда присуща житиям, см.: Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 258.
68. ПСРЛ. Т. 37. С. 129.
69. РГБ. Музейное собр. N 1365. Л. 195.
70. Устюжская летопись: (список Мациевича (М) (1262 г.), Архангелогородский летописец (А) (1262 г.), Устюжский летописец (I редакции), (1197 г.), Устюжский летописец (II редакции) (1267 г.), Летописец Льва Вологодина (1240 г.) //ПСРЛ. 37. С. 30, 70, 104-105, 110, 129-130.
71. Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 91-125; Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 118-153.
72. МНМЭ. Т. 1. М., 1987. С. 188.
73. Криничная Н.А. Предания Русского Севера. С. 27-64; Она же. Русская народная историческая проза. С. 30-77.
74. ПСРЛ. Т. 37. С. 110-111.
75. Там же. С. 121-123.
76. Издание текста Сказания см.: (Власов А.Н.) // Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Ч. 1. Вып. 2. Вологда, 1987. С. 427-428.
77. Там же. 421.
78. Сказание опубликовано по списку РНБ. Q. XVII. N 142. См.: Власов А.Н. О памятниках устюжской литературной традиции XVI-XVII вв. (Создатели и составители некоторых литературных произведений Великого Устюга и Соли Вычегодской) // Книжные центры Древней Руси XI-XVI вв. СПб., 1991. С. 326-343.
79. БАН. 45.10.8. Кормовая книга Николо-Коряжемского монастыря. Л. 88-90.

80. **Лихачев Н.П.** Библиотека Коряжемского монастыря в 1586 г. // Библиограф. СПб., 1889. N 3. С. 86-87.
81. **Власов А.Н.** Книжная культура Устюга Великого и Сольвычегодска в XVI-XVII веках. Сыктывкар, 1991. С. 9-19.
82. **Верещагин А.С.** Из истории Вятской епархии. Первый епископ Вятский Александр (1658-1674) // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1909. Вып. 2. С. 7-8.
83. **Бубнов Н.Ю., Власов А.Н.** Александр Вятский - писатель и книжник XVII в. // ТОДРЛ. Т. 41. Л., 1988. С. 375-380.
84. **Власов А.Н.** Книжная культура Устюга Великого и Сольвычегодска в XVI-XVII вв. С. 28-30.
85. Вологодский областной краеведческий музей (ВОКМ), N 2151.
86. БАН. Устюжское собрание. N 71.
87. Описание рукописи см.: Памятники письменности в музеях Вологодской области. Ч.I. Вып. 1. С. 136-137.
88. Там же. С. 428.
89. **Власов А.Н.** О памятниках Устюжской литературной традиции. С. 328-343.
90. **Соскин А.И.** История города Соли Вычегодской (в печати).
91. **Власов А.Н., Парамонтова Т.Б.** Произведение Александра епископа Вятского «Вопросы к собору наименьшего из архиереев» // Проблемы изучения традиционной культуры Севера. Сыктывкар, 1993. С. 72-79.
92. **Соскин А.И.** История города Соли Вычегодской.
93. Пролог. Кн. 2. 1898 (8 июля). Дмитрий Ростовский. Книга житий святых (минея). М., 1837 (8 июля).
94. ГИМ. Синодальное собрание. N 406.
95. БАН. Устюжское собрание. N 51, XVIII в.; РГБ. Великоустюжское собрание, N 35, XVIII в.; Каргопольский музей (не выявлено).
96. **Ключевский О.В.** Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 344-345.
97. **Тихомиров М.Н.** Россия в XVI столетии. М., 1962. С. 238-239.
98. **Будовниц И.У.** Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV-XVI веках. М., 1966.
99. **Барсуков Н.И.** Источники русской агиографии. СПб., 1882. С. 39. Им ошибочно указан номер шифра рукописи Устюжского собрания N 19. Следует отметить, что в описании этого собрания Н.Румовским за сборником, включающим в свой состав житийные повести о тотемских чудотворцах, закреплен был N17. В настоящее время бывшее собрание Устюжского Успенского собора перешло на хранение в БАН (Устюжское собрание), но оказались утерянными некоторые рукописи, в том числе и этот сборник (Румовский Н. Описание Великоустюжского Успенского собора. Вологда, 1862. С. 45).
100. Текст памятника см.: **Власов А.Н.** Памятники письменности в музеях Вологодской области. Вологда, 1989. Ч.I. Вып. 3. С. 263-272.
101. **Верюжский И.** Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодском крае. С. 684; **Строев Н.** Библиологический словарь. С. 326.
102. **Румовский Н.** Описание Великоустюжского Успенского Собора. С. 40.
103. **Зверинский.** С. 1331.
104. **Верюжский.** См. сноска на с. 671.
105. Там же. См. сноска на с. 674.

СКАЗАНИЯ И ПОВЕСТИ О ЧУДОТВОРНЫХ
ИКОНАХ В ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ
УСТЮГА ВЕЛИКОГО И СОЛИ ВЫЧЕГОДСКОЙ
(ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ АСПЕКТ ИЗУЧЕНИЯ)

1. Общие замечания о культе чудотворных имен

Повествования о чудотворных иконах занимают значительное место в литературной традиции устюжско-сольвычегодского края. Данная разновидность агиографического жанра составляла наиболее популярную в литературе Древней Руси группу памятников. Среди оригинальных произведений региональной литературы известны несколько сказаний и повестей этого жанра. К ним относятся *Сказание о чудесах от иконы Богородицы Владимирской*, *Сказание о чудесах от иконы Нерукотворного Образа Спаса на Красном бору*, *Сказание о Соезерской пустыни и о чудесах от иконы Троицы*, *Сказание о Христофоровой пустыни и о чудесах от иконы Одигитрии* («Пустынской»), *Сказание о чудесах от иконы Божией Матери Одигитрии в Сольвычегодском Борисоглебском монастыре*, *Повесть об огненной туче*, *Сказание об иконе Туровецкой Божией Матери*, *Повесть о явлении Тихвинской иконы Божией Матери*, *Повесть о чуде от иконы Николы на Приводине*.

Все эти повествования посвящены описанию «чудотворений» от икон и связаны с одной из важнейших проблем средневековой народной культуры – возникновением местных культов христианских святынь. Почтание икон и признание за ними различных сверхъестественных свойств явилось высшим выражением обожествления «предметного мира», и обращение с ними, как пишет А. Я. Гуревич, «напоминает обращение с языческими талисманами»(1). Иконопочитание, или кульп икон, становится объектом изображения во многих повестях и сказаниях древнерусской литературы, а чудесные проявления их свойств находятся в центре внимания повествователя.

В сознании устюжан и сольвычегодцев культ икон занимал особое место, выражая собой высшую степень сакрализации «вещи». Образ на иконе был наделен теми же качествами и чудотворными возможностями, как сам святой или святая. Икона с изображением святого явилась своеобразным связующим звеном в общении между человеком и его небесным патроном.

Как известно, Устюг Великий и Сольвычегодск вошли в историю русского искусства во многом благодаря работам местных иконописных мастеров, которые пользовались большим уважением и авторитетом среди мастеров столичных школ, а некоторые из них входили в штат царских иконописцев(2). Такое же уважительное отношение к иконному делу наблюдается и со стороны устюжан и сольвычегодцев. Сведения о наиболее чтимых святых иконах попадают в летописи и жития местных святых.

Возникновение культов святых икон в Устюжском kraе было тесно связано с процессом становления местного областного самосознания, с зарождением у устюжан чувства родины на обжитых и освоенных ими пустынных землях Севера. Понимание высокого предназначения чудотворных икон в духовной жизни христианского общества требовало от агиографа совершенно особого художественного видения мира, особой системы изобразительных средств для описания такого рода реликвий. Поэтому в литературе Древней Руси закономерно сложился особый жанр повествования - сказание о чудесах от иконы. Композиционно такое сказание состояло из двух частей: рассказа об обретении святыни и из свидетельств о чудотворениях от иконы.

В иконографии такому членению повествования соответствовала своя композиционная схема, которая «... по своему смыслу может быть приравнена к обрядовой формуле. Эту иконографическую формулу явления можно рассматривать как одну из самых главных обрядовых формул в живописи ибо она служит знаком основного догмата христианской религии - догмата об откровении, то есть явления истины в облике Бога или святого» (3).

Обретение (явление) чудотворной иконы является также основным элементом фабулы сказания, в которой заложен глубокий сакральный смысл. А продолжением

развития событийного ряда в сказании становится реальный акт - построение на месте обретения иконы храма (или часовни), в котором явленный образ, как правило, устанавливали в местный ряд, а во многих случаях этот образ считался патрональной святыней прихода и волости (4).

Фабула сказания как бы закрепляла на практике соответствующий церковно-юридический ритуал, связанный со строительством и освящением нового храма, часовни, монастыря. Такое предназначение сказания характеризовало его прежде всего как документальный источник.

Однако сюжеты сказаний, не противоречащие, в целом, фабульной логике развития действия, оказываются гораздо сложнее той схемы, которой должны были следовать. Обратимся к решению некоторых проблем истории и поэтики текстов сказаний о чудотворных иконах. Следует подчеркнуть, что подобный анализ будет предпринят на материале памятников единого хронологического пласта, происходящих из одной историко - культурной зоны, т.е. представляющих единый этнографический и культурный тип сознания создателей и потребителей данной литературной продукции.

2. Летописное сказание об иконе Благовещения

По известным нам письменным источникам, в Устюжском крае в XVI-XVII вв. существовал кult нескольких чудотворных икон. Древнейшей из них является икона Благовещения Божьей Матери, которая находилась в церкви Успения Богородицы в городе Устюге. Упоминание о ней содержится в Повести об огненной туче, которая входит в состав Жития Прокопия Устюжского. «Чудо» заключалось в том, что икона Благовещения отвела огненную тучу от города, а от мира, излившегося из нее, произошли многие исцеления (5). В XVI в. икона была перенесена в Москву, в 1747 г. ее копия при епископе Великоустюжском и Тотемском Гавриле была привезена в Великий Устюг (6).

Сказание о чудотворной иконе Благовещения, как уже отмечалось, тесно связано с Житием Прокопия Устюжского и историей жизни главного патронального святого г. Великого Устюга Прокопия. В истории этого Сказания со временем

произошла смысловая перестановка: хотя «чудо» произошло от иконы, а Прокопий являлся только предсказателем его и «молебником» перед Богородицей за горожан (по ранней версии Сказания), позже редакторы житийного текста сместили акценты и главным героем этого Сказания стал Прокопий, а рассказ о чудотворении от иконы сместился на второй план повествования.

Однако обратимся к источникам Повести об огненной туче, не связывая ее непосредственно с житийным текстом Прокопия Устюжского. Как известно, А.С.Орлов, сравнивая новгородское произведение «Видение Хутынского пономаря Тарасия» и «Повесть об огненной туче» из Жития Прокопия, находил, что «чудо» Прокопия стоит в непосредственной зависимости от «Видения» (7). Не исключая близость книжных источников, положенных в основу новгородского и устюжского произведений (одним из доказательств этого являются слова Прокопия Устюжского, обращенные к жителям города: «*Аще не покаятесь... зле погибнути огнем и водою и всему граду нашему...*» (8), по словам современной исследовательницы этой Повести И.Д.Иорданской, сравнившей ранние списки Повести с Видением, «степень близости текстов... не такова, чтобы можно было говорить о заимствовании. Однако общие источники у обоих произведений имеются»(9). Среди основных источников, в первую очередь повлиявших на формирование Повести, она видит летописные сказания о стихийном бедствии под 1421 годом Новгородской I, Новгородской IV летописей (10). В данном контексте необходимо привести некоторые важные выводы Н.К.Сербиной, в которых она утверждает зависимость Устюжской летописи не только от Ростовского владычного свода, но и от новгородских летописей (ближе всего НI. HIV) периода 1192-1516 гг. (11).

Констатируя жанровую близость Повести-чуда к летописным сказаниям, следовало бы и воспринимать ее первоначальный вид как сказание на том основании, что в нем прежде всего речь идет о «чуде», совершившемся в главном соборе Устюга - Успения Богородицы. Не связывая ранние тексты рассказа об огненной туче с житийной Повестью, напомним, что один из ранних ее списков (РГБ. Музейное собрание. N1817) сохраняет элементы написания более раннего по времени текста (XV в.) (12). Вполне вероятно, коль в

Сказании (Повесть - чудо) действие происходит в Успенском соборе и рассказывается о «чуде» от иконы Благовещения, предположить, что и начальная версия Сказания о богочестной иконе сложилась наряду с другими местными сказаниями о «чудесах» в этом соборе, которые впоследствии отразились в тексте Устюжской летописи. Н.К.Сербина утверждала, что «Помимо летописных записей, ведшихся при устюжской соборной церкви Успения и к концу XV в. оформленвшихся в «книги», следует отметить и использование составителем Устюжской летописи первой четверти XVI в. местных устюжских сказаний и повестей. Это прежде всего Повесть о Буге и Марии, помещенная в летописи под 1262 г., и Сказание о походе новгородцев на Устюг Великий в 1398 г.» (13).

Допуская, что Сказание об огненной туче сложилось в Устюге как самостоятельное произведение и, возможно, было предназначено в качестве одного из источников для устюжского летописания, остается все же открытым вопрос: почему устюжский составитель летописи первой четверти XVI в. не включил его в текст?

Причина такого отношения к Сказанию кроется в известной политической направленности Устюжской летописи первой четверти XVI в. (первой редакции), ее составитель не включал те сообщения, которые явно указывали на зависимость Устюга от Ростова и ростовской церковной власти. Именно так объясняет Н.К.Сербина умолчание о том, что первоначально церковь Успения в Устюге была построена по повелению ростовских князей (14).

Косвенным, но достаточно показательным свидетельством в пользу нашей гипотезы, является такой факт, как использование этого Сказания в первой редакции Жития Прокопия сыном игумена Сольвычегодского Борисоглебского монастыря Дионисия (в 40-х гг. XVI в.), а до своего перемещения в Сольвычегодск Дионисий служил архиереем Успенского собора г. Устюга (15). С появлением его в Соли Вычегодской начинается работа над составлением Житий Прокопия и Иоанна Устюжских, Сказания о чудесах в Борисоглебском монастыре, появляются записи в Сольвычегодском летописце и, наоборот, прерывается вплоть до XVII в. в летописании Устюга.

Не является ли это доказательством тому, что»

1) именно Дионисий был вдохновителем (и, возможно, редактором и составителем) первой редакции Устюжской летописи первой четверти XVI в.;

2) материалы, не вошедшие в состав летописи (Сказание об огненной туче), были использованы его сыном для составления Жития Прокопия Устюжского, историческая направленность которого очевидна (16). Интересно отметить, что первоначальная предназначенност Сказания (как летописного) все-таки впоследствии реализуется, т.к. оно, правда совершенно другой редакции, включается одним из поздних составителей в состав Устюжского летописца (II редакции) (17).

3. Летописное сказание об иконе Одигитрии Великого Устюга

Другой древней святыней Устюга Великого почиталась чудотворная икона Богородицы Одигитрии, которая также находилась в Успенском соборе - у царских врат слева в местном ряду. Сказание об этой иконе сохранилось в тексте Устюжской летописи. В нем повествуется о нападении на Устюг в 1398 г. новгородцев и о пленении ими этой святыни.

Появление этого иконописного образа в Устюге Лев Вологдин связывает с ростовскими князьями Дмитрием и Константином Борисовичами, которые прислали его в 1290 г. с архиереем Ростовским Тарасием (18). В основу летописного сказания положены исторические события московско-новгородской войны конца XIV в. Захват Устюга и пленение одной из главных ее святынь, олицетворявшей в сознании устюжан и их врагов великокняжескую власть, должно было символизировать крайнее бесчестие самой власти. Этим объясняется логика поступков новгородцев.

Обратимся к некоторым проблемам истории текста Сказания. Летописное сказание о нападении новгородцев на Устюг зафиксировано во всех известных редакциях Устюжской летописи и Устюжских летописцах под 1398 г. (19) и вводит нас в атмосферу боевых действий новгородцев с московским великим князем Василием Дмитриевичем за свои северные вотчины («**В лето 6906-го новогородцы рекоша владыкѣ Иванну: Не можем, господине, отче святый, сего**

терпети от великаго князя Василья Дмитриевича: отнял у святыя Софии Премудрости Божия и у великаго Новагорода пригород и волости, нашу вотчину хотим понскати своихъ вотчин» (Устюжская летопись. С. 37-38, 80).

В Сказании описывается поход новгородцев под предводительством посадских людей Тимофея Юрьева, Юрия Дмитриева и сторожевого головы Василия Борисова. Поскольку новгородцы пытались вернуть прежде им принадлежавшие вотчинные земли на Севере, то и маршрут их похода пролегал в основном в Двинскую область (городок Орлец на р.Двине), Великий погост, Белоозеро (Старый погост), Кубенскую волость. Города Устюг и Галич на этом маршруте, попав в сферу боевых действий, выполняли функцию порубежных территорий между Москвой и Великим Новгородом.

Помимо описания военного похода летопись повествует о безжалостном разорении новгородцами главного храма в Устюге Великом и пленении иконы Богородицы Одигитрии («... и воинводы и наугородцы на устюжан разгневався и церковь соборную Пречистыя Богородицы пограбиша, иконы чудотворные Одигитрие взяша в полон, и многи иконы внесоша в носад, поставиша. И носад от берегу не понде. И един ляпун стар скочи в носад, и связа икону и глаголя: Николи полоненик не связан в чюжую землю не идет» - с. 38).

В обеих редакциях Устюжской летописи говорится о пленении на Двине завооцких воевод Ивана и Конона с дружиной. На них были особенно злы новгородцы, т.к. считали их изменниками и участниками «отъвода» дзинских земель под власть московского князя. Встреча новгородцев с ростовским князем Федором, выполнившим на Двине миссию великого князя, заканчивается тем, что новгородцы отнимают собранную им пошлину с двинян и отпускают его.

Далее рассказывается, что на обратном пути плененная икона Богородицы Одигитрии жестоко мстит новгородцам: участники похода заболевают «корчetoю» и «слепотою». Истцаляются они от болезни только тогда, когда новгородский владыка Иоанн, разгневанный на них за бесчестье святыни, помещает ее на почетное место в Софийском соборе, а одного из виновников - «переметника» Иоанна - сбрасывают с моста в Волхов, двух других насильно постригают в монастырь. Через год (1399) архиепископ Иоанн отправляет икону на прежнее

место и посыпает новгородских мастеров строить новый храм Успения в Устюге.

Обе редакции Устюжской летописи близки между собой сюжетно, разнотечения обнаруживаются только в отборе исторических сведений. Так, в летописной статье Архангело-городского летописца (2-я редакция) под 1397 г. содержатся дополнительные по сравнению со списком Мациевича сведения относительно построения новой церкви Успения на месте сгоревшей в 1396 г. Строительство предпринимается по указу ростовского архиепископа Григория. Н.К. Сербиной отмечены следующие текстуальные различия этих редакций. В М по сравнению с А сделан ряд сокращений:

- 1) опущено имя владычного властелина Вельского (М - Великого погоста);
- 2) сокращена его речь, в частности опущено, что двинские воеводы Иван и Конон с дружиной служат великому князю, а волости новгородские поделили на части;
- 3) опущены имена братьев Конона. В М сделано несколько вставок отдельных слов, уточняющих смысл (20).

Говоря о разных, с исторической точки зрения, редакциях летописного сказания (дополнениях или сокращениях фактологического характера), следует признать, что развитие сюжетного повествования в Сказании о богородичной иконе, основной конфликт, система основных персонажей, влияющих на ход событий, остается единой. Поэтому справедливо в этой связи отметить, что они восходят к единой версии сюжета Сказания.

Попутно отметим, что это Сказание было распространено в рукописной традиции и как самостоятельное произведение (21). Не исключено, что история его создания весьма похожа на историю Сказания об огненной туче и представляет собой наиболее ранний слой местных устюжских произведений, возникших еще до начала составления первой редакции Устюжской летописи. Данный вывод согласуется с положениями относительно истории устюжского летописания Н.К. Сербиной (22).

Еще два варианта сюжета Сказания, встречающиеся в двух редакциях Устюжского летописца (с. 105-106, 112-113), представляют собой риторически распространенный текст летописного сказания. По сравнению с начальной версией

сюжета Устюжской летописи в версии текста Устюжского летописца присутствуют следующие дополнения. Так, речь новгородского архиепископа, укоряющего новгородцев за бесчестие иконы Богородицы, приобретает в позднем летописце вид многосложной тирады: «**Се же слышав и достоверно разсмотрив, владыка Иоанн зело опечалился и призва военначалников, рече им: От вашего супровства и немилосердаго безчеловечества вскую вы приведосте гнев божий на всех людей сих, воюющиx на Устюг Великий и дом Богоматере жжегши, и безстрашно окаянный Ляпун дерзнул прикоснуться оскверненноубийственными руками за Пресвятая Небесная Царица всех христиан милосердой Заступницы, образ и, связав, ругающиx рек, зовуще Ея пленницею, а да пленявшиx и нас всех от клятвы свободившию, и на небеса с плотию возносиму, преславно от всех небесных сла покланяему и славиму и всегда молящиx к Сыну Своему и Богу за весь мир. Оле, вашего слепоумного неразумия и крайнего безумия совет во благ предлагаю вашей любви: обещайтесь той Премилостивой и Небесной Царице, всех христиан Заступнице, на Устюг Великом раззоренный ея дом воздвигнути и с покаянием и слезами пред Честным Ея Образом молящиеся, милости просити, негли, видев Бог смиренie ваше, отвратит праведный свой гнев» (Устюжский летописец, с. 105-106). Сравним с текстом Устюжской летописи: «**И возбраны на них владыка Иван Наугородский и рече воеводам и посадником: Воевали есте Устюг Великий и пожгли, а церковь божию про что есте обвзвестили, и пограбили, и пожгли, а иконы в полон понмали? И привели есте гнев божий на весь град и на нас**» (с. 38).**

Кроме того, в конце Сказания вводится такой композиционный элемент, как молитва, с которой устюжане встречают плененную икону («**О Всемилостивая Госпоже Владычице Богородице, граду нашему скорая представительнице ...**» - с. 106).

В результате редакционной правки намечается тенденция усложнить сюжетную линию Сказания путем смешения смыслового акцента с исторического (летописного) развития действия в сторону собственно агиографического типа повествования, происходит это за счет введения новых композиционных элементов, риторических оборотов. Таким образом редактор пытается сосредоточить внимание читателя на подлинном конфликте данного Сказания - чуде от иконы. Повествование приобретает назидательный, чисто церковный характер в духе произведений, которые составляли основной

слой памятников устюжской агиографии второй половины XVII в. Поэтому Сказание оказывается как бы случайно включенным в текст Летописца. Отметим, что поздние устюжские летописцы более всего тяготели к описанию церковной и монастырской жизни Устюга. Их составление было связано, как справедливо делает вывод Н.К. Сербина, с открытием Устюжской епархии (23).

В третьей версии сюжета, зафиксированной в Летописце Льва Вологдина (1765), Сказание вновь подвергается редакторской правке и некоторой стилистической обработке. К наиболее ярким примерам исправления текста можно отнести замечания редактора о личности новгородского архиепископа Иоанна («Пришли новгородские начальники и градоправители (в летописях: посадники) к архиепископу своему Иоанну (не к тому, иже быть святый чудотворец, которой ездил на все об едину ноиць во Иерусалим, но сей аще и тезонменит ве оному святителю Иоанну, но в последующие времена, ибо между ими прендоша более двою ста лет)...» - с. 130). Далее, в ранних вариантах летописного сказания нигде прямо не указывается, что Ляпун, связавший икону убрусом, является одним лицом с неким «переметником» Иваном, которого скинули новгородцы с моста в Волхов, однако в тексте Летописца Льва Вологдина он назван Иваном Ляпуном.

Мы видим, что новая версия сюжета Сказания отвечает несколько другим запросам редактора, и, скорее всего, в ней проявляется стремление Льва Вологдина в духе исторических сочинений своего времени высветить исторически достоверный факт в летописном повествовании (24).

4. Летописные сообщения об устюжских чудотворных иконах

В Устюжской летописи за 1516 г. зафиксировано сообщение об иконе Богородицы Одигитрии, не получившее развернутого сюжетного повествования. Речь в этой летописной статье идет об иконе, которая находилась в алтаре церкви Рождества Христова («... егда нача служити литургию божию, свеща сама загорелася, а назавтрнє от той же иконы Пречистыя Богородицы Одигитрия идє миро» - с.40). Сейчас трудно сказать

на основании таких скучных сведений, о какой чудотворной иконе идет речь: о той, которая была в Успенском соборе и по каким-то причинам временно была перенесена в алтарь церкви Рождества Христова, или о какой-нибудь новой местной святыне.

В Устюжской летописи и городском летописце содержатся сведения еще о нескольких местнолюбимых иконах. Эти летописные статьи не получили достаточного сюжетного развития и могут характеризоваться как краткое летописное сообщение. К ним следует отнести сообщение 1493 г. о том, как от иконы Преображения Господня в Спасо-Преображенском (девичьем) монастыре города Устюга было знамение: «... Того же лета на Устюге в монастыре у Преображения Христова шло миро у Спаса из грудей, тако же и у Монсия и у Иллии.»(с. 42).

1517 годом в Устюжской летописи датируется сообщение о знамении сразу от трех икон Воскресения Христова, Патерика, Пятидесятницы, находившихся в монастыре Архангела Михаила в Устюге («В лето 7025 ... Того же лета на Устюге Великом апреля в 23 день на память иже во святых великомученика Леонтия епископа Ростовского, бысть на Устюге Великом в монастыре у Архангела Михаила после обедни знамение - от трех икон миро идяще...»)(с.45).

Подобные краткие сообщения служат своеобразными маркирующими моментами в развитии событийного ряда Устюжской летописи и воспринимаются только в контексте всего летописного повествования. Обратим внимание на одну особенность, что эти необычные, с точки зрения обыденного хода событий, явления происходят в наиболее известных обителях и храмах города. С одной стороны, это подтверждает то, что летописание в Устюге велось в церковной и монастырской среде города. С другой стороны, существование конкретно-исторического плана повествования в виде событийного ряда и элементов чудесного является выражением вмешательства высшей воли в историческую судьбу города, т.к. знамения и чудеса свидетельствуют о присутствии Творца. Таким образом, реальность исторического факта приобретает вселенскую значимость и «читается» только в системе христианской мифологии и ее ценностных установок. Неразвернутость действия в подобного рода летописных сообщениях, формульность их словесного выражения указывают

на устойчивость основного христианского мифологического нарратива в сознании устюжан.

5. Летописное Сказание об иконе Филиппа митрополита Московского

Икона Филиппа митрополита Московского, культ которой возникает в Великом Устюге в середине XVII в., связана с основанием в нескольких верстах от города Филипповской пустыни. История ее основания зафиксирована в следующем летописном сказании: «В лєто 7162 индикта 7 бысть в граде Устюге Великом некто человек, простолюдин именем Лука Васильев сын Голубев, древодел, попущением Божиим случися ему болезнь люта, яко не моци самому ни с места двигнутися, но домашини его водяху раслабленна суща всеми үды, и бысть в болезни той более полугода, и во едину от нощей Петрова поста спящу ему во храмине своей, и явися ему Филипп митрополит Московской во святительской ризе, и рече ему тиҳо: Человече, вижу тя изнемогша зело, но аще здрав ҳощешь быти, вымени образ мой в лавке у купца, иди берегом вверх града 2 версты до глубокаго рва и сотвори себе ту жилище. Не медли, веруй мне» (с. 123). Лука, исполнив все, вселился на том месте и основал пустыню, а сам постригся и принял имя Филипп в честь своего святого патрона.

Это летописное повествование входит в состав второй редакции Устюжского летописца 1746 г. (по классификации Н.К.Сербиной). Отметим, что других текстов этого Сказания нами больше не обнаружено. Тем не менее, запись этого летописного сказания следует относить к концу XVII в., очевидно, после составления первой редакции Устюжского летописца 1679-1680 гг., т.к. в тексте последнего нет даже упоминания о существовании Филипповской пустыни близ г. Устюга.

Запись об основании Филипповской пустыни Лукой Голубевым в 1654 г., содержащаяся в Летописце Льва Вологдина, представляет собой сокращенное сообщение о видении святого Филиппа Лукой и слово святого: «Спящему ему в нощи в Петров пост явися ему святой Филипп митрополит Московской во святительской одежде и рече ему: Вижду тя, человече, зело

изнемогша, но аще ѿщеши здрав быти, вымени образ мой у купца в лавке и иди берегом вверх града Устюга два поприща до глубокого рва и жительствуй тамо.» (с. 140). Основной же текст Сказания Устюжского летописца заканчивается словами митрополита Филиппа, в которых нет указания на то, чтобы Лука поселился на этом месте и основал новую пустынь. Вологдин же резюмирует слова святого следующим действием Луки: «Он же, сотвори тако, бысть здрав. И от того прозвася Филипповская пустынь» (с. 140).

Обратимся к раннему тексту Сказания и отметим, что он не выделен из летописной статьи 1653 г. о постройке каменной церкви Собора архистратига Михаила на средства устюжского купца Никифора Федорова сына Ревякина и является ее продолжением. Начинается Сказание с типичного формульного зачина, характерного для сказания о чудотворных иконах: «**Бо дни богохранныя державы благочастивейшаго тищайшаго самодержавнейшаго великаго государя царя и великаго князя Алексея Михайловича всея Великаго и Малаго Россин самодержца архипастырствующу тогда святейшему Никону патриарху Московскому и всея России, Ростовскаго же митрополити престол правящу Ионе митрополиту в лето 7162 (1654) индикта 7 бысть в граде Устюге Великом некто человек...**» (с. 123).

В сюжете летописного сказания разрабатывается мотив обретения иконы и исцеления от нее. Сюжет напоминает известную ситуацию, с которой начинается Сказание о Теплогорской иконе Богоматери. В нем Григорию является во сне Богородица, указывает, чтобы тот пошел в Нижний Новгород и в иконной лавке взял образ Владимирской Божией Матери и отправился с ним на р. Юг в Устюжские пределы.

Однако в нашем летописном сказании этот мотив не получает дальнейшего сюжетного развития так, как в Сказании о Теплогорской иконе, он только задает ситуацию сюжетного повествования, которое сразу обрывается. Возможно, повествователь ограничился только этими скучными сведениями, не имея более подробных, а, возможно, поздние переписчики Устюжского летописца списывали текст с дефектного образца (или по каким-то причинам не законченного текста протографа летописца).

Незаконченность повествования в Сказании о Филипповской пустыни в конечном счете не позволяет нам относить

икону Филиппа митрополита Московского к ряду чудотворных и местночтимых икон, т.к. не существует ни письменных, ни устных свидетельств о «чудесах» от нее, кроме одного «чудесного» указания на место, где эту икону должен обрести Лука Голубев.

Поэтому, обращаясь к этому летописному сказанию, мы условно причисляем икону Филиппа к чудотворным иконам Устюжского края и на том лишь основании, что в летописи предпринята попытка создать повествование об основании Филипповской пустыни по законам сказаний о чудотворных иконах. Сам факт незаконченности повествования является косвенным свидетельством того, что взгляд на историю создания устюжских летописцев, предложенный Н.К.Сербиной, требует уточнений (25).

6. Сказание об иконе Богородицы Владимирской на Теплой Горе

Почитание иконы Богородицы Владимирской связано с возникновением пустынной обители на Теплой Горе Устюжского уезда Орловской веди на реке Юг. В Сказании о явлении и «чудесах» от иконы повествуется об одном из интересных периодов истории Устюжского края - второй половине XVII в., периоде наиболее интенсивного освоения северо-восточных земель Европейского севера. Текст Сказания известен в одном списке XVII в. под названием «Явление о иконе преблагословения Владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии, еже есть на Теплой Горе в пречестне ея обители»(26). Композиционно сказание распадается на две части: рассказ о явлении иконы землемельцу Григорию Давыдову из села Павлов Перевоз Нижегородского предела и рассказы о «чудесах» от иконы.

В Сказании повествуется о том, что нижегородскому крестьянину во время болезни было откровение («бысть ему в тонце сне глас»), чтобы тот отправился вначале в Нижний Новгород, приобрел в иконописной лавке икону Богородицы и с ней отправился в Устюжские пределы на р. Юг с целью основать там монашескую обитель. Речь идет о действительном историческом событии второй половины XVII в. - об

освоении и заселении необжитых северо-восточных земель окраины России выходцами из нижегородских краев (27). Легендарный характер сказания в этом отношении является всего лишь необходимой формой осмысления такого факта.

Функционально этот рассказ послужил прежде всего документальной основой для признания новоявленной святыни перед высшими духовными властями. Такой ярко выраженный функциональный план повествования в Сказании подкреплен внетекстовыми заметками писцов на полях и отдельных листах рукописи, в которой сохранился единственный список памятника. Это запись на 1 листе (дошедшая фрагментарно): «Богоспасаемого Теплой Горы монастыря Пресвятой Богородицы, нарцается Владимирской о чудесах и о принесении в сию обитель и писал повелением игумена Филарета Альского погоста аз монах... тоей в 1679(?) году». Местами запись затерта, и прочесть имя монаха, который, очевидно, имел непосредственное отношение к составлению окончательного текста Сказания, практически невозможно, но сохранившийся фрагмент даты записи указывает, что она современна списку Сказания (конец XVII в.) (28). Другая, более поздняя по времени, запись 1721 г. сделана в конце рукописи, она также плохо читаема: «Сокрал Петр монах поза... церковное строение... денег рубль восемь алтын, а онъю книгу отдал товарищу своему велцу Ивану для собрания и церковное строение, а оное собрание скирили по городом... 721 году» (Л. 75 об.); она представляет собой одну из последних записей перед пожаром 1722 г., в котором погиб подлинник чудотворной иконы. Запись носит явно хозяйственный, деловой характер, поэтому сделана в самом конце книги, чистые листы в которой после основного текста Сказания были, естественно, предназначены для дополнения Сказания записями новых «чудес» от иконы (29).

Последние по времени записи, сделанные также в 20-е гг. XVIII в., говорят о передаче на хранение рукописи в Устюжский Успенский собор: «Секретарь Иван Фирсов» (Л.1); «...сказывают чудеса, а ныне не выивает. Хранить сию книгу в Великом Устюге в соборе Успенском» (Л. 32-33).

В этих владельческих записях как бы проиллюстрирована история самого текста Сказания о Теплогорской пустыни. Наиболее подробно о последнем периоде и судьбе чудотворной иконы говорится в подклеенной на л. 32 «Копии

соискания Теплогорской Богородицкой пустыни строителя иеромонаха Феодосия», переписанной рукой Ивана Фирсова 4 июля 1738 г. В тексте этого документа строитель иеромонах Феодосий доводит до сведения епископа Великоустюжского и Тотемского Лаврентия (Горки), что «писанные чудеса» от иконы Богородицы Владимирской он посыпает его Преосвященству и не знает: правдивы они или ложны. Кроме того, он сообщает, что в 1722 г. в пожаре сгорел чудотворный образ, по свидетельству очевидцев, иноков этой пустыни келаря Игнатия, казначея Варлаама, иеромонаха Варсонофия, и вместе прежнего сгоревшего образа была написана копия иконы, от которой никаких «чудес» не происходит (30).

Обратимся непосредственно к тексту самого Сказания. В нем освещен почти сорокалетний период жизни пустыни с момента явления чудотворной иконы в 1643 г. до 1683 г. (последнее «чудо»). Очевидно, что и окончательный текст Сказания сложился примерно в этот период, в конце 40-х - начале 80-х гг. XVII в. Упоминание имени игумена Филарета в приписке свидетельствует, что заказ на составление текста Сказания исходил не от самой братии пустыни, т.к. в монашеской обители на Теплой Горе не было такого сана (там среди начальствующих иноков упоминаются только строители и иеромонахи), а, скорее всего, от одного из игуменов устюжских городских монастырей, имевшего прямое отношение к духовным властям города. Отметим, что примерно в это время в Устюге создаются такие первоклассные памятники местной агиографии, как Житие Симона Воломского, поздняя редакция Жития Прокопия Устюжского, Сказание о чудесах на Красной горе.

Созданный во второй половине XVII в. текст Сказания о Теплогорской пустыни является одним из немногих среди устюжских произведений образцов памятника с классической схемой сказания о чудотворных иконах.

В основу первой части Сказания были положены:

1) свидетельство о явлении иконы Богородицы Владимирской, основанное на устном предании участника этого необычного обретения;

2) факт выбора, поиска и обретения места, где икона пожелала бы «жить», т.е. будущее место для строительства монашеской обители;

- 3) чудотворения, которые сопровождают столь важные события накануне открытия новой обители;
- 4) акт получения высочайшего разрешения на открытие, т.е. сам факт официального признания монастыря высшими духовными властями.

Все эти структурные элементы первой части повествования в Сказании «прописаны» достаточно подробно. Функционально все они несут довольно большую нагрузку в памятнике, т.к. фиксируют, с одной стороны, историко-документальную целостность событийного ряда и тем самым утверждают «архивную» ценность приводимых там фактов, с другой - не разрушают логики сюжетного повествования. Основной целевой установкой данного типа повествования является установка на достоверность всего происходящего (31).

Итак, в 1643 г. происходит явление иконы Богородицы Владимирской. Это «чудесное» само по себе явление обставлено и сопровождается такими обстоятельствами и деталями, которые не должны были бы вызывать сомнений в происходящем. Можно констатировать, что автор Сказания невероятно тонко чувствовал разницу между реальными и фантастическими (чудесными) событиями. Это умение автора сказывается в его стремлении точно и обстоятельно описывать происходящее: создается впечатление, что он не записывает ход событий, а протоколирует показания очевидца. В начале указывается точное время события («**8 лето от сотворения мира 7151 ... л. 1**») и место («**в пределах Нижнего Нова града есть село, именуемо Павлов Перевоз, в нем же жительство имея некий человек именем Григорий Данилов, земледелец...**»-Л. 1 об.). Далее подробно описываются все обстоятельства чудесного видения Григорию. Там говорится, что этот человек 8 лет болел и был уже при смерти. В этом состоянии его посещают чудесное видение и глас, который внушиает ему совершить путешествие в Нижний Новгород и купить в иконописной лавке у Ивана Калистратова икону Богородицы Владимирской, а затем отправиться «**к восточным странам во град Устюг Великий, во область его в верх реки Юга, на край Теплыя Горы, в дикой черной и непроходимой лес**» (Л. 2).

Григорий в точности исполняет сказанное, при этом реальное обретение святыни им подробно описывается.

Далее рассказывается о том, как Григорий с явленной иконой уходит в Устюжский край, достигает указанного

места: «И аще понде в верх реки Юга, до Орловские веси. И понде
выспре горе на незнаемое пустое место против Тёплых горы реки
Юга в темный лес, взя с собою икону Пресвятая Богородицы» (Л. 4 об.). Здесь Григория вновь посещают видения и называется
конкретное место для строительства будущего монастыря:
«Григорей, на сем месте изволи сеё жилище, тут будет селение
монашеское» (Л. 5). Необходимо отметить в этом эпизоде
повторяющуюся деталь, которая встречается и в других
устюжских агиографических сюжетах, - герой засыпает под
деревом и слышит звон невидимого колокола.

Затем повествователь как бы вновь активизирует
функциональный план Сказания. Герой устанавливает крест
и часовню на указанном месте. Тем самым, обозначается
настоящее время в собственно истории монастырской обите-
ли, как бы начало начал. Этот момент в сюжетном и функци-
ональном отношении для жанра агиографических сказаний
являлся одним из самых существенных. Он важен при офици-
альном открытии обители, как правило обозначен точной
датой: «И постави на то месте крест, идёже ныне монастырь стоит
благодатию Христовою. И постави часовню от хвастия (хвороста?)
и внесе тут. И постави образ Пресвятая Богородицы Владимирская
месяца июня в II день. А место то от Тёплых горы пол поприща.
Григорий же, взя икону Пресвятая Богородицы, понде на Тёплую
гору и постави в часовню к Николаю Чудотворцу» (Л. 5 об.).

Дальнейший ход повествования связан с новым
этапом в истории пустыни, а именно: с своеобразным актом
признания этой святыни окрестными жителями. Он сопровож-
дается новыми «чудотворениями» от иконы. Повествователь
приводит, не выделяя композиционно, примеры «чудесных»
исцелений Долмата Карпова, Флора Лукина. При этом он
апеллирует уже к более высоким церковным авторитетам -
свидетелям совершившихся «чудес» от новоявленной иконы
Владимирской. Истинность «чудотворений» признается архи-
мандритом Великустюжского Архангельского монастыря
Игнатием, который по своему положению должен был осущес-
твлять духовное руководство в Устюжской округе. С его ведома
происходит дарственная передача земли и села Зманово от
местного жителя Якова Иоанновича Рассохина в ведение
Григория. Архимандрит же постригает Григория в монахи (с
новым именем Гурий). Такое подробное описание событий,

очевидно, служило и своего рода документальной основой при предъявлении прав на собственность для будущих иноков монастыря и, конечно, исторической памятью.

Однако для совершения официального открытия пустыни требовалось высочайшее разрешение митрополита Ростовского, т.к. Устюг находился под церковной юрисдикцией Ростовской епархии. В то же время устюжский церковный и монастырский клир был наделен некоторыми самостоятельными правами при ведении церковных дел в своей округе. Такое положение Устюга перед выделением его в самостоятельную епархию (1682 г.) нашло отражение в тексте Сказания. Архимандрит Архангельского монастыря, наряду с протопопом Успенского собора, - высшее духовное лицо в крае, при поддержке городского совета обращается к митрополиту с просьбой о разрешении на открытие новой монашеской обители («*Началникъ же Гурнъ пронде четверодесятое время, отиде во град Устюгъ Великій во Архангельский монастырь ко отцу своему архимандриту и советъ сотвориша, чтобы итти въ богоспасаемый градъ Ростовъ ко преосвященному Барлааму митрополиту Ростовскому и Ярославскому. Архимандритъ Игнатій велѣ написати моленне съ написаниемъ советомъ градскихъ людей. Блаженный Гурнъ приемлетъ написание, путь касается ...*» - Л. 8). Подобное описание в Сказании этой своего рода юридической стороны дела при открытии пустыни было важно для составителя, возможно имевшего непосредственное отношение к этим официальным делам устюжской церковной власти.

Заключительный эпизод первой части Сказания представляет собой описание торжественного события - освещение нового храма в пустынской обители на праздник Сретения (23 июня) 1644 г. протопопом Устюжского Успенского собора Владимиром. Этим событием было ознаменовано и официальное открытие монастырской обители.

Таким образом, первая часть Сказания о Теплогорской пустыни является максимально приближенным к документальному повествованию рассказом о явлении иконы и возникновении на реке Юг нового монашеского жительства. Следует отметить, что местоположение пустыни, которая в церковно-юридическом отношении входила в подчинение Устюжского Архангельского монастыря, было весьма выгодно для устюжан, т.к. она находилась недалеко от Лальского посада,

который в то время был еще в административном подчинении сольвычегодцев и занимал выгодное положение на торговом пути через Вятку в Сибирь. А в 40-70-е гг. эта пустынь стала своеобразным отправным пунктом, из которого и через который монахи Архангельского монастыря совершали свои миссионерские поездки в Сибирь. Возможно, этим объясняется стремление автора Сказания подробно и достоверно описать все подробности, связанные с открытием пустыни.

Вторая часть Сказания состоит из отдельных рассказов («чудес») о случаях проявления «чудотворений» от иконы Богородицы Владимирской. В этих кратких заметках отражены события за 1644 (1-16 «чудо»), 1645 (17-18 «чудо»), 1646 (19-21 «чудо»), 1647 (22-38 «чудо»), 1662 (39 «чудо»), 1666 (40 «чудо»), 1671 (41-43 «чудо»), 1673 (44-49 «чудо»), 1674 (50-51 «чудо»), 1675 (52 «чудо»), 1676 (53 «чудо»), 1677 (54 «чудо»), 1683 (55 «чудо») годы. Больше всего записей приходится на 40-е годы; после пятнадцатилетнего перерыва с 1662 г. записи «чудес» ведутся нерегулярно по 1-2 «чуда» за год. В некоторых рассказах за 46, 47, 71, 73, 74, 75 гг. повествуется, что чудотворную икону монахи брали с собой в Сибирь, где она продолжала творить «чудеса». Чудесные исцеления происходили непосредственно в домах жителей, к которым приходили "по вызову" с иконой священники.

7. Повесть об иконе Богородицы Пуховской

Среди культов богородичных икон в Устюжском крае в конце XVII - начале XVIII вв. почиталась икона Богородицы Пуховской, названной так по месту своего явления, - с. Пухово близ Устюжского Троицко-Гледенского монастыря. Письменное упоминание о ней содержится только в двух рассказах о «чудесах». Время совершения «чудес» относится к 1708-1710 гг., дата записи также соответствует примерно тому же времени. Во всяком случае об этом свидетельствует приписка в конце текста повествования о «чудесах» от иконы - Указ архиепископа Великоустюжского и Тотемского Иосифа от 4 марта 1710 г. В нем «велено» вкладчику Анисиму Суровцеву собрать подаяние от жителей Устюжского уезда и всей епархии на церковное строение и колокола в Троицко-

Гледенский монастырь. Указ Иосифа явился следствием просьбы о признании «чудес» от иконы, совершившихся в с. Пухово.

Рассказы о «чудесах» от явленной иконы Богородицы в Пухово были изложены, очевидно, в форме члобитной местных священнослужителей на имя архиепископа Иосифа. Они сохранились только в единственном списке (32). В этих рассказах существует указание на то, что исцеления от иконы Богородицы произошли также благодаря «заступничеству» святого Иоанна Устюжского, однако «чудеса» не вошли в состав Иоанно-Прокопьевского житийного цикла в поздних списках. Упоминание же святого Иоанна («Блаженный же Иоанн Устюжский чудотворец подаст тебе от той болезни здравие» - л. 2) указывает, возможно, на стремление устюжских книжников связать эти чудотворения с местными святыми (33).

Записи этих «чудес» относятся ко времени интенсивной работы устюжан над составлением городского летописца, а упоминание в повествовании имени игумена Иосифа Троицко-Гледенского монастыря, к которому была приписана Пуховская часовня, указывает, что и рассказы о «чудесах» были составлены в этой обители кем-то из братии.

Отметим, что в известных нам письменных источниках нигде не говорится о существовании чудотворной иконы Богородицы Пуховской, и, вероятнее всего, возникновение рассказов о «чудесах» от нее следует связывать с устными преданиями о храмовых святынях и приурочивать их к моменту строительства на месте часовни нового храма.

8. О культе устюжской иконы Смоленской Божией Матери

К чудотворным святыням Устюга Великого можно причислить и икону Смоленской Божией Матери (35). Судьба ее любопытна в том отношении, что чудотворения от нее были проявлены в г. Казани в период морового поветрия, которое поразило российские города в 1654 г. («В лето 7162 пришел гнев божий: тлетворные ветры и смертоносная язва. Сначала зараза открылась в царствующем граде Москве, потом стал умирать народ в других городах и селах. В Москве умерло

множество вельмож, архиереев и других и священного чина и простых людей всякого пола и возраста. Многие от страха разбежались по иным городам, селам и пустыням, но и там умирало. Некоторые хорошо знающие сии обстоятельства, говорят, что в одной Москве с 1 июня по 12 число декабря умерло более 400000 людей всякого звания и возраста») (36).

Письменное Сказание об иконе Смоленской Божьей Матери было составлено в XVIII в. по благословлению митрополита Лаврентия, бывшего устюжского архиепископа (1727-1731 гг.), потому оно не входит в число собственно устюжских произведений. В нем рассказывается, что икона была перенесена в Казань в начале XVII в. (1615 г.) уроженцем города Устюга иноком Евфимием, который переселился в Казанские земли и основал Седмиезерскую пустынь недалеко от города. Сказание интересно прежде всего как историческое свидетельство тесных связей устюжан с другими российскими областями. Оно открывает еще один любопытный факт, связанный с деятельностью известного западника, обладателя рукописного сборника с пьесами школьного театра начала XVIII в. и оставившего богатое книжное наследство в г. Устюге архипискала Лаврентия Горки (37).

Хотя окончательно Сказание сложилось в XVIII в., тем не менее событийный ряд повествования охватывает период середины XVII в. - время рассвета устюжской литературной традиции. Это дает возможность предполагать, что первые письменные записи «чудес» от чудотворной иконы были сделаны во второй половине XVII в. еще при жизни основателя пустыни под Казанью устюжанина Евфимия. Кроме того, важно отметить, что образ Смоленской Божьей Матери происходил из Устюга и, очевидно, принадлежал к устюжской иконописной школе (38). Здесь напрашивается определенная параллель, скорее литературного характера, с известной Повестью о Туровецкой иконе, копию которой сделали казанцы в знак признания ее чудодейственной силы. С Казанью же связаны известные эпизоды жизни литературного героя Повести о Савве Грудыне.

Такой устойчивый топоним в народном сознании устюжан, как город Казань, проливает отчасти свет на самые ранние, начиная с XV в., отношения Устюга с восточными окраинами и порубежными территориями Русского государ-

ства. В свете этих представлений, начиная с военных столкновений устюжан и казанцев, тесных торговых связей и, наконец, как бы это ни казалось странным, установления даты празднования главному патрональному святому Устюга Прокопию в один день с празднованием Казанской Божьей Матери (8 июля по ст. ст.), - говорит о значительности казанской (шире, татарской) темы в устюжской культурной традиции.

Далее необходимо более подробно остановиться на известных текстах сказаний о сольвычегодских чудотворных иконах.

9. Сказание о сольвычегодских чудесах от иконы Богородицы Одигитрии XVI в. и чудотворных иконах Прокопия Устюжского

В сольвычегодской редакции житийного цикла о Прокопии и Иоанне Устюжских среди других повествований - Сказание о чуде от иконы Богородицы Одигитрии («Чудо от иконы Пресвятая Богородицы Честного и Славного Ея Одигитрия, сотворшееся у Соли Вычегоцкого») (39). В нем рассказывается о наказании дьякона за попытку снять с иконы дорогой оклад. В Сольвычегодском летописце за 1544 г. приводится случай о том, как игумен Борисоглебского монастыря Дионисий предотвратил пожар в монастыре при помощи той же иконы («В лето 7052-е был у Соли на посаде пожар Заганков, церкви на площади обе погорели со всем церковным строением и книгами и прилости погорели, ве до монастыря Борисоглебского и до врат Дмитриевских и до ограды. И игумен Дионисий нача пети молебен Пресвятой Богородице и огнь отвратился на пустое место») (40). По-видимому, рассказы о чудесах от иконы Богородицы Одигитрии стали записываться в 40-х годах XVI в. сыном игумена Дионисия одновременно с другими сказаниями о Прокопии и Иоанне, кульп которых начал складываться в Соли Вычегодской в середине XVI в., а до этого периода в монастыре в качестве местной святыни почиталась только одна икона Одигитрии.

Культ же Прокопия юродивого сложился в Устюжском крае в XV в. В процессе становления этого культа возникали и почитались местно иконописные образы Прокопия, строились новые храмы в его честь. До известной степени сакраль-

ным считался и первый написанный образ Прокопия, который был сделан по желанию некоего москвича Иоанна, первого основателя часовни над гробом святого. Косвенным подтверждением тому является статья из Жития Прокопия «О собрании ратных людей с Великого Устюга», в которой Прокопий является в видении многим людям в том виде, в каком он был изображен на первой иконе. Исторически событие связано с походом устюжан в составе войска Ивана III на Нижний Новгород (41).

Чудотворной почталаась икона Прокопия и Варлаама Хутынского, на которой святые изображены были молящими-ся Спасу. Эта икона была написана священником Терентием из г. Устюга и находилась впоследствии в церкви Прокопия Устюжского в Борисоглебском монастыре во времена игуменства Дионисия. Икона, по свидетельству сольвычегодского летописца, была написана в 1544 г. («И того же 7052 году на Устюге Великом презвитером Терентием в Борисоглебской монастыре написана икона святаго праведнаго Прокопия Устюжскаго чудотворца и преподобнаго игумена Варлаама Хутынского, стоящих молящихся ко Спасу, и поставлена та икона в церкви Бориса и Глеба, и сребром обложили и киотом устроили») (42), а «чудеса» от нее, т.е. собственно отдельные рассказы о чудотворениях, начали складываться в отдельный цикл только два года спустя, и записывает их со слов священника Емельяна сын игумена Дионисия (... слышащ от священника именем Емилляна, ве бо он служитель святых великомученик Бориса и Глеба... И по Божию строению, и святых его молитвами святей иконе вскоре велики учреждены бывши, и в киот поставленне, и пелену приложиша и свещи велики поставиша, и удивиша всех зрящих очима доброте и красоте образа того, понеже то строение бысть за два лета до проявления великих чудес от того образа») (43).

В 1548 г. в том же Борисоглебском монастыре появляется новая святыня - чудотворная икона Прокопия Устюжского. Первый рассказ о чуде от нее также зафиксирован в Сольвычегодском летописце («В лето 7056-е июля в 8 день первое чудо бысть от святыя иконы святаго и праведнаго Прокопия Устюжскаго...») (44). В нем повествуется об исцелении расслабленного Иоанна и о строительстве новой церкви в Соли Вычегодской, посвященной Прокопию.

Все повествования о чудесах от этих двух икон, за

исключением последнего за 1548 г., составляют единый цикл, который входит в качестве составной части в житийный «свод» о Прокопии и Иоанне Устюжских и имеет следующее самоназвание: «*Начало предисловию различных чудес и преславных знамений Божию благостию сотворшихся во святем монастыре святых мученик Бориса и Глеба, еже есть от града ближняго чудотворца Прокофия*». Начало: «*В лето 7056 индикта 7, а круг солнцу был 27, луна 7, во царство любимаго и Богом венчаннаго царя и великаго князя Ивана Васильевича всея Руси...*») (45). И далее следуют рассказы о чудесах от икон, находившихся в монастыре. К записи этих рассказов, судя по отдельным рукописным источникам, причастен сын игумена Дионисия (или «простолюдин» по имени Павел). В более позднюю редакцию Иоанно-Прокопьевского цикла (в редакцию попа Иякова) вошли не все эти рассказы, и по этой причине целостность начального композиционного блока была утеряна.

В житийном цикле есть упоминания об иконах Прокопия и Иоанна Устюжских, которые находились в храмах при гробницах этих святых. Однако прямых указаний на то, что эти образы почитались как чудотворные, в рассказах о чудесах в житиях нет. Как правило, такие «чудотворения» происходили непосредственно от гроба святого. Так, например, икона Прокопия Устюжского, написанная по обету устюжан, упоминается лишь в качестве священного предмета, необходимого при служении благодарственного молебна перед гробом святого в честь совершившегося уже «чуда», т.е. наделенная сугубо обрядовой функцией (...*по сем преклоняет того человека и приложив его ко образу блаженного Прокопия, или, ... по отпении же молебнем знаменаша человека того Животворящим Крестом и, окропиша его священною водою, повелеша ему приложитися к написанному образу святаго, иже на гробнице его...*) (46).

В цикле рассказов о посмертных чудесах от гроба Прокопия можно встретить только одно упоминание о том, что образ Иоанна Устюжского считался чудотворным, причем только в одном списке XVII в., по которому были изданы разночтения с основным текстом Жития Прокопия (...*и коснися үстгама свонма чудотворному образу его святаго и праведнаго Иоанна* - с. 102).

В связи с распространением культа Варлаама Хутынского, точнее с поздним его утверждением в Устюге Великом,

среди горожан начинает почитаться в качестве чудотворного образ Варлаама, написанный по обету «на пяднишной дске» и поставленный в новой церкви. Сообщение об этой иконе помещено в Повести об избавлении града Устюга от ливни в 1613 г. и является самостоятельным сюжетным мотивом в ней (47). Этот сюжетный мотив в качестве самостоятельного композиционного элемента содержится во всех трех вариантах Повести: летописной, житийной и собственно повести. Правда, в жанре самостоятельной повести вместо одного случая исцеления, как в двух других вариантах, приводятся еще два: «Майя в 10 день богоявленного Христова Преображения девичья монастыря старца именем Бера...» и «Мая ж в 14 день пришедшо церкви жена именем Анна...» (48).

Таким образом, кульп святых Прокопия и Иоанна Устюжских проявлялся не только благодаря посмертным «чудесам» от гроба святых, но и утверждался, как в Соли Вычегодской, посредством их иконописного образа. В состав цикла повествований об устюжских святых органично входили рассказы о чудесах от икон, в том числе и от новгородского святого Варлаама Хутынского. Поэтому семантика и повествовательная структура их, как и летописных сказаний, находилась в прямой зависимости от идейно-тематического содержания и жанровых особенностей всего цикла.

10. Сказание о сольвычегодских чудесах от иконы Богородицы Цесарской

Рассказы о чудесах от местночтимых икон Соли Вычегодской входят в состав Историко-агиографического сборника XVIII в. (49). Судя по содержанию, сборник был составлен из различного рода письменных источников местным священником, вероятно служившим в Благовещенском соборе приблизительно в конце XVIII - начале XIX вв. Содержащийся там Сольвычегодский летописец и три сказания представляют собой, как бы единое повествование, которое по замыслу позднего переписчика и составителя сборника можно считать одним произведением - "Летописцем о граде и посаде Соли Вычегодской", но состоящим из нескольких глав (или сказаний). Следует отметить, что поздний составитель весьма

корректно отнесся к текстам своих ранних источников и воспроизвел их дословно. Существенному сокращению и редакции подверглись только Сказание о Николо-Коряжемском монастыре и Сказание о Христофоровой пустыни. Причем отдельно выделенной главкой к тексту Сказания о Христофоровой пустыни прикреплено позднейшее «чудо» от иконы Одигитрии «Пустынской», которого нет в раннем списке Сказания. По своей стилистике этот текст существенно отличается от других сказаний сборника (50).

Несколько отдельных повествований из этого сборника посвящено рассказам о чудесах от иконы Богородицы «Цесарской», которая не должна быть идентифицирована с известной святыней из Борисоглебского монастыря во времена игумена Дионисия, т.к. последняя в XVII в. уже находилась в Москве, а копия ее была сделана только в XVIII в., как предполагают искусствоведы, известным иконописцем Истомой Савиным (51).

В настоящее время в Введенском соборе г. Сольвычегодска существует две иконы Богородицы Одигитрии, которые, по преданию, почитаются чудотворными. Одна из них – «Пустынская», с ней еще в начале века совершили крестный ход по большим праздникам в Николо-Коряжемский монастырь. На этом основании можно считать, что именно о ней идет речь в Сказании о Христофоровой пустыни. В Сольвычегодск же она попала, очевидно, после закрытия Коряжемского монастыря в XIX в. Другая существующая икона датируется XVIII в., вероятно копия с более ранней. По преданию, местные жители с этой иконой связывают возможности чудотворений, не исключено, что ранний образ этой святыни и явился предметом рассказов о чудесах в сказаниях из нашего сборника. Автор этого небольшого цикла «чудес» нам не известен. Само повествование хронологически охватывает период с 1644 по 1648 гг. Поэтому создание этих рассказов можно датировать приблизительно серединой XVII в.

Цикл состоит из четырех новелл о чудесах от иконы Богородицы Одигитрии под названием «Цесарская» из сольвычегодской церкви Успение Богородицы и столько же рассказов от той же иконы в церквях Живоначальной Троицы и Воскресения Христова.

Два сказания о событиях 1644 и 1648 гг. в свою очередь

являются составной частью Сольвычегодского летописца, в котором собственно летописное повествование расположено только перед Сказанием, а после него продолжаются другие сказания о местных монастырях и пустынях.

Сказание о чудесах в отличие от других местных произведений о чудотворных иконах не содержит рассказа о явлении святыни. Можно предполагать, что эти небольшие новеллы являются своеобразным продолжением известного Сказания о Христофоровой пустыни и чудесах от иконы Божией Матери «Пустынской» и воспринимаются в контексте рассказов культа этой святыни. Он, как известно, был распространен в окрестностях города Сольвычегодска.

Проявление чудотворений в городских церквях и составление письменных свидетельств о них связано с периодом расцвета литературной деятельности и вообще культурной жизни городов Устюга Великого и Соли Вычегодской. Оживление церковной жизни и интерес к церковному преданию на Севере совпадает с процессом демократизации русской культуры, с предвосхищением в истории России таких явлений, как деятельность «кружка ревнителей благочестия». В ряду повествований одной тематической направленности следует назвать достаточно распространенное на Севере Сказание о чудесах от иконы Спаса на Красном бору.

Первое «чудо» Сказания живописно повествует о несчастном случае, который произошел с отроком Михаилом в 1644 г. Отметим, что Сольвычегодский летописец под 1653 г. повествует о перенесении церкви Успения Богородицы в Соли Вычегодской. Однако, где эта церковь находилась до того, в тексте прямых указаний нет. Хотя под 1581 г. в летописце записано о строительстве храма рождеству Христову и Успению Богородицы в г. Выборе. Можно предполагать, что перенесение церкви с одного места на другое было связано со стихийным бедствием, ставшим причиной гибели города Выбора.

Сюжетная ситуация рассказа об отроке Михаиле напоминает сюжет рассказа из Сказания о красноборской иконе. Основная цель нашего повествования носит назидательный характер - обличение прихожан, сольвычегодских граждан, в сквернословии («матерной браны»). В повествование вводятся сравнения из библейской истории. Так, граждане Соли Выче-

годской сравниваются с жителями погибших библейских горо-
дов Содома и Гоморры. Этот устойчивый в древнерусских
текстах образ мы уже встречали в «чуде» из Жития Прокопия
о каменной туче.

Свидетельством того, что рассказ был составлен кем-то из местных авторов и близок по тематике и разработке сюжетных мотивов к другим близким по времени создания памятникам сольвычегодско-устюжской традиции, содержится в самом тексте «чуда», в эпизоде, когда мать Михаила узнает о несчастье своего сына, то она вспоминает о неисполненном ею обете, который она дала по какой-то причине иконе Богородицы «Пустынской». Кроме того, эту икону нельзя принять и за известную Туровецкую святыню, т.к. начало ее почитания можно связывать с конкретными «чудесами», отразившимися только в этом Сказании. В тексте первого «чуда» ясно сказано, что «все глаголанное отроком» велел записать воевода города князь Михаил Кольцов Мосальский (52).

Рассказ о втором чуде от той же иконы повествует о случае исцеления ослепшего отрока Василия. Как первое «чудо», так и второе относятся к такой средневековой жанровой форме повествования, как видение. Хотя второй рассказ лишен характерных и присущих для первого элементов фантастики и риторики, зато изобилует множеством бытовых деталей и ведется в спокойной повествовательной манере.

Вслед за вторым рассказом, как бы продолжая цепь чудотворений от новоявленной иконы, следует рассказ об исцелении от болезни "огницы" отрока Стахия из близлежащего селения Пицы. Тем самым культ иконы распространяется и на сопредельные с Сольвычегодском селения.

И, наконец, завершает первую часть цикла «чудес», происходивших в церкви Успения Богородицы, краткая запись о «чуде» исцеления некоей жены Пелагеи от слепоты. Надо полагать, что все четыре рассказа были написаны одновременно и относятся ко времени явления иконы. Местное празднование в честь иконы приурочено к 29 мая.

Вторая часть цикла, состоящая из четырех небольших рассказов, датируется 1648 г. и закрепляет день памяти в местном христианском календаре дату 28 апреля. События локализуются уже в церкви Воскресения Христова и Живоначальной Троицы, которые располагались на торговой пло-

щади города. Первое «чудо» этой части о больном отроке Иоанне Смольникове (ситуация схожа с первым «чудом» первой части цикла) ясно указывает, что исцеление произошло благодаря одной и той же чудотворной иконе («иже и до ныне стоит ("икона" - А.В.) в церкви Пресвятая Богородицы Успения» (53). Вероятно, все эти храмы входили в один приход.

За неверие граждан в то, что с отроком произошло «чудо», на город обрушивается сильный ураган, явившийся причиной бедствия для населения. Сюжетная связь между первым и пятым (первым чудом второй части) рассказами цикла очевидна.

В шестом «чуде» рассказывается, как 14 мая перед чудотворной иконой Богородицы исцелел некий муж Симеон, у которого внезапно онемела левая нога. Событие это происходит уже в церкви Живоначальной Троицы, холодного, или летнего, храма этого прихода.

В седьмом «чуде» повествуется об отроке Афанасии, который в детстве во время купания повредил левый глаз. И только спустя 8 лет 20 июля 1648 г. он получает исцеление от чудотворной иконы. Правда, в какой именно церкви происходит исцеление, здесь не указывается (по аналогии с предыдущим и последующим «чудесами», вероятно, в церкви Живоначальной Троицы). И, наконец, в восьмом, последнем «чуде» Сказания приводится случай исцеления от глазной болезни мужа Василия в 9 день месяца июля. Поскольку исцеления происходят в летний период, становится ясным, почему в заголовке второй части цикла упоминается теплый храм Воскресения, а в тексте - Живоначальной Троицы.

Стремление поздних редакторов этого Сказания к циклизации повествования, связанного с описанием случаев проявления чудодейственной силы местной святыней, и хронологическая ограниченность их проявлений коротким периодом времени (около четырех лет) позволяют предполагать, что изначально эти рассказы были составлены на заказ за небольшой промежуток времени явно человеком из местного духовенства, хорошо ориентирующемся в специфике церковной жизни края, но не имеющим все же прямого отношения к служителям названных сольвычегодских храмов.

11. О культе иконы из Христофоровой пустыни

Икона Богородицы Одигитрии, святыня Христофоровой пустыни, известная также под названием «Пустынская», или «Путеводительница», является предметом изображения в Сказании о Христофоровой пустыни и организует особую сюжетную линию основного повествования. «Чудо» от иконы в этом Сказании связано с историей возрождения пустыни в конце XVI - начале XVII вв. после периода ее бедственного положения, последовавшего в связи с исчезновением старца Христофора. Не выделенный формально в тексте Сказания рассказ о чуде начинается со слов: «**Но Бог и Пречистая Богородица не восхоте тому месту пусту быти, слышано бо бысть о сем от неких человек, егда хождаше в лесу каковыя ради либо вещи, или птиц, или зверя ради ловления, или иных ради каких потреб, и егда приходжаše близ того пустынного места, обитателн Пречистыя Богородицы, и слышаще на том месте звон велик. Не воединно время людем же, тут живущим, и колоколов не бысть, но пусто бе то место. О великое и преславное чудо Пресвятая Богородицы, предвозвещающе чудесы сконни, хотящая быти своим чудотворней иконе на прежнее свое домовное пустынное место...**»(54).

Такое «вступление» к дальнейшему повествованию можно квалифицировать как топос, представляющий собой характерную черту поэтики сказаний о чудотворных иконах в том числе и местных. (Сравните с подобными эпизодами в тексте сказаний о Теплогорской пустыни и о иконе Троицы Созерской пустыни).

В Сказании о Христофоровой пустыни рассказ о чудесах от иконы хотя и не выделен композиционно в тексте, тем не менее, он совершенно отличен от первой части, где рассказывается о начале пустыни. В этом рассказе повествуется о том, что монаху Николо-Коряжемского монастыря в видении было сказано, чтобы находившуюся в монастыре пустынскую икону вернули на прежнее место. В результате после долгих колебаний игумен Иев и братия монастыря предпринимают путешествие в пустыню, чтобы вернуть святыню на «домовое» место. Автор подробно и обстоятельно описывает само путешествие, дополнив это описание рассказом о строительстве часовни для иконы по обету монахов. В качестве самостоятель-

ного сюжетного мотива в этой части повествования можно выделить рассказ о неправедном игумене Иеве, который вел праздную жизнь в монастыре, «не брежнъ хрнствова стада», но был прощен, совершив возвращение святыни в Христофорову пустынь.

Отдельно от нашего текста Сказания в местной рукописной традиции сохранился рассказ о чуде от иконы Богородицы «Пустынской» и о конечном забвении пустынской обители. Включен этот рассказ, как упоминалось, в Историко-агиографический сборник XVIII в. (РНБ. Q.1. №835) и имеет собственное название «Чудо ново и преславно содеяся от образа Пресвятая Богородицы, яже в пустыне Христофорове». События, происходящие в этом «чуде», относятся к 1693 г. и как бы продолжают сюжетный ряд Сказания, подтверждая вневременную сакральную сущность святыни, но непосредственная запись чуда не имеет прямого отношения к первому тексту, потому что она сделана гораздо позднее и другим автором.

12. Сказание о Туровецкой иконе Богородицы

Культ иконы Богородицы *Одигитрии на Туровецком погосте* складывается с XVI в. на территории Устюжского края. В устной народной традиции почитание иконы *Туровецкой Божьей Матери* приурочено к празднованию по местному народному календарю так называемой Туровецкой конной (по н.с. 23 июля). В устной традиции также бытует рассказ о явлении Богородицы у водного благодатного источника, где она, по преданию, оставила свой иконописный образ. Сам образ обладает чудодейственной силой, которая передалась и источнику. Такая версия устного предания типична для северорусской традиции и встречается довольно часто. Среди письменных сказаний архетипически к этому сюжетному мотиву восходит также и сюжет Сказания о Христофоровой пустыни.

В письменной версии рассказов о чудотворной иконе Туровецкой не сохранилось сюжета о явлении иконы, однако в известном нам Сказании об иконе Богоматерем на Туровецком погосте оказался зафиксирован ряд исторических событий, непосредственно связанных с судьбой этого погоста, пограничного между Устюжской и Двинской областями (55). Дошедший

до нас текст Сказания является, по свидетельству его переписчика, поздним пересказом когда-то существовавшего, но сгоревшего полного текста Сказания: «... грех ради во 153 (1645) году и своим небрежением та церковь згорела со всем со иконами и книгами и чудотворная икона, о ней Бог весть, и написанные чудеса - все згорело при священнике Димитрии. Служил он во храме Пресвятая Богородицы 45 лет и чудес многописанных их честно скажати недоуме»(56). Поздний повествователь приводит только одно из них со слов священника Димитрия о нападении казанцев на Туровецкий погост. В нем рассказывается о чуде от иконы Богородицы, которая ослепила врагов, стрелявших в ее икону. Этот случай, по рассказу Димитрия, явился причиной того, что раскаявшиеся казанцы за оскорбление святыни прислали на Туровец новонаписанный образ «в дар чудотворному образу и во свидетельство истинно бывшего чудесе»(57). Именно эта казанская икона позднее уцелеет от огня, а в 1646 г. станет образцом для новой копии, которую позднее напишет «зограф Иаков, по реклу Житкой»(58). Эта копия считалась также чудотворной, т.к. именно ей посвящены все последующие 19 рассказов о чудесах после рассказа о казанском нападении. Они были в 1807 г. записаны со слов Федора Шушпанова. Тем самым, Сказание состоит как бы из двух разностадиальных частей, в основе которых лежат разные по типу источники: письменный в устном пересказе и собственно устные рассказы.

Сюжет письменной версии Сказания восходит к известному летописному сказанию о нападении суздальцев на Великий Новгород в XIII в. Типологически схожий с нашим сюжет встречается в Сказании о чудесах от Алабацкой иконы Божьей Матери. Повторяемость известного сюжетного мотива в более поздних памятниках региональных литератур сопровождается созданием местного фона события. Происходит как бы «привязка» сюжета к новому месту и времени, изменяется антураж сюжетной ситуации, происходит замена «героя» и основных персонажей. Сравним: в летописном сказании речь идет об иконе Знамения и о суздальцах, а в нашем Сказании об иконе Одигитрии и о казанцах. Тем не менее сама по себе устойчивость сюжетного мотива является яркой чертой эпического сознания разобщенных во времени носителей одной традиции. На этом основании можно предполагать, что одной

из генетических составляющих устюжскую литературную традицию являлась стадиально более ранняя литературная традиция Великого Новгорода.

Определенные доказательства такой закономерной сохранности сюжетов во времени и пространстве можно найти и на другом материале. Так, например, известный сюжет сольвычегодского летописного сказания о спасении от пожара Борисоглебского монастыря встречается в устном предании в зырянском селении Покча на верхней Печоре (на пути миграции русского населения в Сибирь и Пермь). В нем рассказывается о том, что навстречу огню с иконой Богородицы вышли местные жители и огненная стихия изменила направление, обратившись на пустые места (59).

О популярности культа Туровецкой Божией Матери можно судить также на основании упоминаний о ней в письменных источниках XVII в. (См. Сказание о сольвычегодских чудесах от иконы Одигитрии «Цесарской»).

Продолжает этот ряд чудотворных богоугоднических икон икона Богородицы Одигитрии Бабаевской, названная так по месту своего явления - д. Прела, бывшая Бабаевская волость. Ныне она хранится в церкви Николая Мирликийского в г. Котласе (60). Каких-либо письменных свидетельств о ее явлении и чудесах до сих пор не обнаружено.

13. Сказание об иконе Нерукотворного Образа Спаса на Красном бору

Среди наиболее популярных в крае считалась икона Нерукотворного Образа Спаса на Красном бору. Чудеса от нее происходили в 1641 г. (9 июня, 9 августа, 1 сентября, 16 сентября) в церкви Всемилостивого Спаса на левом берегу р. Двины.

Повествование о чудесах от Нерукотворного Образа Спаса известно в научной литературе по двум специально посвященным этому Сказанию публикациям А.И. Никольского и А.С. Орлова (61). Это Сказание начинают записывать в 1641 г., в основу его сюжета положено событие, которое произошло при освящении новой церкви в Устюжском уезде. В течение второй половины XVII в. Сказание дополняется еще несколькими рассказами о чудесах от иконы, часть которых

записывается со слов трудников в трапезе Красногорской церкви. Очевидно, при церкви существовала небольшая пустынь, исследователи неоднократно отмечали, что на Севере было широко распространено такое явление и едва ли не при каждой сельской волостной церкви существовало малочисленное жительство монахов (от 4 до 10 человек) (62).

К 1680 г. число записанных чудес Сказания достигает 108, а к 1695 г. их уже было 120. А.С. Орлов выделяет в этом повествовании две редакции: народную и книжную. Он считал, что в книжную редакцию входило 82 рассказа о чудесах (с 1 по 82), они записывались до 1680 г. Продолжение записей о чудесах представляет собой так называемую народную редакцию, так как эти последние записи были сделаны в просторечном стиле. Необходимо отметить, что рассказы о чудесах от иконы на Красном бору были известны и популярны среди иноков северных монастырей, их переписывали и имели в своем книгохранилище многие северные игумены, а также архиепископ Устюжский Александр. Об этой чудотворной иконе упоминает и Александр Вятский в Сказании о Христофоровой пустыни. Сведения о чудесах от иконы Спаса включаются в виде летописных статей в Вологодской летописи и Летописце Льва Вологдина (63).

Однако с 1686 г. отношение к этой святыне со стороны официальных духовных властей резко меняется, и уже в 20-е гг. XVIII в. было возбуждено судебное дело о мнимых чудесах на Красном бору. Документы этого дела были опубликованы А.И. Никольским вместе с самим текстом памятника (64).

14. Повесть об иконе Николы

На левобережье Двины в Устюжском крае кроме Туровецкой и Красногорской святынь были известны чудотворные иконы Николы на Приводине и Святой Троицы в Соозерской пустыни. О чудесах от этих икон сохранились письменные свидетельства. Так, о чуде от иконы Николы есть упоминание в Сказании о Туровецкой Божией Матери. Существует также и самостоятельная Повесть, которая входит в состав рукописного сборника XVII в. (65). Повесть не имеет самоназвания и начинается с обычной летописной формулы: «Лета 7140 (1632)

гennaря в 6 дeнь при дeржаве гosударя цaря и вeликaго князя
Миxанла Федоровичa всeя вeликaя Rossия самодeржца...» (л. 228.).

В ней рассказывается о совершении только одного случая чудесного исцеления от глазной болезни «некой жены Евдокии Борисовой дщи Кузнецовых» из села Бондокурье. Время события указывает на то, что запись чуда была сделана после 1632 г., очевидно местным священником на основании устного свидетельства «исцелевшей». О самом же факте явления чудотворной иконы в Повести нет даже намека. Однако ясно, что это был один из храмовых образов церкви Благовещенья на Приводине.

В этом повествовании о чуде от иконописного образа Николы сохраняется известное представление, характерное для народного традиционного мировоззрения, о св. Николае Угоднике, который может исцелить от слепоты. В данном случае Никола выступает как святой, наделенный способностями и функциями языческого народного мифологического существа «нижнего мира» - лешего (66). Отметим, что исцеление от этого порока встречается и в других повестях и сказаниях Устюжского края, следовательно этой функции народного языческого божества наделялись все известные святые и их иконописные «заместители».

Повесть о Николе близка другим Устюжским повестям и сказаниям народного стиля. Все они в какой-то мере являются записями устных рассказов прихожан и отличаются от других развернутых повествований о явлении икон краткой записью непосредственно со слов очевидца или прямого участника событий. Поэтому в жанровом отношении подобные «записи» ближе всего к деловой письменности и по стилю ничем не отличаются от записей свидетелей или потерпевших при судебной явке.

15. Повесть об иконе Богородицы Тихвинской

Таким же простонародным стилем характеризуется Повесть о явлении чудотворного образа Тихвинской Богородицы в Устюжском уезде (67). Текст этого повествования состоит из двух традиционных частей: собственно явление чудотворного образа и трех небольших рассказов об исцеле-

ниях от него. События в Повести относятся к периоду с июня 1663 по октябрь 1664 гг. и происходят в двух соседних волостях - Варженской и Пермогорской Устюжского уезда. Сюжет явления чудотворной иконы типичен для подобного рода повествований: во сне крестьянину Ивану Михайловичу является Богородица и указывает, в каком месте в лесу он должен обрести чудесный ее образ и принести его по ее велению в церковь Вознесения Христова в Пермогорскую волость.

Повесть известна всего в двух списках, оба оказываются в составе одного сборника (68). Сборник принадлежал священнику иерею Никифору Семенову. Кроме Повести, в его состав входят каноны, службы и жития русских святых. Оба текста Повести идентичны и не имеют названия, начинаются сразу со слов : «*Поведа некий муж именем Иван о явлении...*» (69), т.е. с характерной «явочной» записи слов очевидца. Вслед за точным указанием времени, места и полного имени очевидца начинается собственно рассказ о явлении, который ведется со слов Ивана Минахаева. Рассказ включает характерные элементы видения. Однако в отличие от простого факта записи устного рассказа здесь уже содержатся элементы некоторой украшенности речи. Так, описание образа Богородицы сделано в стиле популярных иконописных подлинников: «*В тонком сне виде пред собою: жену пречудну стоящу, светом сняющую, в руках барга-мрачных и младенца руками своим к сердцу челом держащей, и с нею Богородицею стоящую человек неведомый, бысть ризы багряно-чёрная*» (70). Подобная живописность образа Богородицы, явившейся в видении, встречается и в других устюжских агиографических сказаниях. Однако в нашей Повести у этого описания есть и свои самостоятельные цели, т.к. далее Богородица повелевает Ивану заказать у иконника на отдельной доске образ Явления Тихвинской Богородицы и другой образ преподобного Кирилла Белозерского, а явленный же образ должен быть Знамения Богородицы. Перед нами в Повести происходит одно из интересных явлений в истории художественной культуры Древней Руси - живой творческий акт создания на основе традиционных образов вариантов новой иконописной композиции. Отметим, что создание новых иконописных образов, как предполагают исследователи, - явление, характерное для более позднего времени в развитии традиционного древнерусского искусства (71). Здесь присут-

ствует определенная свобода выбора в изображении какнических образов, а главное, присутствует творческая фантазия в создании живописного сюжета иконы. Иконописей, как правило, такие «новые» иконы делал только на заказ. Заказчик, в свою очередь, должен был чем-то мотивировать свое желание получить необходимый ему иконописный образ. Записи подлинных рассказов очевидцев о явлении образов служили своеобразным документальным свидетельством при выполнении заказа живописцем. При этом, естественно, допускалось изменение иконописного канона подлинника, но главное - не нарушились установленные границы между допустимым и недозволенным, между истинным и ложным, не нарушилась целостность христианских представлений о мире. Здесь акцент делается не на «случайность» обстоятельств судьбы, а на предопределенность свыше данного стечения обстоятельств. Такой взгляд на вещи вполне допускал в событийном ряду повествований самые непредвиденные, с обыденной точки зрения, перипетии сюжета и использование фантастических образов народной мифологии.

Кроме этого «живописного» мотива, в Повести о явлении Богородицы Тихвинской подробно разрабатывается в стиле эпического сказочного повествования мотив обретения иконы Знамения. После первой неудачной попытки найти явленный образ в лесу в указанном месте Ивану в видении вновь приходит Богородица и повелевает ему отправиться на поиск своего образа. В другой раз Иван обретает явленную чудотворную икону. Интересен сказочно-мифологический антураж факта самого обретения: образ Богородицы находят на горелом сосновом пне. Для народного мифологического сознания образ горелого соснового пня является характерным знаком - признаком особой маргинальной зоны между «этим» и «иным» мирами, своеобразным центром, соединяющим «верхний» и «нижний» миры. Поэтому чудодейственный предмет (икона) должен обретаться именно в таких местах. Отметим, что мифологический образ дерева (в разных его вариантах) достаточно устойчив в культурной традиции Устюжского края и может восприниматься как архетипическая модель образной системы литературных текстов. В таком виде (горелый сосновый пень) архетипические варианты образа представляют собой многократное наложение инвалентных и се-

мантически насыщенных полей мифологической картины мира.

По настроению и назидательным целям повесть о явлении Тихвинской Богородицы можно соотнести с целым рядом устюжских повествований, в которых слышны проповеднические ноты борьбы местного духовенства с дурными привычками своих прихожан (пьянством, сквернословием, курением табака и др.). Так, Богородица наказывает Ивану: «Ивание, иди ко церкви Возднесения Христова, сея же в Пермогорской волосте, известни мое чудное явление той церкви попу Козьме со всем крилосом и всем крестьянам со всем народом, чтоб есте матерю не бралились, друг друга любили и хмельного питья не упивались, и табака чтобы не курили...» (Л. 250). Едва ли не в тех же словах подобное запрещение встречается в Сказании о сольвычегодских чудесах, Сказании о Нерукотворном Образе Спаса и др. Кроме того, время происхождения повести (60-е гг. XVII в.) почти совпадает со временем создания других устюжских сказаний. Все это позволяет предполагать не только определенную их типологическую близость, но и единую идеиную направленность, а возможно, одного и того же автора. Три кратких записи об исцелениях от чудотворного образа, не выделенные композиционно, типичны с теми, с которыми мы уже встречались в других устюжских сказаниях.

16. Повесть об иконе Святой Троицы

История явления иконы Троицы и основания Соезерской пустыни до недавнего времени была практически неизвестна. Упоминания о ней были скучны и противоречивы. Сольвычегодскому историографу А.И.Соскину было известно, что «В Соли Вычегодской округе имеется при озере Соезере и реке Вычегде приходская Троицкая церковь, а прежде сей приход существовал мужскою пустынею, в ней были настоятели и братия. Во оном есть неполный образ Пресвятая Троицы, серебренный, резной, явленный 1616 года. О котором явлении в той церкви имелся письменный список. А по просьбе иеромонаха Кирилла с братией дадеся от преосвященного Иосифа митрополита Московского благословенная грамота и на первоначальную до сей троицкую церковь лета 1636 генваря в 3 день. О вышеписанном мною сведение получено

**от его высокопреподобия Арсения игумена Коряжемского монастыря
в мае месяце 1811 года» (72).**

Итак, в записке указывается, что в пустыни имелся рукописный список Повести о явлении и чудесах от иконы Троицы, на основании сведений из которой игумен Арсений сообщил Соскину некоторые факты истории этой обители. Однако сама рукопись оказалась недоступной не только для Соскина, но и для всех, кто после него обращался к истории этого края. Рукопись была обнаружена в результате археографических поисков сотрудниками Древлехранилища им. В.И.Малышева ИРЛИ РАН (Пушкинского дома) и в настоящее время хранится там в Северодвинском собрании (№ 329) (73). Список Повести датируется XVIII в., в нем недостает одного листа («Чудо 10, 11»). В тексте Повести изложены явление чудотворной иконы и начало создания пустыни, а также 73 рассказа о чудесах от иконы. События в Повести охватывают период с 1616 по 1739 гг. В первой части рассказывается о явлении иконы Троицы в лесу около Соезера, во второй. - о чудесах от иконы. В истории создания текста Повести можно выделить два периода: первый охватывает конец 30-х - 80-е гг. XVII в.; второй - первая треть XVIII в. (1739 г.). Сохранившийся до настоящего времени текст Повести представляет собой позднюю версию (XVIII в.), ее создание было связано с продолжением после временного перерыва (с 1685 по 1718 гг.) записей чудес от иконы.

Неизвестный поздний составитель Повести дополнил более ранний текст записями новых 14 «чудес» (с 59 по 73), отредактировал при переписке и перестроил композиционно раннюю версию Повести. Так, нам представляется, что более поздним по отношению к записям XVII в. является вступление к Повести, содержащее рассуждения абстрактно-назидательного характера («Всемогущая и Животворящая Святая Троице, иже всякою тварь от не-сущих приведе и приними ея содержащи и неизречеными своим благодеянин доставляет нас, грешных и лукавых, сих деяниях умилити...» - Л. 4-5 об.). Начало текста ранней версии следует после этого вступления с характерной формулы-зачина в стиле летописной статьи («В лето 7124 (1616) - е в царство благочестиваго государя царя и великаго князя Михаила Федоровича всея России самодержца...») и типичной для повествований о чудесах от икон XVII в. характеристикой

местоположения пустыни («В стране полуношной и града же, зовома Устюга Великаго, во үезде вниз по реке Двине, прямо волости, зовомыя Ягрыш, есть пустыня, зовомыя Соезерская...» - Л. 5 об.- 6).

Далее в этой начальной части Повести поздним составителем приводится пересказ устной легенды о чуди и объясняется происхождение названия озера Соя от имени чудского князя (74). В легенде рассказывается о том, что до появления на Двине славян («словен») там обитала чудь («жыша прежде людне, яко дивни звери, зовомый чудь») и правил этим народом «князец» Соя. Место же это, по описанию позднего составителя, было знаменито тем, что там водилась во множестве дичь, а в озере - рыба, чем и привлекало к себе окрестных жителей. Такая пространная характеристика места, где должна быть основана монашеская обитель, была сделана явно в духе исторических произведений XVIII в.

Далее в первой части повествования рассказывается непосредственно о самом явлении святого образа Троицы рыболовам и охотникам: «И мнози приходяще к тому Сое езеру людне, звери, птицы и рыбы лояху. Исперва же слышаху там рыболовом звоны почасту и днвящиеся в недоуменни бываху. По сем же мнозе временн нензреченным промыслом Пресвятая и Живоначальная Тронцы мнозем рыболовом ү того Сое езера в мале куще на стене на сребряне образ той Пресвятая Тронцы явися, стоящи...» (Л. 8 об.- 9 об.). Скорее всего, этот рассказ о явлении был положен в основу Повести по ранней версии XVII в. и дополнялся двумя рассказами о чудесах 1619 г. Рассказ о явлении и два «чуда» организуют собой особый повествовательный блок, который отдален во времени от 30-х гг. XVII в., периода официального признания Соезерской пустыни. Содержащиеся там первоначальные сведения, очевидно из устных преданий, явились своеобразным доказательством официального порядка для получения благословленной грамоты митрополита Иосифа. Наши предположения косвенно подкрепляются заключительной фразой в рассказе о 2-м «чуде»: «По сем же и инии рыболовы мнози покушалися изнести святый образ сий и не возмогша, яко в он же час хотеху взяти, не видим бываше. Сами многающ поведаху сия. И оттоле никто же смяше дерзиющ к тому и образ той изнести из пустыни. Прослы же ся о чудесах Пресвятая Тронцы по многим местом. И мнози иноцы приходяще,

молящуся образу Пресвятая Троица, жительствовати начинаху и Животворящий Крест поставиша. По сем малу часовню поставиша. Чудеса же от образа Пресвятая Троица напаче болши начаша вывати. Писанию же не преданы, зане иноцы божию писанию не учени были и верою крепкою и терпением не ограждены и не могуще помыслом...»(Л. 13 - 14 об.).

Речь в этом заключительном фрагменте идет о том, что явление было замечено местными жителями еще задолго до того, как там начинают появляться духовные лица и что охотники и рыболовы неоднократно пытались унести святой образ с места его явления, но это им не удавалось. Поэтому они вынуждены были на явленном месте поставить крест, а впоследствии построить часовню.

При составлении версии Повести XVII в. были использованы эти первые сведения о явлении иконы в 1616 г. и о построении часовни в 1619 г. В дальнейшем, в 30-е гг., записи стали приобретать более или менее регулярный характер. Перерыв же в записях с 1619 до 1631 г. составитель объясняет неграмотностью иноков.

Какой вид имели записи версии Повести XVII в. в целом, сказать сложно, определено только одно, что составитель XVIII в. выделил все случаи чудотворений в отдельные рассказы, и таким образом, Повесть получила окончательное структурное и композиционное оформление.

В повествовании 3-8 «чудес», охватывающих период 1631-1634 гг., содержатся известия о строительстве на месте часовни церкви Живоначальной Троицы и о создании монашеской обители вместо ранее существовавших отдельных келий пустынников. Эти строительные планы связаны были с именем священника Кирилла, который благословляет людей «итти лесу ронить на церковь Пресвятая Живоначальная Троицы»(Л. 17 об.).

По нашему мнению, с именем священника, а после основания пустыни и ее строителем, Кириллом следует связывать и начало регулярной письменной фиксации «чудес» от иконы Троицы. Эти записи XVII в. можно распределить по следующим годам: 1631 - «чудо» 3; 1634 - 4, 5, 6, 7, 8; 1633 - 9, (10, 11), 12, 13; 1634 - 14, 15, 16; 1635 - 17, 18, 19, 20; 1636 - 21; 1637 - 22, 23, 24, 25, 26; 1638 - 27; 1639 - 28, 29, 30, 31, 32; 1643 - 33; 1644 - 34; 1647 - 35; 1648 - 36, 37; 1649 - 38, 39, 40; 1650

- 41; 1652 - 42; 1653 - 43; 1656 - 44, 45; 1657 - 46, 47, 48, 49, 50; 1664 - 51; 1674 - 52; 1676 - 53; 1678 - 54; 1679 - 55; 1680 - 56; 1681 - 57; 1685 - 58.

Как мы видим, наиболее интенсивно запись чудес велась в 30-е годы (1631-1639), всего 29 отдельных рассказов. Объяснить это можно тем, что именно 30-е годы в жизни пустыни явились наиболее важными в ее становлении. После четырехлетнего перерыва до 1643 г. записи фиксируются гораздо реже, и не ежегодно.

В первых шести рассказах (3-8 "чудо") за 1631-1634 гг. повествуется даже не о собственно чудесах от иконы Троицы, а только лишь о случаях, благодаря которым была открыта людям божественная воля об устроении на месте явления иконы святой обители. Необычность же этих явлений заключалась в том, что разным людям в форме видений и «слышаний» «ниспосыпалось» некое откровение, как «чудный звон невидимого колокола». Например, в «чуде 4»: «...прилучися быти приходящему человеку родом москвитину именем Анфроню. Пришедши, первыи нощи явися ему некоторое видение и слышание величи чудно от места того, идеже образ Пречистыя и Живоначальная Троицы на восток в месте, по реклому за Можовою лягою, благовестие во един колокол невеликой, и в то время в пустыне ни единого колокола не было» (Л.15об.- 16). «Слышание чудного звона» повторяется и в последующих 5-8 «чудесах». Сам по себе звон невидимого колокола на месте строительства будущего храма или обители - достаточно распространенный мотив в агиографических произведениях данного типа. Но разделение этих заметок о «звонах» на пять отдельных рассказов о чудесах нам представляется уже поздней композиционной переработкой более ранних записей.

О начале существования здесь монашеской обители мы находим указание только за 1639 г. в «чуде 29» о исцелении некоего Симеона Никитина: «...и обещася работати в монастыре до кончины своея в пустыни той. И в том часе бысть здрав. И принде в пустыни, моляся святей Троице и работая всей братии в послушании мнозе» (л. 29 об.). В сообщении же за 1631 г. только говорится о желании устроить монастырь. Так, в «чуде 3» некий священномонах Рафаил, получив исцеление от болезни по обету Святой Троице, начал помышлять об устроении здесь обители («...принде же во 139 (1631)-е лето моляся святей Троице,

яко красно зело, ко иноческому жителству полезно и от мира удалено. И нача помышляти поставити церковь... и монастырь устронти и братию совокупити» - л. 15). Однако следует отметить, что еще за 1634 г. в повествовании 4, 5 «чуда» рассказывается о первом и единственном за 30-е гг. случае пострижения в пустыни москвича Ануфрия под именем Александра в монашеский чин.

Обратим внимание на некоторую хронологическую не-последовательность «чудес» в Повести за 30-е гг. Так, 4, 5, 6, 7, 8 «чудеса» повествуют нам о событиях 1634 г., а следующие по порядку, начиная с 9, рассказывают о событиях предшествующего года (1633) и 14, 15, 16 - вновь ко времени 1634 г. Полагаем, что поздний составитель счел возможным выделить отдельно сведения об основании пустыни и поместить их перед «сказанием» собственно «чудес» о исцелениях от иконы, но композиционно никак не выделив, он тем самым разрушил и логику ведения записи сюжета версии XVII в.

По сути, содержание первых 8 «чудес» соответствует содержанию первой части Повести и должно было быть выделено композиционно.

На основании записей Повести можно полагать, что с 1634 г. на месте будущей пустыни начинают собираться в братство отдельные пустынники, а в 1636 или 1639 гг. благодаря благословенной грамоте митрополита Иосифа пустынь получает официальное признание.

Собственно чудеса, свидетельствующие о проявлении чудодейственной силы иконы Троицы, начинают записываться с 1638 г. («чудо 9»). В основной своей массе «чудеса» рассказывают о случаях исцеления от различных болезней (глаз, горла, «коркоты», «расслабления», бесноватости и др.). Повествования об этих исцелениях подаются в лаконичной форме и, как правило, реализуются в известных формульных выражениях. Например, «145 года генваря в 25 день Черевковские волости Прокопий Яковлев Гурьевых поведа. Болен у него очи девять месяц и ничто же видя. И во церкви Святых Троицы узре свет» («чудо 22», л. 25 об.); или, «Февраля в 10 день той же волости с верх Тедмы вдова Феодосия от болезни главный не слыша 20 лет. И моляся непрестанно Святей Троице. Пресвятая Троица всегда с верою на ползу просящим дает и страждущим в напастях не оставляет, даде ей исцеление в дому ее» («чудо 23», л. 26).

Только в немногих из этих рассказов содержатся

дополнительные сведения о жизни пустыни. Так, в 1657 г. в «чуде 48» говорится о том, что икона, возможно, была подновлена. После этого сообщения продолжение записей чудес происходит только через 7 лет (1664 г.). В 1678 г. («чудо 54») появляется запись об обете не только самой иконе Троицы, но и иконе Благовещения Богородицы. Упоминание об этой новой иконе (или храме) встречается в 54 и 58 «чудесах» за 1678 и 1685 гг.

Среди последних рассказов о чудесах версии Повести XVII в. наиболее интересными оказываются те, в которых повествуется о случаях исцеления людей от нечистых духов (41, 42, 52 за 1650, 52 и 74 гг.). Многие рассказы имеют ярко выраженный характер назидательной беседы и направлены к исправлению нравов местных жителей: «Поведай священнику и кратки, будет-де людей многое множество, а сказытай, чтобы не бралились бранью никакою, будет на вас глад по всей земли» (Л. 44 об.). Некоторым из них присущ демонологический колорит: «И поведа, яко беси его мучили волши года и вегал по лесом и в воды многажды метался» (Л. 38). Подобные примеры позволяют предполагать, что к ведению этих записок версии XVII в. были причастны те авторы, которые имели отношение к составлению других местных сказаний о чудотворных иконах.

В XVIII в. «чудеса» продолжают записываться после довольно длительного перерыва (с 1685 по 1718 гг.), обрывается запись 1739 годом. Запись продолжается в течение 20 лет и составляет 15 отдельных рассказов: за 1719 (60-62 «чудо»), 1720 (63-69), 1721 (70-72), 1739 (73). Работа по фиксации письменных заметок велась наиболее интенсивно в период с 19 по 21 годы XVIII в. На основании этих рассказов можно установить, что в 1720 г. между 8 и 21 числами февраля в пустыни был поставлен новый строитель монах Михаил вместо Даниила. В эти же годы в пустыни, кроме иконы Троицы, появляются еще две местночтимые святыни - иконы Благовещения Богородицы и Неопалимой Купины.

В этих рассказах также повествуется о всевозможных случаях исцеления местных жителей (с Ваги, Верхней и Нижней Тоймы) от чудотворной иконы. Обратим внимание на два рассказа об исцелениях, в которых речь идет о Григории Верещагине из Ягрышской волости («чудо» 68,69 за 1720 г. - Л. 60-64). В них от имени Григория повествуется о случае

наказания его за пристрастие к табаку в достаточно живой и непринужденной манере: «... я, Григорей, в прошлом 718-м году июня в день приходил в ту вашу пустыню помолитися Святей и Живоначальной Троице. Идучи от Ягрышаевской веси чрез волок путем. И от дальнего пути пристал. И сел на камень, а нес с собою аз, окаянный, треклятую траву табаку в ту пустынию и человека в почесть. И взявши ее ради лёгости и веселия, положил во уста. И пришед в ту пустынию Троицкой церкви в Трапезу Святей Живоначальной Троице помолитца и к чудотворному образу хотех приложитися и пёленой утергтися. Но не возможох и в церковь вникни, некедомо какая божия сила не пустила. И очи помрачнись, не увидел света. И нападе страх велий зело. И того ради страха от церкви возвратилася кезделен. И нападе дрож и болезнь, яко раслаблен преъбысть в дому своем многое время, ожидая облегчения. И не бысть токмо от часу тяжчае. И в том болезни заснул и слыша глас, а никого же не видя, глаголет мнe: Что ты, Григорей, страждеш, обещанся от сего часа не писть проклятаго табаку и до смерти, да понди в Соезерскую пустынию, сослужи молебен Троице, она твоя простит и будеш здрав с того времени»(л. 62-64).

Обратим внимание всего лишь на одно обстоятельство, что некоторым визионерам в видении является сама Троица («И во сновидении явилась святая Троица, велела итти в Соезерскую пустынию...»— л. 59 об.). В этом случае можно говорить, что известный догмат о божественной Троице получает своеобразную материализацию в сознании визионера на подобие других представлений народа о христианских культуах. В каком из трех лиц явилась Троица во сне, там конкретно не сказано, однако ясно, что речь идет об антропоморфном женского рода существе. В этих поздних рассказах о чудесах мы находим и другое явление Троицы. Оно отвечает традиционным представлениям об этом образе: Троица является во сне в виде голубя (= Святой Дух) (л. 67 об.).

Таким образом, начало создания Повести о Троицкой Соезерской пустыни было положено в XVII в., очевидно первоначально в виде небольших и разрозненных записок, повествующих о факте явления чудотворной иконы Троицы и связанных с официальным открытием монашеской обители в 30-е гг., а затем ведения регулярных записей о чудесах от иконы до 1685 г. Окончательную же форму эти записки приобрели лишь в XVIII в. Текст был частично отредактирован новым

составителем, перестроен композиционно и дополнен записями устных преданий и новых чудес. Отмеченная нами ранее типологическая близость Повести с другими устюжскими произведениями XVII в. позволяет сделать вывод, что к ее составлению прямым образом были причастны местные агиографы. Наиболее существенной чертой стиля Повести является ее близость к устной народной языковой стихии и народным представлениям о христианских культурах.

17. Особенности повествования в сказаниях о чудотворных иконах

Основной целевой установкой подобного рода повествований является создание «определенной эмоционально-нравственной атмосферы, особого «православного» мироцелования». Эти памятники были рассчитаны прежде всего на низового читателя, поэтому по своей направленности были близки к фольклорным произведениям легендарно-прозаического характера. В них «господствовали сюжетная занимательность (низовой читатель нуждался в такого рода оболочке дидактики, предпочитая воспринимать ее не непосредственно), атмосфера наивных чудес и упрощенность всех форм выражения» (75).

В рассказах о чудесах показаны, как правило, обыкновенные люди в своих будничных делах и житейских мелочах, а повествователь пытается всеми доступными ему средствами художественной выразительности передать обстановку этой обыденности. Этот материал организует сюжетно неразрешимая жизненная коллизия или случай, от которого никто не застрахован. Этот непредвиденный поворот судьбы в жизни обыкновенного человека разрешает только «чудо». На соотношении «обыденного» и «чудесного» оказывается построено все действие сказания. Своеобразная игра этими двумя планами актуализирует повествование, создает необходимый эффект неожиданности как высшую точку эмоционального напряжения. Однако подобная архитектоническая форма лежит за пределами собственно авторского сознания и является феноменом коллективного сознания, осуществляя собой своеобразный творческий акт в рамках устной традиционной народной

культуры. Автор (т.е. письменный фиксатор) всего лишь последнее звено в цепи рассказчиков, которые поведали ему о чудесном и необыкновенном событии, и цель его заключается в том, чтобы записать услышанное для других. В большинстве случаев он даже никак не обнаруживает себя в тексте сказания или же ограничивается ролью статиста (свидетеля) совершившегося с кем-то «чуда». В повествовательной структуре сказания такое отношение выражается обычно в следующих формулах: «И поведа чюдо то священнику и трудинку Григорию и всему народу», или «... поведа вам», или «... поведа тү сущим, кывшим в церкви» (Сказание об иконе Богородицы Теллогорской); «и поведа вся по ряду священником, и всему причету церковному, и всенародному множеству о исцелении своем...», или «и возвести священником и всему притчу церковному о исцелении своем», или «слышавше же сня народи, стекошаясь на сие преславное видение», или «да возвестит во всем раде всенародному множеству, яко да соверутся в церкви Пресвятая Богородицы и Приснодевы Марии Честного Ея Успения. И приндут вси священники от всех приходов со кресты и чудотворными иконами и со всеми прихожанами и с малыми. Да совершат молебное пение к новоявленной иконе Царицы и Богородицы Честного Ея Одигитрия, яже глаголется Цесарская... и уставили вы сей праздник праздновати месяцаиюля в 12 день на память преподобных отец наших Иоанна и Симона Христа ради юродиваго и святаго пророка Иезекииля»; или «и поведе вся глаголанная отроком, еже слыша от него о пречудном явлении Пресвятая Богородицы. Повеле же кликати бирючию по торгам и по улицам о преславном явлении Пресвятая Владычицы Нашея Богородицы и Приснодевы Марии Образа Честного и Славного Ея Одигитрия, яже глаголанная Цесарская» (Сказание о сольвычегодских чудесах). Назовем это формулой освидетельствования. Иногда она дается от третьего лица, от которого повествователь слышал о чуде (например, «Слышах от священника Емельяна), или приводятся слова самого свидетеля (например, «Без аз то все видех скони очима»).

Свое непосредственное присутствие в тексте повествователь изредка выдает в речевых формулах в виде обращения к читателю или слушателю (Глаголю вам , видите ли, братие... , помянем же нечто мало о прежевывших чудотворных и Богородичных иконах , и о сем убо, братие, да почюдимся , возрим же на истинныя , и паки воспомянем , но зде мало повеседуем , о сем

достоин послушати всякому роду христианскому, на предиреченные возвратимся, подобает, братие, нам внимати, зде же воспомянем. Весь набор словесных формул- обращений в полной мере встречается в наших сказаниях.

В рассказах о чудесах от иконы можно обнаружить и в достаточной степени развернутый сюжет, в котором функция рассказчика скрыта, а развитие действия подчинено внутренней логике развития событий. Ярким примером такого типа повествования может служить рассказ из Сказания о сольвычегодских чудесах («чудо 1» об отроке Михаиле). В нем практически отсутствуют формулы- обращения.

Важно отметить, что все повествования о чудотворениях от иконы так или иначе близки к фольклорным произведениям несказочной прозы (легендам, преданиям, быличкам, сказам и т.п.), т.к. они зафиксированы в одной из трех основных форм бытования: Chroniknotizen (Sagenbericht), Memorat и Fabulat (что примерно соответствует русским понятиям: «слухи и толки», «рассказ-воспоминание», «собственно рассказ») (75). Поэтому многие из рассказов о чудотворных иконах можно характеризовать как «запись» устного предания, а их фиксатора (в нашем случае составителя) рассматривать как фигуру рассказчика, в котором отражено коллективное сознание определенной группы носителей традиции (монастырского и церковного клира, прихожан).

Сам по себе акт «записи» таких повествований воспринимался как осознанная необходимость уберечь от забвения устное предание о местночтимой святыне. Причем, это отнюдь не противоречило основным христианским святоотечественным установлениям, согласно которым христианину надлежало верить в догматы, предания и заповеди («Ико ино писано, ино же не писано предашн, обоя же хранити подобает, ничто же более изыскующи») (76).

Смысл одного из пассажей в Сказании о Христофоровой пустыни подтверждает это положение святоотеческих заповедей и раскрывает основную функциональную характеристику повествований об иконах: «Елико от святаго востоцы от запад молитвами Пречистая его Богоматери Владычицы Нашея Богородицы и Приснодевы Марии, Заступницы и Молебницы о роде христианском, не Ѿощет во Бог смерти грешным, но ожидает всякого человека на покаяние, и на всяком месте Ѿощет Бог человека спасти.

Якоже и прежде пославше своя ученики и апостолы во вся страны
свращати и просвящати в Господа Бога и Спаса Нашего Иисуса
Христа и не токмо в него верокати, но и заповеди его творити, яко
и зде Господь Бог к нынешнее времена род христианский. Но и паче
утверждаше от чудотворных Пречистыя Богородицы преславны
чудесы человеком в исповедех его ходити и творити волю его, якоже
упреждано нам святыми апостолы и святыми отцы» (77).

Благодаря этим сказаниям на практике закреплялся христианский поведенческий стереотип, устанавливавший своеобразная ценностная шкала. По ней соизмерялись поступки и действия прихожан. Чудотворная икона была предметно-чувственным выражением идеи божественной предопределенности, т.к. по формуле Дионисия Ареопагита, «вещи видимые суть образы невидимых» (78). Поэтому, как указывал П.Флоренский, назначение иконы состояло в том, чтобы передать высшую сущность изображаемого (79). Гносеологически чудотворения от икон могут восприниматься, как акты проявления непознаваемой сущности самого божества, как непосредственные доказательства бытия самого Бога. «Наш ум не может приблизиться к Богу, но Бог берет на себя инициативу и сам приближается к нашему уму» (80). В этом отношении случаи проявления чудесных действий иконы не требуют каких-либо доказательств, кроме одного - того, что они вообще происходят, и тем самым уже выпадают из общего порядка вещей, из обычного хода событий. Чудеса становятся объектом пристального внимания, попадая в разряд важных, неординарных событий из жизни определенного социума и монастырского братства. Самосознание крестьянской общины, городского прихода или монастырской колонии происходит благодаря тому, что у представителей этого сообщества появляется возможность взглянуть на самих себя как бы со стороны. Взгляд «со стороны», как правило, это лишь попытка указать первопричину, установить начало начал - характерное свойство мифологического сознания. Однако это уже лежит за пределами человеческих возможностей, все должно происходить по воле Бога и его проведению. Зачастую в тексте сказаний есть указание на такую первопричину: «Помянем же нечто мало о пребывающих чудотворных и Богородичных иконах. И во иных странах бывающее, и о чудодейственных божиих чудотворных мощей явление и принесение от места на место, еже кому коему ждо чудесем

во святых книгах писанием свидетельствуем. И о сем чудо, зраке, да почиодимся. Аще божиим посещением коя страна, граду или всем запустение бывает – чудотворныя же иконы и чудотворцы мощи явленiem и чудотворениии преходят во ин град или во обители, да чудеса их человеком незаведении будут» (Сказание о Христофоровой пустыни, л. 102 об.). Или: «Но Бог и Пречистая Богородица не восходите тому месту пустын быти»; или: «в том пресестном храме из давних лет и множество явления и чудес тою пречестною иконою чудодействовашася на христианском роде приходящие от различных и дальних стран, различными скорбами содержанными овни по призрению Великаго Бога и явленiem и извещением Пресвятыя Его Богоматеря...» (Сказание об иконе Богоматери Туровецкой, с. 97); или: «Во 149 году июля в 9 день бжним промыслом и его вседержавною десницею бысть чудо от Нерукотворенного Образа Господа Нашего Исуса Христа» (Сказание о чудесах на Красном бору, л. 43 об.). Иногда вводится только одна такая посылка: «И бысть явление (знамение, чудо)...».

Указание, или, вернее, намек, на причину всего происходит через единение вокруг культа и через осознание его способности к чудотворению. Посредством чудотворной иконы появляется возможность вырваться за пределы видимого мира, и что самое главное – положить начало своего земного и общественного бытия. Таким образом, начать свой путь во спасение. Отсюда проистекает потребность и в точной временной и географической (шире, пространственной) привязке «чуда» как знака божественного провидения. Очевидно, это обозначение места и времени является одним из самых важных элементов в повествовательной структуре сказаний о чудотворных иконах, потому что лишено какой-либо эмоциональной окраски. Такое обозначение места и времени обычно закреплено в известной формуле: «в лето...», или, «того лета на Устюге Великом июля в 8 день бысть знамение: во церкви Рождества Христова...» (Устюжская летопись, с. 54), или, «того же лета на Устюге в монастыре у Преображения Христова шло миро...» (Там же. С. 51), или, «Того же лета мая в 23 день, на память иже во святых отца нашего Леонтия епископа Ростовского, бысть на Устюге Великом в монастыре в архангела Михаила после оведни знамение...» (Там же. С. 54), или, «В лето от сотворения мира 7151 году, от рождества же по плоти Бога-Слова 1652 (1643) году, индекта 11, во время благочестивыи державы государя царя

и великого князя Имчанла Федоровича всея России самодержца и при святейшем патриархе Иосифе Московском и сея России, и при митрополите Варлааме Ростовском и Ярославском явися сия икона... в пределах Нижнего Нова града есть село, именуемо Павлов Перевоз...» (Сказание о чудесах на Теплой горе, л. 1-1 об.).

В некоторых случаях эта формула приобретает описательный характер и реализуется в сюжете памятника в разных контекстах (как показано на последнем примере). С подобным случаем мы встречаемся и в другом Сказании: «Бысть чудо от Нерукотворенного Образа Господа Нашего Иисуса Христа во Устюжском уезде Комаринского стану Юрьеву Наволоку на нижнем конце на Красном бору над Двиною рекою на усть Евы, пониже Прокопия преподобного над рекою Нечмежем... Во 149 году июня в 9 день...» (Сказание о чудесах на Красном бору, л. 43). Часто обозначение места, где произошло чудо, выносится в заглавие сказания, а время события обозначено в начальных фразах повествовательного текста. Как это сделано в Сказании о Христофоровой пустыни: «Сказание о зачатии пустынские обители, еже есть вверху Малые Коряжемки, и... (начало: В последняя в нынешния времена по 7063 лето содеявшася преславная чудеса в державу Российского царьства самодержавна господаря благочестиваго царя и великаго князя Ивана Васильевича всея России... - л. 82). Тем не менее парадигма формулы несмотря на множество текстовых вариантов остается неизменной. Смысловая функция этой формулы заключается в обозначении присутствия реальности в рассказе о чуде. Наличие реальности является непременным условием исторического осмысления как данности либо крестьянского мира, либо монастырского братства. Причем эта реальность не факт быта, а факт культа. Такая реальность имеет едва ли не ритуальное значение, потому что все, что касается жизни средневекового общества, связано прежде всего с жизнью его святыни и имеет ритуальный характер. В этом состояло одно из основных назначений церковного летописца.

Известные нам Устюжская летопись и летописец Соли Вычегодской генетически восходят к такого рода церковным летописцам. Поэтому большая часть повествований о чудотворных иконах содержится в составе местных летописей и по типу повествования ориентирована на летописный канон.

- ***
1. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 81.
 2. Материалы для истории русской иконописи (собранные И.Забелиным) // Временник имп. Моск. ОИДР. Кн. 7. М., 1850. С. 8-9, 26-27, 28, 66, 68, 71, 104-106.
 3. Данилова И.Е. Искусство средних веков и Возрождения. М., 1984. С. 35.
 4. Никольский Н. История русской церкви. М., 1983. С. 35-56.
 5. См.: Глава 1.
 6. ПСРЛ. Т. 37. С. 130.
 7. Орлов А.С. Видения Хутынского пономаря Тарасия //ЧОИДР. М., 1908. Кн. 4. С. 10.
 8. Житие Прокопия Устюжского. С. 101-116.
 9. Иорданская И.Д. К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче» из Жития Прокопия Устюжского //Литература Древней Руси. Источниковедение. С. 160.
 10. Там же. С. 161-162.
 11. Сербина К.Н. Устюжское летописание XVI-XVIII вв. Л., 1985. С. 50-86.
 12. Власов А.Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских //Литература Древней Руси. Источниковедение. С. 144-159.
 13. Сербина К.Н. Устюжское летописание. С. 78-83.
 14. Там же. С. 79.
 15. См.: Глава 1.
 16. Там же.
 17. ПСРЛ. Т. 37. С. 111.
 18. Там же. С. 130.
 19. Там же. С. 38, 105-106, 112-113.
 20. Сербина К. Н. Устюжское летописание. С. 35-36.
 21. Рождественский Н.П. Отчет об археографической командировке в г. Иваново //ТОДРЛ. Т.9. Л., 1954. С. 489; Сербина К.Н. Устюжское летописание. С. 73.
 22. Сербина К.Н. Устюжское летописание. С. 83-86.
 23. Там же. С. 92.
 24. ПСРЛ. Т. 37. С. 130-132.
 25. См.: Глава 4.
 26. Публикация текста см.: Власов А.Н. Сказания о чудотворных иконах Устюжского края XVI-XVII вв. //Книжные центры Древней Руси XVII в.: Разные аспекты исследования. С.Пб., 1994. С. 228-244.
 27. Власова И.В. Сельское расселение в Устюжском крае в XVIII-первой четверти XX вв. М., 1976. С. 3.
 28. БАН. Устюжское собрание. N 19.
 29. Там же. Л. 34-74 - чистые.
 30. Публикацию копии см.: Власов А.Н. Сказания о чудотворных иконах Устюжского края. С. 244.
 31. Подобная установка является характерным признаком жанра устной несказочной прозы.
 32. РНБ. Q. I. N 488. Л. 430. Сборник указан А. Пигиным.

33. См.: Глава 1.
34. См. об этом в тексте Повести.
35. Сказание о Седмиезерной Богородицкой пустыни Казанской епархии, и о чудотворной иконе Пресвятая Богородицы, называемая Смоленская. Казань, 1858.
36. Там же. С. 22.
37. Адрианова-Перетц В.П. Новые материалы по истории русского школьного театра XVIII в. // ТОДРЛ. Т. 4. Л., 1940. С. 217-222.
38. Логвинов Е. Иконы «строения именитых людей» Строгановых // Искусство Строгановских мастеров. Реставрация. Исследования. Проблемы: Каталог выставки. М., 1991. С. 5-20.
39. Житие Прокопия Устюжского. С. 314-315. См. также: РГБ. Музейное собрание. N 1365. Л. 36-40.
40. РНБ. Q. I. N 835. Л. 2 об.- 3.
41. Житие Прокопия Устюжского. С. 67-72.
42. Текст Сольвычегодского летописца см.: Власов А.Н. Книжная и литературная традиция Сольвычегодска XVI-XVII вв. // Проблемы изучения традиционной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1992. С. 22.
43. Там же. С. 24.
44. Там же. С. 23.
45. См.: Глава 1.
46. Житие прокопия Устюжского. С. 67-68.
47. См.: Житие Прокопия Устюжского. С. 217-220; Устюжский летописец // ПСРЛ. Т. 37. С. 118-121; Кукушкина М.В. Новая повесть о событиях начала XVII в. // ТОДРЛ. Т. 17. М.; Л., 1968. С. 380-387.
48. Кукушкина М.В. Там же. С. 387.
49. Власов А.Н. Книжная и литературная традиция Сольвычегодска XVI-XVII вв. С. 22.
50. РНБ. Q. XVII. N 197. Отдельные листы в 45-Q, написанные скорописью XVII в., разных почерков. Летописец расположен на Л. 2, 3 (текст дефектный).
51. Логвинов Е. Иконы «строения именитых людей» Строгановых. С. 5.
52. РНБ. Q. I. N 835. Л. 7-23 об.
53. Попов В. Сольвычегодская старина (публикация А.Н. Власова) // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию г. Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 134-135.
54. Текст Сказания опубликован: Власов А.Н. О памятниках Устюжской литературной традиции.
55. Сказание об иконе Богоматери на Туровецком погосте // Памятники древней письменности. СПб., 1879. Вып. 3. С. 96-104.
56. Там же. С. 98.
57. Там же. С.
58. См.: ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 12.; Ромодановская Е.К. Русская литература Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973. С. 140-147.
59. См.: Фольклорный архив СГУ. ФФ. № 0506 -7, 8.
60. См.: Фольклорный архив СГУ. ФФ. № 0506 - 12.
61. Публикацию текста см.: Никольский А.М. Памятник и образец народного языка и словесности Северо-Двинской области. СПб., 1912.

- С 10-16. Археографический обзор списков см.: Орлов А.С. Народные предания о святынях Русского Севера //ЧОИДР. М., 1913. Кн. I. С. 50-53.
62. Никольский А.М. Памятник и образец... С. 10
63. ПСРЛ. Т. 37. С. 140, 175-176.
64. Никольский А.М. Памятник и образец... С. 16.
65. ГИМ. Синодальное собрание. N 850. XVII в. Л. 228-229. 696-697.
66. Успенский Б.А. Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении //Труды по знаковым системам. Тарту, 1978. Вып. 10.
67. ГЛМ РОФ 8569 (N 35). Указан Б.Н. Морозовым.
68. ГИМ. Синодальное собрание. N 850. Сборник житий и служб. XVII в. 8-10. 1074 лл. Полуустав.
69. Там же. Л. 228, 696.
70. Там же. Л. 228.
71. ИРДИ РАН. Соскин А.И. История города Соливычегодской (в печати).
72. ИРЛИ РАН. Северодвинское собрание . N 329. XVIII в. 8500. 69 л. Повесть о Созерской пустыне и о чудесах от иконы Троицы.
73. Криничная Н.А. Устные предания Русского Севера. С. 130.
74. Полякова С.В. Византийские легенды как литературные явления //Византийские легенды. Л., 1972. С. 246-247.
75. О формах повествования в памятниках несказочной прозы см.: Sydow C.W. Kategorie, der Prosavolksdichtung //Volkskundeliche Gaden John Meier zum 70. Geburtstage dargebracht. Berlin und Leipzig, 1934. S. 253-268.
76. Эти слова приписывались И.Златоусту, однако для нас важно то, что они служили авторитарным выражением общих установок, принятых на уровне догм. См.: СГУ. Удорское собрание. N 47 (Сборник «Изумруд»). Л.10 об.
77. См.: Власов А.Н. О памятниках устюжской литературной традиции XVI-XVII вв. Л. 95.
78. О семантике этой формулы см.: Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли //Культура Византии: IX - первая половина XII вв. М., 1984.
79. Флоренский П.А. Обратная перспектива //Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Вып. 3. С. 383-384.
80. Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли. С. 72.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ЛЕТОПИСИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОВЕСТИ В УСТЮЖСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ XVI-XVII вв.

1. Устюжская летопись

При доминирующем положении повестей о жизни местных подвижников и сказаний о чудотворных иконах значительное место в устюжской литературной традиции занимают произведения исторического характера. Наряду с традиционными – летописными, там встречаются и достаточно новые жанровые образования, характерные для литературного процесса позднего средневековья. Это собственно исторические повести и сказания: Повесть о нападении на Устюг литвы и черемис, Повесть о пожаре в Великом Устюге и «записи» былинных сюжетов.

Все произведения не имеют жесткой канонической формы повествования. Поэтому в научной литературе еще не сложилось общего мнения о жанровой специфике этого нового для средневекового периода развития русской письменности явления (1).

Неустойчивость повествовательных форм этих произведений определяла и отношение к ним со стороны редакторов и составителей. Зачастую эти памятники закреплялись за более традиционными и устойчивыми в жанровом отношении структурами. Некоторые из них свободно вписывались в контекст агиографических сборников (цветников, прологов, зерцал и т.п.), а другие в летописные своды, хронографы, исторические сборники (2).

Обратимся к обзору местных летописных памятников.

Возникновение летописных записей в Устюге было связано с исторической ролью города на северо-востоке Московского государства как форпоста московской экспансии в этом регионе. Функция Устюга заключалась в военном предназначении города. Характер летописных записей, повествующих о событиях местной истории, подтверждает это предназначение (3).

Проблемам возникновения и развития начального Устюжского летописного свода посвящены работы К.Н.Сербиной (4). Ею был выделен основной комплекс устюжских записей в начальном Устюжском своде (81 сообщение), анализ которых привел ее к выводу о том, что на первом этапе летопись велась при Успенском соборном храме (5).

В результате анализа общерусских записей Устюжского летописного свода и сличения их с известными списками Ростовского и Московского летописных сводов, списков Новгородских летописей исследовательница приходит к выводу о зависимости устюжского летописания от Ростовского владычного свода (6). Я.С.Лурье в работе «Общерусские летописи XIV-XV вв.» делает существенные уточнения относительно источников Устюжской летописи. По его мнению, Устюжская летопись содержит сведения из некоего Севернорусского летописного свода, который в свою очередь исходит из Кирилло-Белозерского свода начала 70-х гг. XV в. (7). Таким, по мнению исследователя, представляется общий процесс летописания в Устюге до XVI в.

Нашей задачей является попытка рассмотреть поздние летописные записи, относящиеся к новому периоду развития Устюжского края середины XVI - начала XVIII вв.

Опираясь на текст летописи, К.Н.Сербина предполагает, что устюжское летописание в XVI в. приходит в упадок, и объясняет это историческими условиями развития города, который к тому времени потерял свое военное назначение и функция его резко изменилась. Устюг становится торговым центром, лежащим на пересечении двух важнейших торговых артерий - в Архангельск и Сибирь. А уже во второй половине XVII в. летопись, очевидно, воспринимается устюжанами как памятник истории своего города, переписывается заинтересованными лицами и дополняется некоторыми сведениями из различных источников. Так, за текстом основного летописного свода в списке Мациевича на 270-м листе Рукописного сборника содержится известие о смерти устюжского чудотворца Прокопия (1303 г.) и о закладке в Устюге каменной церкви во имя Прокопия (1668 г.) (8). В составе Архангелогородского летописца об этом не упоминается. По-видимому, этих сведений не существовало и в том списке Устюжской летописи, с которого была снята копия для Афанасия Холмогорского.

Свидетельством того, что устюжское летописание было возобновлено после долгого перерыва во второй половине XVII в., является не только наличие списка Мациевича конца XVII в. и городского устюжского летописца, сохранившегося в списках XVIII в., но и черновиков летописных записей второй половины XVII в., сохранившихся также среди документальных источников по истории Устюжской епархии (9). В этом отрывке черновика с летописными известиями сообщается, что человек, написавший их, родился в 1619 г. 26 марта на праздник Собора Архистратига Гавриила - очевидно, его имя Гавриил («*лѣта 7127 году марта 26 день родился многогрешный и непотребный и не моги нарѣшился именем, только божним изволом нарѣщено мнѣ имя того же месяца в 26 день Собор Архистратига Гавриила*») (10). Этот Гавриил, очевидно, продолжил находящееся в упадке устюжское летописание.

Таким образом, широкое бытование памятников летописного характера красноречиво показывает, что период второй половины XVII в. в развитии устюжской письменности обозначен большим интересом к историческому знанию всех слоев города, особенно посадских и приказных людей.

Принимая основные выводы Н.К. Сербиной относительно истории устюжского летописания, уточним некоторые их положения.

Исследовательница на основе всестороннего и глубокого анализа летописного материала доказывает, что

1) составление устюжской летописи относится к первой четверти XVI в. и происходит при Успенском соборе,

2) протограф этой летописи сохранился в двух редакциях, текст которых отразился в списках XVII в. (I - список Мациевича и II - Архангелогородский летописец),

3) в основе Устюжской летописи лежали общерусские летописи (новгородские, ростовские, московские) и местные летописные записи и сказания, которые в XIV-XV вв. велись при Устюжском Успенском соборе и составлялись в «книги».

Неоспоримым является и ее предположение об изменениях характера Устюжского летописания: «За XVI в. (после 1516 г.) и первую половину XVII в. устюжских летописей не сохранилось, их, видимо, и не было. За это время имеются лишь отдельные записи об устюжских событиях. Причем если в устюжском летописании XIV-XV вв. центральное место за-

нимало описание походов, участие устюжан в феодальной войне 30-40-х гг. XV в. и т.п., то в XVI и XVII вв. описываются лишь знамения, чудеса, голод, наводнения. Объяснение такого захирения устюжского летописания заключается, видимо, в том, что жизнь Устюга с потерей им значения в политике московских князей, с превращением Устюга из опорного пункта, города-крепости в обычный торгово-ремесленный, хотя большой и богатый, посад стала более обыденной, менее яркой, менее богатой событиями. Далекие военные походы прекратились, а торговые операции устюжан, имевшие иногда очень широкий размах, не являлись теми сюжетами, которые могли волновать летописцев и которые обычно вносятся ими в свои летописи. Одних же необычных явлений природы, стихийных бедствий, таких, как пожары, неурожай, голод, эпидемии, знамения и чудеса, которые случаются не так уж часто, устюжским летописцам не хватало для систематического ведения погодных записей» (11).

Здесь же следует отметить, что если устюжское летописание XVI в. предназначалось для современников и использовалось ими прежде всего в практических целях, то позднее устюжское летописание (начиная с конца XVII в.) предназначалось для потомков - «впредь будущим родом в вечное воспоминание», для удовлетворения их интереса к истории родного города, края.

Устюжская летопись является единственным источником, в котором оказались зафиксированными сведения о возникновении письменных произведений о местночтимых культурах святынь XV в. При Устюжском Успенском соборе были составлены, по крайней мере, три таких сказания: о Буге и Марии, об иконе Благовещения (повесть-чудо об огненной туче) и об иконе Богородицы Одигитрии (повесть о нападении на Устюг новгородцев). Непосредственное отношение к созданию Устюжской летописи первой четверти XVI в., на наш взгляд, имел один из священников Успенского собора Дионисий, который уже в 40-х г.г. переселился в Сольвычегодск.

Изменение характера устюжского летописания в XVII в. является одной из причин возникновения местного Устюжского летописца. Текст Устюжского летописца известен в 11-ти списках XVIII-XIX вв. (12), которые, как предполагает Н.П. Сербина, можно разбить на две группы: списки первой группы, содержат более краткий, чем списки второй группы текст. В них даны лишь известия фактического характера, начинаящи-

еся 1192 г. и заканчивающиеся 1677 г. (все списки относятся к первой половине XVII в. и второй половине XVIII в.). В этой группе списков отчетливо прослеживаются два комплекса известий: первый охватывает события с 1192 по 1517 гг.; второй - 1649 и 1677 гг. Таким образом, в этой группе списков отсутствуют известия за XVI в. (начиная с 1517) и первую половину XVII в. В списках второй группы текст Устюжского летописца также начинается 1192 г., но оканчивается 1745 г., хотя списки этой группы относятся не только ко второй половине XVIII в., но и к первой четверти XIX в. В списках, кроме основного текста, содержащего краткие известия по истории города, имеются записи о «чудесах» и явлениях местных святых, а также сообщения церковного характера (13).

В результате сопоставительного анализа текстов Устюжского летописца с текстами Устюжской летописи Н.К. Сербина приходит к выводам о том, что составление летописца 1679-1680 гг. (первой редакции) было своеобразной выпиской из Устюжской летописи (первой редакции) об устюжских событиях и являлось своего рода исторической справкой об Устюге, которая предназначалась в качестве официального документа при открытии новой Устюжской епархии (1682 г.). Летописец же 1746 г. (вторая редакция), составленный в Устюжском Архангельском монастыре, имеет церковный характер и по своему содержанию значительно шире текста первого и менее официален (14).

Однако предложенные исследовательницей положения в качестве окончательных выводов по истории создания текста Устюжского летописца, на наш взгляд, требуют некоторых уточнений.

Остановимся прежде всего на некоторых датах составления текстов Устюжского летописца, их можно обнаружить в известных рукописных списках этого памятника. Самая ранняя из известных рукописей встречается в дефектном списке Т, который Н.К. Сербина считает промежуточным между I и II редакциями, и датируется 1684 г. Вторую дату можно условно отнести к 1722 г., ею заканчивается последняя запись текста летописца, в списке ЦГАДА (вторая редакция). Третья дата содержится в тексте списка ГПБ I - 1731 г. (первая редакция). Четвертая дата встречается в предисловии текста (вторая редакция) - 1746 г. И, наконец, пятая дата, которая

также встречается в предисловии летописца (вторая редакция), - 1766 г. (15).

Обратимся прежде всего к списку Т., т.к. он, по нашему мнению, отражает наиболее ранний текст летописца. Текст этого списка дефектный, но по своему содержанию он ближе к текстам обеих редакций летописца, по Сербиной. Судя по записи, в которой летописец сделал хронологическую выкладку, что от времени крещения Буги (1267 г.) прошло 417 лет (16), протограф данного списка летописца можно датировать 1684 г. Та же хронологическая выкладка встречается еще в двух списках ГБЛ V и ГПБ II, хотя летописное повествование их хронологически шире: ГБЛ V заканчивается 1557 годом, ГПБ II - 1745 годом. Отметим, что текст летописца этих двух списков и ЛОИИ во многом согласуется и близок к остальным спискам второй редакции, тем не менее в предисловии летописца этих списков не содержится фразы: «**Ныне же преписася в Устюге Великом лета Господня 1746 (или 1766)**» (ПСРЛ.37. С.109).

Вторую группу списков можно объединить по дате составления летописца в 1746 г. - Р.10, ГПБ III, хронологически летописец охватывает период с 1192 до 1745 (ГПБ III) и 1742 (Р.10) гг. Третью группу представляет список летописца, дата составления которого относится к 1766 г. - ГИМ IV, хронологически он охватывает период с 1192 по 1719 гг. Отметим, что этот летописец составлялся в Архангельском монастыре. Четвертую группу составляют списки так называемой первой редакции. Эту группу в свою очередь можно разделить на две подгруппы: а) составляют списки ЦГАДА и ГИМ V, восходящие к более раннему тексту протографа (в них нет известной хронологической выкладки, с помощью которой можно установить дату составления протографа летописи - 1684 г.), чем б) подгруппа, представленная одним списком, составление текста в котором относится к 1731 г., - ГПБ I. Текст летописца в обеих подгруппах охватывает события 1192 (1267) - 1677 гг.

Таким образом, можно предполагать, что к составлению отдельных версий Устюжского летописца обращались в 1684, 1731 (краткий), 1746, 1766 гг., что и было отражено непосредственно в текстах отдельных списков летописца. Наблюдается определенная закономерность, что основной текст летописца 1684 г., представленный 4 списками, и близкие к нему списки так называемой второй редакции (вернее, сокращенной первой) заканчиваются 1677 г.

Интенсивная работа, которая велась в Устюге над составлением городского летописца в связи с открытием Устюжской епархии, прослеживается не только по датам составления отдельных списков и вариантов летописца, но и в стремлении переписчиков (или редакторов) постоянно дополнить текст новыми сведениями.

Мы не имеем подлинного списка протографа Устюжского летописца 1684 г., т.к. даже краткие летописцы (первой редакции) дошли до нас в списках, текст которых дополнялся их владельцами (17). Поэтому, на наш взгляд, остается открытым вопрос относительно времени составления текста краткого летописца и соотнесенности текстов двух редакций, по классификации Н.К. Сербиной.

Ярким примером того, что до настоящего времени почти не сохранились списки летописца в том виде, в котором они составлялись каждым отдельно взятым составителем (или редактором), является список ЦГАДА. В нем кроме основного текста, в котором отсутствует предисловие и текст начинается с 1267 г. Сказанием о Буге и Марии, существуют дополнительные записи, сделанные другим почерком, за 1715, 1717, 1718 и 1722 гг. Обращает на себя внимание тот факт, что кроме текста Устюжского летописца с дополнениями там помещен перечень устюжских епископов, заканчивающийся на архиепископе Иосифе, умершем в 1720 г. (ошибочно: 1714). О поставлении же Боголепа (1720 г.) там ничего не сказано. На этом основании можно установить, что список летописца был написан не позднее 20-х гг. XVIII в. Важно отметить, что дополнения к летописцу (на л. 25-26), кроме сообщений о пожарах (1715, 1717, 1718 гг.), касаются смерти архимандрита Троицко-Гледенского монастыря Филарета (1701 г.) и смерти жены протопопа Вознесенского собора Иакова («**1722-м году сентября в 2 день престався раба божия Евфимия Тимофеева дочь, а Вознесенского протопопа Иакова бывшая жена, и от рождения ей было 70 лет, а тезонимнгство ёя июля 11 дня, а погребена у Вознесения Христова близ теплых церкви против олтаря**»). Такая подробная запись о смерти жены протопопа является не характерной в ряду записей о важных событиях города и среди сообщений о смертях епископов. Поэтому она имеет явный оттенок личной записи. Таким образом, можно предположить, что Устюжский летописец в 20-м году попал в руки протопопа

Вознесенского собора Иакова, который отчасти дополнил его записями о событиях, свидетелем которых он являлся, или лиц, о смерти которых он хотел бы оставить память.

Устюжская литературная традиция доносит до нас имя одного священника Иакова, который в конце XVII в. (70-80-е гг.) создал Повесть о бесноватой жене Соломонии и был последним редактором и составителем житийного цикла о Прокопии и Иоанне Устюжских. Правда, в то время он был попом в Спасо-Преображенском (девичьем) монастыре. Не исключено, что автор летописных заметок и поп Иаков являются одним лицом. Причем хронологически это вполне возможно, т.к. жене Иакова в 70-е годы (время написания Повести о Соломонии) было чуть больше 20 лет (18). Другим характерным примером постоянной работы местных авторов над текстом летописца является список ГПБ I (первой редакции), датированный 1731 г. Закономерно, что, помимо краткой редакции летописца (можно назвать ее официальной), в нем тем же почерком л. 9-11 дополнены записями за 1192, 1210, 1202, 1215, 1294, 1493, 1494, 1619, 1649, 1653, 1699, 1705, 1707 гг., т.е. составитель этого списка летописца явно восполнил их из известного уже основного текста 1684 г., но уже дополненного за последующие после 1677 годы (1699, 1705).

Таким образом, принимая во внимание вывод Н.К. Сербиной, что в Устюге в конце XVII в. был сделан текст летописца (первая редакция), специально предназначенный для официальных церковных властей вновь открытой епархии, и, возможно, корректировался по столь же идеологически выправленному списку Устюжской летописи первой редакции, мы должны признать и тот факт, что списки, которые переписывались другими переписчиками, обязательно восполнялись статьями основного текста летописца 1684 г. или дополнялись от себя новыми известиями. Поэтому характер отношений между текстами двух редакций летописца складывался совершенно в иной плоскости, а именно как между официально допустимым и личным отношением со стороны переписчиков и составителей к истории своего города и края. Неофициальный («свой») взгляд на историю допускал внесение и личных записей, записей знамений, «чудес», всякого рода невероятных событий, к которым, кстати, в конце XVII - начале XVIII вв. официальная церковь относилась весьма настороженно (19).

Две другие группы списков, которые, как повествует составитель, писались в 1746 и 1766 гг., были дополнены событиями после 1677 г., причем не только событиями, хронологически следовавшими за этим годом. Как бы это ни показалось невероятным, но ближе всего к летописцу 1684 г. как по охвату событий, так и по направленности их оказывается летописец 1766 г., составленный в Архангельском монастыре. Летописец 1766 г. был составлен на основе текста летописца 1684 г., причем записи летописца 1766 г. продолжили текст летописца 1684 г. только до 1720 г., т.к. запись под 1700 г., повествующая о поставлении в этом году и смерти в 1720 г. устюжского архиепископа Иосифа, не попадает в текст, а запись за 1719 г. дает сообщение о другом событии, нежели в тексте опубликованного Сербиной летописца 1746 г. («**В том же году, дни и часах выгорели грады Казань, Нижний Новгород, в Нижнем по рвам и по улицам затохнулось и сгорело 700 человек**» - Примечание 11-11, с. 124). Среди статей, которые дополняют текст летописца 1684 г., наиболее важными и характерными для летописца 1766 г. являются рассказы о явлении начальника Архангельского монастыря Киприана за 1619 г. (дополнительно к имеющимся сведениям другого содержания за этот год), 1678, 1679; дополнена статья за 1658, и 1668 гг. о начале каменного строительства церквей в Устюге; вместо статьи 1294 г., которая в разных списках, отражающих текст летописцев 1684 и 1746 гг., читается по-разному, сделана достаточно подробная вставка о жизни Прокопия Устюжского из краткого (минейного) текста Жития. Замена содержания статьи 1294 г. из текста летописца 1684 г. другой в тексте летописца 1766 г. нам представляется вполне оправданной, с точки зрения составителя монастырской версии, т. к. в ранней редакции читается фраза: «**А инде пишет о Архангельском монастыре достоверного летописания никако возможно изобрести...**» (Примечание 28, с. 111). Поэтому летописец и вставляет подробную выписку из Жития Прокопия, полагаясь на нее как на достоверный источник, из которого ясно, что монастырь существовал еще во времена Прокопия (XIII в.).

Таким образом, текст летописца 1766 г. был переписан с протографа, составленного в Архангельском монастыре до 1720 г., и, возможно, дополнен только поздними вставками о Прокопии Устюжском за 1294 г. и статьями за 1658 и 1668 гг.

о каменном строительстве церквей. Сведения о них не попали в текст летописца 1746 г. и только отчасти отразились в Летописце Льва Вологдина.

Текст летописца 1746 г., как мы полагаем, был составлен на основе текстов летописцев 1684 г. и 1766 г. (версия до 20-х гг. XVIII в.) и представляет собой наиболее полный вид записей о событиях истории г. Устюга до 1746 г. (в списке ГПБ III заканчивается 1745 г., в более раннем списке Р.10 - 1742 г.). В тексте опубликованного летописца эти события подаются в хронологической последовательности. Составитель летописца 1746 г. не внес из монастырского летописца 1766 г. только одну статью за 1719 г., имевшую общерусский характер, заменив ее сведениями о поставлении и смерти архиепископа Иосифа.

Подведем некоторые итоги. Сравнительный анализ списков Устюжского летописца показал, что

1) его первоначальный текст (протограф) был составлен в 1684 г. в результате выборки местных известий из Устюжской летописи до 1517 г. и продолжен записями о местных событиях, начиная с 1597 г. (о «чуде» от образа Спаса в Преображенском монастыре), 1613 г. (Повесть о нападении на Устюг литвы и черемис), 1619 г. (о строительстве первой каменной церкви Успения Богородицы), 1640 г. (о пожаре в городе), 1649 г. (о восстании в Устюге и явлении св. Киприана в Архангельском монастыре), 1653 г. (о строительстве второго каменного здания Успенского собора вместо сгоревшего и строительстве каменной церкви в Архангельском монастыре во имя Собора архистратига Михаила на деньги купца Никифора Ревякина), 1669 г. (о явлении Луке Голубеву св. Филиппа) и последнее событие 1677 г. (о пожаре и знамении в Устюге);

2) примерно в это же время в качестве официального исторического документа для открытия Устюжской епархии был составлен краткий Устюжский летописец (официальный), текст которого подвергся значительной редакции по тексту Устюжской летописи (первой редакции);

3) после 1684 г. до 1720 г. в Архангельском монастыре были продолжены записи летописца 1684 г. в основном событиями, касающимися жизни этого монастыря, и переписаны в 1766 г., как обозначено это в одном из списков этого летописца;

4) окончательный и самый полный текст Устюжского летописца сложился на основе уже известных текстов летописцев 1684 и 1766 гг., которые в свою очередь были дополнены записями о местных событиях и сведениями об устюжских иерархах. Текст этого летописца датируется 1746 г., велся он, судя по последним записям явно официального характера, при архиепископской канцелярии.

В упоминаемых ранее двух рукописных сборниках (РГБ. Музейное собрание. № 1836 и ГИМ. Уваровское собрание. № 495) среди других статей имеются заметки летописного характера. Летописные записи в Уваровском сборнике в основном касаются современных событий конца XVII в., в них зафиксированы дата смерти царя Алексея Михайловича («**184 1676 февраля 16 прислана на Великий Устюг... грамота... о смерти Алексея Михайловича**»), прибытие в Устюг нового воеводы Андрея Петровича Измайлова в 1691 г., записи об атмосферных и климатических изменениях («**199 1691 году сентябрь в 28 день стал лед на Сухоне реке противу Устюга**»), а так же записи личного характера («**194 1696 году марта в 20 день прнёхал яз, Баска, в Шолскую волость писат икон**»). Подобного рода краткие летописные заметки можно характеризовать как дневниковые записи владельца рукописи, сделанные им на память. Появление таких заметок на листах «личной книги» является знаменательным признаком зарождения нового жанра письменности в среде посадских людей Великого Устюга - дневниковых записей.

Заметки Музейной рукописи представляют собой краткую выборку из других летописных источников (сведения о датах рождения и смерти государей, военных сражений, событиях церковной истории, чудесах святых, природных бедствиях). Особое внимание составителя такого летописца привлекали факты строительства городов и церквей. По мнению исследователя этой рукописи С.О.Шмидта, этот летописчик был составлен в посадской среде, т.к. там содержатся сведения о посаде и о реформах, которые касались непосредственно посадян (20).

2. Сольвычегодский летописец

В системе устюжского летописания оказались совершенно не разработанными проблемы Сольвычегодского городского летописца, хотя связь Устюжской летописи и летописных заметок о Соли Вычегодской нам представляется очевидной. Текст Сольвычегодского летописца XVI-XVII вв. относится к типу поздних городских летописцев. Характерной чертой таких памятников позднего местного летописания является интерес прежде всего к истории и событиям местного значения: пожарам, стихийным бедствиям, внутренним волнениям, строительству новых храмов и т.д. Летописец обращает внимание главным образом на те события, которые отражаются на благосостоянии населения города и затрагивают его непосредственные интересы.

Текст Сольвычегодского летописца сохранился в нескольких поздних списках (РНБ. Q. XVII. № 197, конца XVII-начала XVIII вв. и Q. I. № 835, второй половины XVIII в.). Ранний список содержит неполный текст летописца, второй - является наиболее полным. В нем недостает лишь сведений за 1582 г. (о поставлении за посадом на поскотине города Выбора). Кроме того, ряд записей, в которых содержатся сведения о Сольвычегодском Благовещенском соборе, не включены в основной текст летописца и, вероятно, существовали отдельно до того, как попали в один сборник (21). Историко-агиографический сборник, содержащий летописец, как указывает на то поздняя владельческая запись 1864 г. и последние записи относительно истории Сольвычегодского Благовещенского собора, был составлен в основном из местных произведений (летописца и агиографических сказаний о местных святынях), по-видимому, священником этого собора (22). В летописце содержатся сведения за 1533, 1555, 1557, 1560, 1570, 1571, 1579, 1581 гг., среди которых только одна запись общерусского характера, ошибочно датирующая взятие Казани. Все остальные сведения связаны с историей города. Их можно разбить на две тематические группы: с одной стороны, летописец фиксирует события по истории местных церквей и монастырей, причем более всего сведений сообщается о Борисоглебском монастыре, с другой - фиксируются сообщения о стихийных бедствиях, пожарах, эпидемиях. Такое внимание к Борисоглебскому монастырю

(краткое описание его строений, известие о том, как игумен Дионисий совершил «чудо» во время пожара 1544 г., и то, что устюжский священник Терентий для монастыря написал икону Прокопия и Варлаама Хутынского, предстоящих Спасу; сообщение о «чуде» Прокопия и др.) позволяют сделать предположение, что первоначальные записи Сольвычегодского летописца были составлены именно при этом монастыре, находившемся в Сольвычегодском посаде. Отметим, что текст этого летописца содержит дополнительные сведения, связанные с популяризацией в Сольвычегодске культа Прокопия Устюжского: указывается год (1544) написания иконы и имя живописца, написавшего икону Прокопия. В Сказании о чудесах Прокопия и Житии Иоанна Устюжского, составленных по заказу игумена Дионисия его сыном в 1550-е гг., эти сведения также присутствуют (23). Вполне возможно, что летописные записи в монастыре велись одновременно с работой агиографа, создавшего житийный цикл о Прокопии и Иоанне Устюжских.

Известно, что за этот период, к которому относятся летописные заметки о Соли Вычегодской, в текстах Устюжской летописи нет вообще никаких записей (24). Игумен Дионисий, служивший раньше иереем в Устюжском Успенском соборе, при котором велось местное летописание, был, вероятно, и здесь тем человеком, который вел летописные записи сам или руководил их составлением.

Помимо записей, касающихся жизни в Борисоглебском монастыре, источником летописных статей могли быть выписки из церковного Синодика. Об одном из таких Синодиков упоминается в тексте летописца («*У Соли же на посаде на Никольской стороне церковь Николая Чудотворца, и у той церкви Синодик увогих дому, скудельнича*») (25). В качестве источников для летописца могли быть использованы устные повествования, как, например, статья о городе Чернигове («*В лёта прежния вверху реки Вычегды был город Чернигов...*») (26). Очевидно, поздним редактором Сольвычегодского летописца вносились также активно в текст и надписи, сделанные на церковной утвари и иконах (27).

Таким образом, начальный текст Сольвычегодского летописца сложился в середине XVI в. в Борисоглебском монастыре при игумене Дионисии, ведение же более поздних записей в летописце чрезвычайно трудно идентифицировать

с определенным местом и лицом, т.к. они не имеют признаков «ведения систематических записей».

Позднее сольвычегодский историограф А. Соскин в своем труде по истории города обращается к тексту летописца и почти полностью воспроизводит его «полный» текст, обработав его стилистически (28). Используя разные списки текста летописца, А.Соскин приводит по сути некий «свод» летописных записей по разным источникам, поэтому Сольвычегодский летописец, по Соскину, оказывается значительно шире хронологически тех, с которыми мы знакомы. В этом летописце содержатся сведения о стихийных бедствиях в городе за весь XVII в. и доводят их до 1750 г. Такой полный текст летописца с некоторыми уточнениями и дополнениями содержится в рукописи, принадлежавшей митрополиту Киевскому Евгению (Болховитинову) (29), а также в книге А.Попова «Сольвычегодская старина» (30).

Летописание в Устюге и Сольвычегодске в XVI-XVII вв. было живым жанром литературной традиции, и интерес к нему проявлялся в различных слоях населения края вплоть до нового времени. Обращение местных писцов к жанру летописания указывает на их постоянный интерес к памятникам исторической тематики.

3. Устюжские исторические повести

В традициях жанра исторических повестей в Устюжском крае было создано два оригинальных произведения, повествующих о событиях местной истории: «Повесть о избавлении града Устюга от литвы и черемис», непосредственно связанная с одноименным рассказом из Жития Прокопия Устюжского, и «Повесть о страховании во граде Устюзе Велицем», в которой рассказывается о большом пожаре в 1610 г. Оба памятника были обнаружены М.В.Кукушкой в одном списке в Сборнике середины XVII в. (31). Кроме устюжских повестей, в Сборник входят исторические повести о событиях Смутного времени: «Повесть о видении некоему мужу духовну», «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства», а также «История Иудейской войны» Иосифа Флавия (32). При публикации одного из устюжских памятников М.В.Кукушкина

попутно останавливается на некоторых вопросах его литературной истории. Рассматривая Повесть о избавлении в контексте известных исторических повестей о Смутном времени, исследовательница приходит к следующим выводам и считает, что Повесть представляет собой оригинальное произведение, автор которого, по всей вероятности выходец из духовной среды, был образованным человеком, хорошо знавшим книжную литературу и русскую историю. Первая, вступительная, часть Повести написана в форме историко-нравоучительного введения, по-видимому, на основании поздних летописных текстов (Жития Федора Ивановича, Утвержденной грамоты 1613 г., Хронографа и др.). Вторая и третья части включают правдивый исторический рассказ, составленный по воспоминаниям участника событий или на основании современных этому событию записей не ранее 1616 г., т.к. Нагой был воеводой до 1616 г., предположительно в 20-х гг. XVII в., поскольку наш список относится к 30-40-м гг. Исторический рассказ сочетается с художественным вымыслом (предсказание, видения, беседы святых чудотворцев, чудеса), сближающим нашу Повесть с произведениями житийного типа и отражающим настроения, характерные для возбужденного воображения и религиозной экзальтации русского человека в тяжелые годы Смуты (33).

В общем разделяя взгляд М.В.Кукушкиной относительно истории создания Повести, обратимся все же к некоторым важным деталям содержательного и формального планов этого произведения. Во-первых, отметим, что Повесть сохранилась только в одном списке в качестве самостоятельного памятника. Причем этот список находился в Красногорском монастыре, а следов бытования ее в устюжской литературной традиции в этом качестве нам не удалось обнаружить. Во-вторых, использование автором известного фрагмента о видении Григория из Повести о чудесном видении в Нижнем Новгороде указывает на то, что это историко-агитационное произведение, которое в Смутное время пользовалось широкой популярностью, в нашей Повести несет иную смысловую нагрузку и служит, скорее, своеобразным литературным образцом для автора (34). Обращение автора к нижегородскому сюжету объясняется своего рода традиционным стремлением местных авторов к переработке и отнесению к местным событиям сюжетных

мотивов, распространенных в литературе Ростова, Великого Новгорода и Нижнего Новгорода. В-третьих, следует заметить, что мы не имеем ясных письменных источников, кроме самой Повести, о действительном нападении на Устюг польско-литовских интервентов, хотя о пребывании врагов в Устюжском крае есть достоверные свидетельства: так, сохранились документальные косвенные свидетельства о мерах предосторожения в случае нападения войска самозванца в 1608 г. на Устюг и Сольвычегодск. Во главе устюжан стоял устюжский воевода Стрешнев, а оборону сольвычегодцев возглавляли Строгановы, что, однако, не спасло город Сольвычегодск от литовского разорения (35). Не исключено, что литовцы прошли вблизи Устюга с награбленным в Сольвычегодске богатством в глубь страны по устюжской дороге, не имея намерения брать город приступом. По всей видимости, это событие и явилось толчком для заинтересованных людей придать ему форму литературного произведения и функционально приурочить его в целях популяризации в Устюге новгородского святого Варлаама Хутынского, в честь которого и в память об этом знаменательном событии была построена церковь в городе. Одновременно с возведением храма в свое обещание в среде устюжан распространилась устная легенда, которую записали служители церкви, дополнив ее рассказами о «чудесах» во время освящения храма (36). Это наиболее, на наш взгляд, достоверные обстоятельства возникновения устюжской повести. Таким образом устная легенда стала литературным фактом. Автор, взяв ее за основу, дополнил свое повествование уточняющими деталями, провел разыскание новых материалов из документов и летописей, которые прямо или косвенно имели отношение к сюжетной ситуации легенды. К подобным «свидетельствам» можно отнести известный эпизод Устюжской летописи за 1446 г. В нем летописец повествует, что под городом три дня стояли казанские татары, но взять Устюг так и не смогли. Или что в 1473 г. казанцы не смогли взять Устюг приступом по причине разлива р. Моломы, через которую они не сумели переправиться. Или: за 1486 г. в Устюжской летописи имеется запись о неудачном походе вятчан на Устюг, по каким-то причинам они даже не появились вблизи города (37).

Такая повторяемость сюжетных ситуаций, связанных с

приступом города, явно показывает, что в основе сюжета Повести лежат не реальные события, а воспоминание о якобы имевших место фактах, которые могли бы служить историческим фоном храмовой легенды о поставлении новой церкви в городе. Поэтому Повесть вряд ли могла быть написана раньше 40-х гг. XVII в. очевидцем событий или со слов очевидцев и представляет собой литературное произведение, созданное по образцам жанра исторических повестей. Точная топография и фактография, обнаруживаемая в Повести, при описании наступления литовцев, к сожалению, не может быть проверена по другим источникам и объясняется вообще характерным для данного жанра стремлением к исторической достоверности повествования.

Вторая повесть, написанная, вероятно, тем же автором, рассказывает о пожаре 1610 г. в Устюге (38). Обращение к двум событиям, происходившим почти одновременно в Беликом Устюге, указывает на определенный интерес их создателя именно к эпохе Смутного времени. Как и первая повесть, Повесть о страховании начинается с многословного вступления, занимающего почти треть текстового объема памятника. После вступления приводится описание грозы в городе: «...внезапу взыде з западныя страны туча велия зело, в ней же слышат человеком издалеча громи мнози и буря зелна. Вторая же взыде тон же подобия с полдневныя страны. Третья же от востоку солнца. Человецы же сия видевше, мниша, яко всегда обычны тучи и гром бывает, не ведуще же прещения божия, яже хотяше на град людии быти. И аще же не у время нощной тме дневной свет помрачити. Тогда те прежреченные тучи все снidoшася на град и соединишася, и бысть тма и мрак, и громи силни, и молниям блестания нензреченно, и дождь и град велии зело - сим же тако выдающим (39). Определенное сходство данного описания можно обнаружить в известном чуде из Жития Прокопия Устюжского о нахождении на Устюг каменной тучи: Бысть же во вторую неделю о полудне, найде внезапу на град Устюг облак темен, и бысть яко нощ темная. Людие же града того видевше таковое необычное превеликое необычное чудо, и о сем недоумевахуся, что се бысть. И по сем явишася и восташа со всех четырех страны тучи великия, из них же блестася молнииное блестание беспрестани. И грому убо многу и страшну вывшу зело над градом Устюгом, якоже не слышати, что друг со другом глаголати...» (40). Кроме того, в обоих

текстах приводится параллель с гибелю библейских городов Содома и Гоморры, а также общая молитва горожан к Богородице (правда, текстуально молитвы не совпадают) (41).

В последней части повести рассказывается о погоревшем монастыре Михаила Архистратига и об уроне, который нанес пожар монастырскому имуществу: «...Тон обнітелі во святых єже их церквях пречудных мироточивых Христовых икон, и животворящих древ на нем владыка распят... и прочих святых икон, и божественных книзей, священных служебных сосудов златых и сребряных, и служебных священных одеяний и всего церковного онога благолепия, елика слышаю по достоинству описати гръбъ мой разум недостигнет. Егда же священный тон храм и все храмы и монастырския службы и иноческия кельи вся погореша...» (42).

Создается впечатление, что все это видел своими глазами автор. Возможно, автор действительно знал о последствиях пожара, т.к. по сведениям того же устюжского летописца (2 редакции) под 1653 г. мы находим следующую запись, «...на Устюге Великом в Архангельском монастыре начата церковь каменная вновь строить вместо деревянных погоревших на старом месте во имя собор Архистратига Михаила...» (43). Причем монастырь стоял недостроенным с 1634 г., когда все устюжские летописи и другие источники фиксируют большой пожар в городе, во время которого особенно пострадал Архангельский монастырь (44). Кроме пожара 1634 г., в летописях есть запись о пожаре 1620 г., но сведений о разрушении монастыря там не зафиксировано (45). Таким образом, ни в одном из известных устюжских источников даже косвенным образом не упоминается о пожаре 1610 г. Если даже допустить тот факт, что устюжское летописание на какое-то время (конец XVI - начало XVII вв.) прекратило свое существование и эти трагические события не были зафиксированы летописцем своевременно, все же у нас нет оснований сомневаться в подлинности описываемых событий, сделанных автором с незаурядным художественным мастерством, вероятно, со слов очевидцев.

Таким образом, Повесть о страховании не оставила никаких следов в устюжской рукописной и литературной традициях, поэтому автор ее вряд ли мог быть коренным устюжанином, хотя не исключена возможность того, что он какое-то время жил в Устюге. Встречающиеся в лексическом составе текста слова южнорусского происхождения

(«година», «якова», «зельна», «другий» и др.) указывают на то, что автор был по рождению не устюжанином. Уверения же его типа «...*еже коснътис беседе, еже слышаом, паче же и самовидцы бехом*» могли вполне оказаться «общим местом» в подобного рода повествованиях.

Мы склонны считать, что появление двух исторических повестей об Устюге Великом можно датировать не ранее 40-х гг. XVII в. При этом автором их являлся не коренной устюжанин.

4. "Записи" былинных сюжетов

Наше представление об исторических повестях в устюжской литературной традиции было бы неполным, если исключить бытование в ней, а, возможно, и создание местными авторами, повествований, основанных на переработке былинных сюжетов. Среди известных 45 списков с «записями» былин к местной рукописной традиции можно отнести следующие: Повесть о сильном могучем богатыре о Илье Муромце и о Соловье разбойнике [1], Повесть о Илье Муромце и о Соловье разбойнике [2], возможно, Повесть об Илье Муромце [3 и 5, 6, 12, 13], История о славном и храбром богатыре Илье Муромце и о Соловье разбойнике [21], Сказание о семи русских богатырях [31], Ставер Гаденович [44] (46). Поэтому целесообразно охарактеризовать это явление в целом как отдельный аспект литературного процесса позднего средневековья, в том числе и устюжской региональной традиции. Рассмотрение этого литературного явления важно и показательно в плане взаимодействия устной и письменной культур.

Характер взаимоотношений двух различных поэтических систем - фольклора и древнерусской литературы - во многом проясняется при изучении «записей» русских былин. Проблема письменной фиксации былинных сюжетов еще до сих пор спорна - являются ли эти «записи» фактом литературным или это действительно записи устных источников народного эпического творчества.

Решение этого основного вопроса требует текстологического анализа и изучения особенностей поэтики этих текстов, определения их функциональной нагрузки.

Рукописные тексты записей былин уже давно привлекали внимание исследователей при изучении отдельных былинных сюжетов или при решении вопроса о генезисе русского героического эпоса. Фольклористы рассматривали их как возможную наиболее древнюю фиксацию былинного сюжета (47). О своеобразной идеологической переработкой, отличающейся по идейному содержанию от народных былин, считал эти «записи» В.Я.Пропит (48).

В результате сравнительного анализа рукописных текстов с различными вариантами записей устных источников можно сказать, что наши тексты представляют собой:

- 1) «запись с голоса»(28, 36, 27, 43, 45),
- 2) «тексты, восходящие к устным оригиналам, но со значительным разрушением стиха»,
- 3) «прозаические пересказы»,
- 4) тексты, «сознательно обработанные» (49).

Нам важно выделить только те тексты, появление которых было закономерно в контексте демократической культуры XVII в. Поэтому к этой группе памятников мы относим прежде всего повествования в списках XVII в.: Сказание о киевских богатырях, како ходили во Царьград и како побили царьградских богатырей, учинили себе честь [35], Повесть о князе Владимере киевском и о богатырях киевских, и о Михаиле Потоке Ивановиче, и о царе Залатой Арды [32], Повесть о Сухане (29), а также некоторые тексты в списках XVIII в. Сказание о семи руских богатырях [31], Сказание о трех богатырях - Илье Муромце, Алеше Поповиче и Михаиле Потоке Ивановиче [37, 38, 39, 42, 41], Ставер Гаденович [44], т.н. «себежская версия» сюжета об Илье Муромце [1-12] (50).

Основной отличительной чертой этих памятников является то, что они имеют явную историческую направленность повествования. Создатели этих повествований воспринимали сюжет былины как безусловное реальное отражение событий Киевской Руси. Причем эту историческую направленность следует понимать не как стремление книжника переработать известный былинный сюжет с помощью привнесения тех или иных исторических реалий, а, скорее, как стремление показать «реальное» событие, положенное в основу сюжета былины, с определенной исторической дистанции и подчинить повествование интересам и запросам социальной прослойки

городских и «служилых» людей (51). Историческая дистанция для былинного певца не существенна, ее в былине как бы и нет. Однако в повестях она становится едва ли не главной отличительной чертой отношения создателя к тексту. Именно это отличие наиболее ярко характеризует сам способ смены двух типов мировоззрений (фольклорного и литературного) (52).

В этих повестях и сказаниях раскрываются две основные темы: воинская и тема злых жен. Тематическая заданность определяет жанровую специфику этих произведений - повесть или сказание. В этом проявляется их ориентация в традиционной жанровой системе литературы. Освоив только внешнюю фабульную сторону древнерусских воинских повестей, таких, как Сказание о Мамаевом побоище, Повесть о разорении Рязани Батыем, переводных Повести о взятии Царьграда турками, Александрии, авторы Повести о Сухане, Сказания о семи русских богатырях пытаются переработать и в известном смысле написать «новое» произведение на воинскую тематику, используя богатый арсенал мотивов и образов, характерных для устного народного творчества (53). Возможность такого «творческого» подхода к быльному эпосу обусловлена различными факторами: начавшимся процессом разложения в центральных районах устной былинной традиции и образованием новой социальной прослойки «служилых», посадских людей. В результате действия первого фактора расщатывается и разрушается традиционная художественная структура былин, она становится открытой для привнесения чужеродных элементов из других жанров русского фольклора (пример тому: полуисторическая песня-полубылина «Гришка Растряга», «Скопин-Шуйский» и др.), и, наоборот, проникновение былины в другие жанры (например, в сказку). В результате действия второго фактора образуется «демократический» лагерь писателей, отличающихся от писателей официального круга, таких, как Сильвестр Медведев, Симеон Полоцкий и др.), вместе с тем и от народных исполнителей.

В поле зрения авторов повестей и сказаний на былинные сюжеты главным образом попадают система персонажей и непосредственно сюжет. Повесть о Сухане, Сказание о семи киевских богатырях являются, с нашей точки зрения, для самых создателей именно «историческими» повестями. Поэтому они сохраняют канон древнерусских повестей в плане

сюжетосложения с тем лишь отличием от последних, что их задача воздать хвалу не князю, а служилому человеку, представителями которых являются Сухан, Илья Муромец, Алеша Попович и др.

Изображение персонажей в этих повествованиях подается в стиле былинной традиции: «**Во граде Києве бысть при старосте, при великом князе Манама же Владимировиче, был богатырь стар добре, больши ему девяноста лет. Да охочь был до потехи кречатные, не покинул он потехи и до старости**» (с. 145).

Большое внимание при описании образа богатыря уделяется внешнему виду, одежде и вооружению. Так, например, в Сказании о киевских богатырях мы видим: «**Имена богатырем: 1 - богатырь Илья Муромец, сын Иванович,... 7 - богатырь Белая Палица, красным золотом украшена, чечым жемчугом унизана, посреди твоей Палицы камень - самоцветной пламень**» (с. 161), или другой пример описания вооружения богатырей: «**Идуть к своим добрым коням, ударя челом великому князю Владимиру Всеволодичу учали на них класти седла черкасские, подтягивают подпруги шелку белово, у всех кряжи булатные, красного булату перепускного. Да кладут на себя доспехи крепкия, ємлют с собою палицы булатныя, того булату перепускного, и всю свою зерюю богатырскую. И, всяд на кони, прочь поехали из Києва, заложили копья булатные острые, поехали в чистое поле**» (с. 161).

Большое внимание на сюжетном уровне уделено в этих повестях батальным сценам. При этом, как правило, бой заканчивается рукопашной схваткой, т.е. вполне в духе народной былины. Здесь же описывается страх врагов перед схваткой и другие детали. Приведем одно из таких описаний: «**И как съезжаются с злыми полки татарами, и с сороки дву богатырь царьградскими, свинцами, кринками богатырь богатырским голосом, от свисту и от крику лес роскошнастца, трава постиластца, добрыя кони на скакушки падают, худые кони и живы не бывали. Не птички соловьи в дуброве просвистали, свинцами, гаркнуками руские богатыри, Илья Муромец с товарищи. Говорят царьградской богатырь Идол Скопевич: Государин мои, товарищи! Сердце ся у меня ужаснуло, трепещется, и голова вокруг обходит, и очища не мощно на свет глядеть: большон нам бытн побитым всем. Взговорит Змневич: Большое нам, товарищи, коли в смерти минутись, ли ся храбрость наша преложися на тиходь: не мощно руки поднять, скоро**

нас страсть взяла: большой Илья Муромец сам пришел! Напустил Илья Муромец встречю царьградским богатырем от своих товарищев в полуверсте, и все товарищи скоро поехали за ним. И ударнился крепко на копья булатныя, и училися твердо быть и неподвижно, колды копья у них булатные приломалися и доспехи крепкне...» и т.д. (с. 161-162).

Сюжет повестей и сказаний на воинскую тему развиваются обычно к этой кульминационной сцене-баталии и отвечает вполне общей схеме воинских повестей. Он и является в структуре памятника основной целью, а общие эпические формулы не затемняют его действие, напротив, помогают сосредоточиться на действии сюжета. Повесть о Сухане, по мнению В.И. Малышева, является оригинальным произведением литературы XVII в., в котором в одинаковой мере можно встретить черты устного эпоса и черты книжной традиции, воинских повестей (54). В той же степени Сказание о семи русских богатырях (в списке XVII в.) В.В. Митрофанова и А.М. Астахова определяют как литературную композицию (55). Фабула этого повествования является типичной для древнерусских воинских повестей и состоит из следующих элементов, которые имеют способность к варьированию в сюжете произведения: 1) Нападение (или угроза) врага. 2) Поиск (или явление) защитника. 3) Воинская хитрость героя. 4) Знамение. 5) Бой с врагом (кульминация). 6) Победа (или поражение). 7) Победа, торжество (или смерть) героя.

Сказание о семи киевских богатырях является классическим образцом этой схемы, исключен лишь элемент «знамения». Непосредственно живая ткань сюжета складывается в основном из «общих мест» устного эпоса. Былинная фразеология и былинный ритм в них заменяют книжную риторическую стихию воинских повестей. Чаще всего это проявляется в прямой речи персонажей, в описании героев и батальных сцен. Отличительной чертой поэтики данных повестей является воспроизведение диалога персонажей. Речь персонажа как чужая речь по отношению к авторскому повествованию используется в качестве средства при развитии сюжета произведения. Герои реагируют на те или иные сюжетные ситуации прямой речью как действием. Таким образом, все до мельчайших подробностей и деталей подчинено одной цели - логике развития сюжета: любой поступок героя, жест, фраза,

деталь мотивированы этой логикой. Повествование предельно рационализировано, разве что образы самих богатырей являются прозрачной аллегорией на русское воинство. Все, что изображено в произведении на былинный сюжет - правда, но правда далеких времен киевских князей.

Времена князя Владимира воспринимались писателями демократического круга конкретно: их задачей было передать сам факт события, «обнажив» сюжет, убрав все ненужное, мешающее прямому восприятию действия.

В Повести о Михаиле Потоке (37) мы обнаруживаем все те принципиальные отличительные черты поэтики, которые были отмечены в Сказании о семи богатырях. Однако здесь они проявляются на иной почве. Сюжет былины о Михаиле Потоке передан в Повести почти без изменений, и в нем развивается популярная тема злых жен. Поэтому собственно исторической проблематики в этом сюжете нет. Данный памятник может рассматриваться в ряду литературных произведений на эту тему (Беседы отца к сыну и др.) (56). В Повести автор пытается донести до читателя те интересные перипетии известного сюжета, внушить идею коварности женской природы. Здесь вновь возникает та же проблема «правды-вымысла». Обусловленность, в определенной степени даже устойчивость, такой явной оппозиции «правды/вымысла» связана с переходом от народно-мифологического сознания к историческому, когда еще исторический факт не осознается как таковой, а служит иллюстрацией, примером, образцом для подражания в учебном смысле.

Сюжет развивается без нарушения временной последовательности событий, следуя фабульной логике событий. Все узловые моменты сюжета заключены в прямой речи персонажа и передаются в стиле былинной фразеологии и ритма или высоким книжным стилем. Приведем пример описания ситуации из Повести, когда князь Владимир задает задачу богатырям: «Что зговорит великий князь Владимир киевский: Ой еси, князъ и бояры и сильныя и могучия богатыри! Есть ли кто у меня служить трун службы великия, хто бы ехал в землю Түркскую, взял бы дани и выходы, кто бы ехал в землю Алевицкую, взял бы дани и выходы за тридцат лет и за три годы?» (с. 170-171).

Кроме того, следует отметить в качестве отличительной черты оригинальной повести то, что любой элемент сюжета

(поступок героя и т.д.) мотивирован дальнейшим ходом событий. Если сравнить литературный сюжет с сюжетом устной записи былины, то в записи остаются иногда немотивированные логикой развития сюжета элементы, связанные с образно-мифологическим типом сознания. Повесть XVII в. уже почти не дает возможности такого осмысления текста, т.к. она исторически конкретна. Приведем пример фольклорной записи былины Михайло Потык, укажем на известную «зыбкость» сюжета и особое внимание певца к отдельным эпизодам и мотивам. Так, характерным является мотив игры в «доски-шахматы», мотив хвастовства на пиру, мотив боя со змеей, погони за Марьей, обмана и превращения героя. Очевидно, что сохранение этих мотивов даже в ущерб основному ходу сюжетного повествования было принципиально важно для исполнителя былин по законам эпической памяти (57). Известная самостоятельность всех этих мотивов дает возможность вариации повествовательного нарратива (58).

Вопрос же вариативности текстов повестей на былинный сюжет просто исключается и заменяется проблемой авторства, редакции текста. Авторское начало можно обнаружить на уровне идеино-тематического содержания, сюжетного повествования и художественного стиля. Ярким примером того является отношение автора повести к речи персонажей, как к чужой речи. В устной записи подобное явление практически не возможно. Приведем отрывок фольклорной записи, иллюстрирующий это положение:

«Спустили их во матушку во сырь землю, Зарыли-то их в желты пески, Как там было змея подземельная, Ходила там змея по подземелью, Приходит к той колоде белодубовой, Как раз она змея тут да дернула, Оврчн на колоде тут лопнули. Другой-от раз еще она и дернула, А ряд-то она тесу тут сдернула А со тын колоды белодубовой. Как тут-то ведь Михайлे не дойдет сидет, А скоро как он тут скочил он на ноги, Хватил-то он тут клещи железные. Как эта змея тут подземельная, Третий еще раз она сдернула. Как остатный-то ряд она сдернула. Как тут тая змея зрадовалася: - А буду-то я нуньчу сытая. - Сытая змея не голодная. - Одно есть тело да мертвое, - Друга жива головка человеческа. Как скоро тут Михайло сын Иванович...» (59).

В данном отрывке, типичном для повествования былины, чрезвычайно трудно уловить колебания в речевом потоке:

речь певца-сказителя ничем не отличается стилистически от речи змеи (единственный момент - введение в речь змеи местоимения «я»). Троекратность действия во всем эпизоде со змеей представляет собой ретардацию действия и подразумевает непосредственный процесс вживания в ситуацию как слушателя, так и самого певца. Подобный процесс «вчувствования» в текст, а не просто пересказ события, предполагает и определенный эстетический эффект. Совсем другое мы наблюдаем в повести. Сравним: *И Михайла Поток Иванович сидит в могиле з женою мертвою день до вечера. И как будет о полуночи, яжно пришла ко гробнице змея лютая, и гробницу каменнюю проела, и пустила во гробницу двух змейенков лутых и змеята учали Левяд Белую ссать за груди. И Михайла ұхватил змейенков, и почал рвать на двое. И провещитца ему змея лютая: Поди свет государь, Михайла Поток Иванович! Не рви моих змейенков маленьких, я принесу тебе мертвой и живой воды. И пошла змея лютая, принесла ему живой воды. И Михайла почал рвать змейенков на крохи, и покрапляет их живою водою, - и змеята ожили. И Михайла покрапляет мертвую жену свою, и жена его будто от сна провидчалася. И Михайла засвистал громко голосом, и караульщики попадали и тут послышали соседи ближния, и почали могилу разкапывать. Яжно идет из могилы Михайло и ведет за руку из могилы жену свою. И тут сошлися к могиле люди многия, и все они дивуютца, что была мертва жена Михайлова, а Михайла оживил ея. И почал с нею любезно жить, лутче старова. И живет з женою без съезду ровна три годы. А товарищи его еще до Києва не приехали* (с. 174). В данной сюжетной ситуации повествователь отдален во времени от событий в повести на определенный эпический отрезок времени. Поэтому все персонажи для него лишь действующие лица Повести, заключенные в сюжетном времени, и выполняют лишь чисто информационную функцию в нем. Как и герои бытовых повестей устюжской литературной традиции образы богатырей воспринимаются только в учительном плане всего повествования. Их в этом случае можно сравнивать с такими персонажами, как Савва Грудцын и бесноватая Соломония, т.к. в их обрисовке применяется один и тот же принцип художественной типизации. Здесь мы не встретим характерных эпических приемов, весь эпизод занимает небольшой отрывок текста, в котором действие еще не закончено. Что значит в нем одна только фраза: *А товарищи его еще до Киева*

не приехали. В былине же, напротив, каждый мотив сюжета стремится к "завершенности", к определенной замкнутости. Так, что почти каждым из них можно завершить былину. Например, выбранную нами произвольно сцену боя со змеей можно представить как заключительный эпизод былинного текста. В ней богатыри провожают Потыка в могилу и встречают его как избавителя своей жены:

«Закричал Михайло во всю голову:

- Да ой же, мои братьица крестовые,
- Крестовые вы братьица названные,
- Ай старый казак, ты Илья Муромец,
- А молоды Добрынишка Микитинич!
- А подъете-тко вы к брату крестовому,
- А на тулю на думушку великанью.

Как тут-то ведь уж братьица спрашиваются.

Тут-то они удали снаряжались,

Приходяят они к брату крестовому,

К молодцу Миханле да к Потыку... и т.д.

И далее: Бежали тут они да на яму-ту,

Разрывали как они тут желты пески,

Лжно там они да оба живы.

Как тут выходил Михайло из матушки сырой земли.

Скоро он тут с братцами хрестоскался.

Как начал тут Михайлушка жить да быть,

Тут пошла ведь славушка великая

По всей орды, по всей земли, по всей да селенныя.

Как есть-то есте Марья Лебедь Белая,

Лебедушка там белая, дочь царская,

А царская там дочка мудреная,

Мудреная она дочка безсмертная...» (60).

Только повтор слова «мудреная» дает возможность певцу перейти от одного эпизода повествования к другому - побегу Марии с царем Иваном Окульевичем.

В тексте Повести мы не находим прямых указаний на речь автора, однако заметна удаленность его от самого хода действия, своеобразная объективированность, в результате явно сохранена и ощущима эпическая дистанция автора по отношению к действию сюжета, сокращение, переработка былинного сюжета и оценочность в описании образов. Почти ничего не говорит он о красоте противника Михаила Потока

царе Кащеем, Марье также уделено значительно мало внимания: в былине - похвала, в Повести - лишь отдельные общие эпитеты. Как уже было указано, все элементы поэтики работают на точное воспроизведение сюжетных коллизий, которые воспринимаются как иллюстративный материал к подобной же житейской ситуации, как информация к размышлению. Очевидно, в этом предназначении и состоит основная смысловая функция данных художественных структур.

Эту информационную роль, которую играли былинные сюжеты при построении сюжета повестей, подтверждает находка Б.М. Клоссом «эпического сказания» об Александре Поповиче: «Перед нами, очевидно, литературная композиция, в значительной мере основанная на мотивах устного народного творчества. Действительно, в сюжетном отношении ясно проявляется связь сказания с былинами, в которых богатырь - спаситель появляется в самый критический момент борьбы и разбивает бесчисленные полки врагов. Эта зависимость от эпоса подчеркивается еще тем, что главным действующим лицом произведения является Александр Попович - один из популярных героев русских былин. Имя его слуги - Торопец - является производным от имени былинного слуги Алеши Поповича Торопа.... Сопоставление сказания об Александре Поповиче по Троицкому списку с указанными летописцами позволяет вскрыть пласт эпических сказаний, бытовавших в XV-XVI вв. и отразивших события первой четверти XIII в. В таком случае заключительная фраза сказания: «Се бысть первая воина Александра Поповича» - может свидетельствовать о существовании цикла сказаний о событиях того времени, связанных с именем Александра Поповича» (61).

Можно сказать, что появление сказаний и повестей о русских богатырях было подготовлено традицией древнерусской литературы еще на более раннем этапе ее существования и разных жанровых системах, особенно летописании. Поэтому вполне справедливым является замечание В.Я.Проппа, что с конца XVII в. былинные сюжеты («Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Михайло Потык» и др.) проникают в рукописную повесть и под названием «Гистория», «Слово» или «Повесть», излагаются как занимательный материал для чтения. Эти литературные повести являются важным косвенным источником для изучения устных памятников. Некоторые из них

блиэки к былине и разделяются на отдельные строки стихов, другие же представляют собой результат сложной литературной обработки под влиянием житийного канона, сказки, авантюрного романа (62).

Подобные повествования входят в разряд произведений письменной культуры, созданных на основе устных памятников и получивших специальное обозначение - парафольклор. Это явление характерно и для всей православно - византийской культуры в целом и представляет собой стадиально новый этап в развитии художественного сознания (63). Создавители этих письменных сюжетов, используя устную эпическую традицию (отдельные сюжетные мотивы, образы) «создают» на их основе новые художественные тексты, подчиненные законам письменных жанров, главным образом, воинской и бытовой повестям.

Следует ли появление этих произведений прямо связывать с особенностями литературного сознания устюжских авторов, вопрос достаточно спорный. Однако несомненно одно, что данное литературное явление могло возникнуть не только в среде демократических писателей, но и на периферии литературной жизни столичных центров. В совокупности обе эти тенденции способствовали дифференцированию русской культуры накануне нового времени и появлению так называемой «народной литературы» (64).

Характеризуя это явление как новое в литературной практике позднего средневековья, отметим, что оно было связано прежде всего с процессами становления местного регионального самосознания. Осмысление исторических событий, которые находятся в центре сюжетного повествования предания, как своеобразной памяти о былом края является характерной и отличительной чертой нового времени. Прежде всего, это было связано с особенностями народного мироизображения - прозрачностью границ между условно историческим и конкретно бытовым. Так происходило формирование новых тем, новых идеалов в литературе переходного периода.

5. Сказание о Мамаевом воинстве

Закономерно на фоне повестей на былинные сюжеты появление в северном регионе такого оригинального памятника, как *Сказание о Мамаевом воинстве* (65). Это произведение представляет собой позднюю интерпретацию (XVIII в.) традиционного древнерусского сюжета о событиях 1380 г. Отметим, что для северорусских книжников, в частности устюжских и сольвычегодских, память об этом событии, очевидно, носила особый мифологический смысл и занимало центральное место в их «исторической» концепции. Этот памятник возникает на «пересечении» устной и письменной повествовательных форм.

Отличительной особенностью этого Сказания, по мнению исследователя М.В. Мелихова, является «множественность его источников и соединение отдельных книжных мотивов, встречающихся в памятниках Куликовского цикла, с фольклорными - песенными и былинными, восходящими, по-видимому, к устным преданиям о событиях конца XV-XVIII вв., с переосмысленными элементами обрядовой народной магии» (66).

Сближает Сказание с повествованиями на былинные сюжеты не только общность тематики и образной системы, но и само авторское отношение к материалу. Являясь произведением, тема которого связана с реальным историческим фактом, автор все же видит своей главной целью не само описание происходившего события, а оценку его через призму отношений к нему и друг к другу персонажей этого сюжета. Встреча Мамая с послом Захарием Тютневым, по сути сцена испытания русского посла на верность земле Святорусской. Безбожный царь делает попытку уронить достоинство представителя Русского государства («*Ой еси ты Руские земли посол князь Захарей Тютнєв! Облизүй ты ү меня ногу, и ү меня тебе такова честь будет царская!*») (67). Тем самым со стороны врага нарушаются известный «богатырский» кодекс чести (68). Налицо авторская расстановка персонажей в сюжете Сказания на отрицательных и положительных - прием, в общем-то характерный для былинной поэтики.

Весь эпизод в сюжете Сказания, где главным лицом является Захарий Тютnev, занимает значительный объем и служит своеобразной экспозицией относительно основного хода повествования. Есть в этом эпизоде и богатырская схватка

посла на поле Куликовом с татарами, которых послал Мамай на Русь вместе с возвращающимся Захарием. Но главным продуцирующим дальнейшие события мотивом в нем является предупреждение великого князя о предстоящем нападении Мамая на Русь и начало приготовления к решающему бою (*И он тогда Руския земли посол князь Захарей Тютнев, к великому Московскому государству и он отписал грамоты и ерлыки на великое Московское государство и великому московскому князю Дмитрию Ивановичу. И сам он, князь Захарей Тютнев, почал себе звать и сбирать волных казаков* (69)).

Заключительным элементом этого эпизода является текст грамоты русского посла к великому московскому князю. В грамоте содержится предупреждение московского князя о нападении татар на Русь. Грамота служит своеобразным переходом в сюжетном повествовании Сказания от характеристики одного главного действующего лица к характеристике другого.

Отношение к великому князю автор выражает в краткой формульной характеристике в былинном стиле, как бы упреждая дальнейшую нерешительность действий Дмитрия Ивановича (*Свою силою богатырь, а сердцем дроблив* (70)). В этой характеристике заключено народное представление вообще о свойствах человеческого характера. Это уже не известная эпическая контрастность характеров, столкновение которых организует конфликт эпического сюжета. А наоборот, второстепенный герой с точки зрения былинной поэтики становится движущей силой сюжетного повествования. Сюжетная линия, связанная с образом Дмитрия Ивановича, имеет особую функциональную нагрузку в повествовательной структуре Сказания.

На особенность в трактовке образа Дмитрия Ивановича в Сказании обратил внимание М.В.Мелихов: «Оригинальность СМВ (Сказание о Мамаевом воинстве) проявилась, во-первых, в коренном переосмыслении образа главного героя всех памятников Куликовского цикла - великого князя Дмитрия Ивановича, получившего от современников за одержанную им победу над войском Мамая почетное прозвище Донского. Главным принципом создания образа Дмитрия Ивановича и в памятниках Куликовского цикла, и МБ (Сказка о Мамае Безбожном) был принцип идеализации. В отличие от этого в

СМВ князь лишен какой бы то ни было идеализации (...); во-вторых, - во введении в текст эпизодов, рассказывающих о великом князе о своеобразном предвестнике победы или поражения на каждом из этапов сражения...» (71).

Действительно, такое нетипичное отношение автора к главному герою древнерусских повестей Куликовского цикла может показаться нетрадиционным. М.В.Мелихов объясняет это «попыткой создания психологического героя» (72).

Несмотря на такую трактовку образа великого князя, он все же остается в центре повествования. Идеологически «сниженный» герой выполняет важнейшую функцию в сюжете. После экспозиционной части знакомство с другими героями Куликовской битвы происходит благодаря посреднической функции образа князя. Нерешительность его поведения оттеняет решительность других героев, готовых к схватке с безбожным царем за Святорусскую землю. В Сказании показана целая галерея героев, где каждый играет основную и решительную роль в том или ином эпизоде. Путем «нанизывания» таких эпизодов происходит развитие сюжетного действия к основному событию Сказания - батальной сцене. В каждом таком эпизоде дается и исчерпывающая характеристика новому герою Сказания. Оценка их складывается в результате сравнения их действий с действиями князя и врагов.

Таким образом, Сказание о Мамаевом воинстве в контексте средневековых устюжских произведений является и наиболее показательным примером развития исторического повествования. Сказание можно считать предтечей жанра исторической повести и романа на столько, на сколько допустимо сравнение Повести о Савве Грудцыне с романной формой (73).

6. Некоторые выводы

Общие тенденции в эволюции исторического повествования устюжских памятников показывают, что вектор их движения был направлен от традиционных жанровых форм в сторону таких жанровых образований, как повесть и сказание. С одной стороны, некоторые из таких исторических

повестей и сказаний сложились под сильным влиянием агиографических жанров (сказания о чудесах). С другой стороны, они испытали влияние фольклорных произведений (топонимических и исторических легенд и преданий, сказок и былин). Развитие исторического повествования по этому руслу следует объяснять тем, что все письменные памятники создавались демократическими писателями и были рассчитаны на читателя своего же круга. Отношение к событиям, которые нашли отражение в этих повестях, близко к народному видению и пониманию закономерностей исторического процесса. Поэтому тематически они образуют две разные группы. К одной, назовем ее условно эпической, относятся произведения, в которых показаны события и герои общерусской значимости. Они дистанцированы в прошлое в глубину веков и лишены исторической конкретности и достоверности – времена Киевской Руси, или периода борьбы с татарами. Участники этих событий напоминают скорее аллегорических героев, чем живых лиц (74).

В основу сюжетов произведений второй группы положены местные устюжские события. Повествование в них предельно конкретизировано, и автор, как правило, является современником происходившего, едва ли не самим участником. Основной целевой установкой такого типа повествований является установка на достоверность. Здесь и повествователь, и читатель, и герои – люди, живущие в одно время и в одном городе и имеющие свое личное отношение к происходящему. Поэтому само произведение пишется как бы не для них, а для тех, кто об этом еще не знает: церковные власти, находящиеся где-то за пределами Устюга, или потомки.

Характеризуя «историческую концепцию» устюжских авторов, отметим два ее отличительных признака. Устюжане были живыми носителями эпической памяти и одновременно свидетелями и «творцами» событий, которые должны остаться в памяти потомков. Таким образом, традиционный образ летописца претерпел существенную трансформацию под влиянием писателя-агиографа, который в XVII в. стал более индивидуален благодаря тому, что при описании местночтимых святых и в рассказы о «чудесах» он вкладывал, чтобы убедить читателя, и свое личное отношение к происходящему.

* * *

1. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков. Л., 1973.
2. Власов А.Н. Книжная культура Устюга Великого и Сольвычегодска в XVI-XVII вв.: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1991. С. 41-49.
3. Сербина К.Н. Устюжское летописание XVI-XVIII вв. Л., 1985. С. 3-8.
4. Сербина К.Н. Устюжский летописный свод //Исторические записки. N 20. М., 1946. С. 232-270; Сербина К.Н. Устюжское летописание XVI-XIX вв. (краткий обзор списков) //ВИД. Т. 11. Л., 1979. С. 42-48; Сербина К.Н. Устюжское летописание XVI-XVIII вв.
5. Сербина К.Н. Устюжский летописный свод //Исторические записки. N 20. С. 239.
6. Там же. С. 262-265.
7. Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV-XV вв. Л., 1976: С. 177-196.
8. См. археографический разбор списков: ПСРЛ. Т. 37. С. 3-14.; Акты Устюжской епархии (РИБ. Т. 14). СПб., 1892. Стлб. 860-863.; Салмина М.А. Вновь обнаруженный список Устюжской летописи //Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского дома). Л., 1972. С. 267-271.
9. Акты Устюжской епархии (РИБ. Т. 14). Стлб. 860-863.
10. Там же.
11. Сербина К.Н. Устюжское летописание XVI-XVIII вв. С. 121.
12. ПСРЛ. Т. 37. С. 6-9.
13. Сербина К.Н. Устюжское летописание XVI-XVIII вв. С. 87-96.
14. Там же.
15. Там же.
16. ПСРЛ. Т. 37. С. 111.
17. Там же. С. 6-7, 206.
18. Там же. С. 206; Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1994. С. 435.
19. Примером может служить Сказание о Красной горе. См.: Глава вторая.
20. Шмидт С.О. Заметки о рукописи N 1836 Музейного собрания //Записки Отдела рукописей. М., 1977. Вып. 38. С. 150-157.
21. РНБ. Q. XVII. N 197. Л. 2-3 об.
22. РНБ. Q. I. N 835. («Сей летописец читал Сольвычегодской Благовещенского собора иерей... Жаворонков 1866 года, а крепится (?) сия книга однами города Сольвычегодска Афанасия Федорова Попова подписал 19-е...»).
23. Там же. Л. 4 об.
24. ПСРЛ. Т. 37. С. 124.
25. Сольвычегодский летописец. Л. 3.
26. Там же.
27. См. тексты летописцев: Попов В. Сольвычегодская старина // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования. Сыктывкар, 1994. С. 59-199; Соскин А. История города Соливычегодской (в печати); ГПБ г.Киева. Собрание Киево-Софийского собора. N 362.

28. **Соскин А.** История города Соливычегодской.
29. ГПБ г.Киева. Собрание Киево-Софийского собора. N 362.
30. **Попов В.** Сольвычегодская старина //Сольвычегодская старина: Материалы и исследования. С. 59-199.
31. **Кукушкина М.В.** Новая повесть о событиях начала XVII в. // ТОДРЛ. Т. 17. М.: Л., 1968. С. 374-380.
32. Там же. С. 380.
33. Там же. С. 375.
34. Там же. С. 379-380.
35. **Ардашев В.** Летопись семисотлетнего существования г. Великого Устюга //Вологодские губернские ведомости. N 38-48. Вологда, 1857; **Соскин А.** История города Соливычегодской.
36. ПСРЛ. Т. 37. С. 120.
37. Там же. С. 48.
38. В Сборнике эта повесть следует за Повестью о страховании. См.: БАН. Архангельская коллекция. N 51. Л. 94-94 об.
39. Там же. Л. 94.
40. Там же.
41. Там же.
42. Там же. Л. 41 об.
43. ПСРЛ. Т. 37. С. 123.
44. **Ардашев В.** Летопись семисотлетнего существования г. Великого Устюга. N 43-45.
45. ПСРЛ. Т. 37. С. 55.
46. Тексты памятников см.: Былины в записях и пересказах XVII-XVIII веков / Изд. подг. А.М.Астахова, В.В. Митрофанова, М.О.Скрипиль. М.; Л., 1960 (далее номер текста по этому изданию). К устюжским по бытованию рукописям с текстами былинных сюжетов относится: РНБ. Q. XVII, N 194 См.: (Комментарии к текстам).
47. См.: **Майков Л.М.** Материалы и исследования по старинной русской литературе. СПб., 1891. С. 5; **Веселовский А.Н.** Южно-русские былины. (1-2). Сборник ОРЯС. Т. 22. СПб., 1881. С. 28; **Станкевич А.И.** Отрывок былины... //Труды Московского археологического общества. Т.15. Вып. 11. М., 1894; **Ширяева П.Г.** Две былины в записях конца XVII-XVIII вв. //ТОДРЛ. Т. 6. М.; Л., 1948. С. 35; **Лобода А.М.** Богатырский эпос. Киев, 1891.С. 41; **Тихонравов Н.С.** Пять былин по рукописям XVIII в. М., 1891; **Миллер В.** Очерки русской народной словесности. Т.1. М., 1897 ;Т. 3. 1927. С. 247; **Сперанский М.Н.** Русская устная словесность. Т. 2. (Былины. Исторические песни). М., 1919. С. 502; **Соколов Б.М.** Былины старинной записи (семь неизданных текстов) //Этнография. 1926. N 1-2. С. 107-114; **Евгеньева А.П.** Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII-XX вв. М.; Л., 1963 и др.
48. **Пропп В.Я.** Былины. Т. 1. М., 1958.С. 4-5.
49. **Митрофанова В.В.** Послесловие //Былины в записях и ... С. 14.
50. **Митрофанова В.В.** //Там же. С. 25-47; Она же. «Повести», «сказания» и «истории» об Илье Муромце «себежской» группы (К истории развития богатырских повестей) //Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 87-100.
51. Описание Сборников, в состав которых входили эти тексты, позволяет утверждать, что составителями и владельцами их были

представители городского, «служилого» населения. См.: Комментарии // Былины в записях... С. 255-304.

52. В.П.Адрианова-Перетц писала: «Проблема взаимоотношения в Древней Руси литературы и фольклора - это проблема соотношения двух мировоззрений и двух художественных методов, то сближавшихся до полного совпадения, то расходившихся по своей принципиальной неприменимости. Свойственное поэту отношение к исторической действительности, оценка ими событий и лиц, задачи художественного отражения жизни в слове и методы, которыми эти задачи осуществляются, - вот что составляет предмет сравнительного изучения исследователя». См: Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 8.

53. Перед нами, по сути, встает вопрос изучения этого явления как целостной системы внутри жанровых образований древнерусской литературы, т.к. «Традиционный путь сравнительного изучения литературы письменной и устной - сопоставление сюжетов, мотивов, художественных приемов, фразеологических сочетаний и даже отдельных слов. Это сопоставление часто приводится механистически, в отрыве от исторической действительности, создавшей памятник, вне связи с общим замыслом, композицией, вне исследования функций каждого из сравниваемых элементов, и вопрос о сущности родства литературы и устной поэзии даже не ставится». (Адрианова-Перетц В.П. Там же. С. 13).

54. Малышев В.И. Повесть о Сухане Из истории русской повести XVII в. М.; Л., 1956. С. 83

55. Митрофанова В.В. //Былины в записях... С. 64.

56. Среди многочисленных списков популярного в Древней Руси памятника «Беседа отца с сыном о женской злобе» существовали и списки устюжского бытования (например: БАН. Устюжское собрание. N 98). Исследовательница этого произведения выделяет в нем в качестве основных морализаторские тенденции и при этом замечает, «что при создании новых редакций памятника наблюдается тенденция к укрупнению вводимых в поучение повествовательных фрагментов. Образуются своеобразные тематические своды, что также характерно для литературы XVII в. "отеческое" предание - это обычно свод правил поведения в обществе и быту. Беседа же посвящена одной теме - теме «злых жен», котораяочно утверждается в литературе XVII в.» (Титова Л.Б. Беседа Отца с сыном о женской злобе. Новосибирск, 1987. С. 153-154). Как мы видим, эта тема была актуальна и для устюжских авторов, если учесть к тому же и известную Повесть о Савве Грудыне.

57. Проблемам сохраняемости эпических текстов и передаваемости их из поколения в поколение исполнителями посвящено немало специальных исследований, основополагающими среди них следует считать работы А.Лорда и М.Пэрри.

58. Проблема вариативности устного текста сама по себе снимает постановку проблемы авторства. более того, «... наследуемое певцом знание эпического произведения несомненно захватывает и часть парадигмы различий. Актуальной задачей представляется изучение вариантов как явлений, которые в основе своей намного старше, нежели сами певцы, передающие нам эти варианты» (Гацак В.М. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989. С. 236-237).

59. Соколов Б.М. Былины. Исторический очерк, тексты и комментарии. М., 1918. С. 129-130.
60. Там же. С. 128-133.
61. Клосс Б.М. Новый памятник русского эпоса в записи XVI века //История СССР, 1968. N 3. С. 152-156.
62. Пропи В.Я. Былины. Т.1. С. 4-5.
63. На наш взгляд, типологически точно такую же ситуацию описала Т.В.Попова на материале византийской народной литературы: «Группу памятников, возникших на второй стадии генезиса византийского эпоса, составляют, помимо упомянутых военно-герических, другие произведения, тоже воинской тематики, но с элементами лирики: плачи, а также песни, содержащие любовные мотивы. Сюжетом их послужили события времени латинского, монголо-татарского и турецкого завоеваний.. Эта группа памятников по характеру текстов, получивших письменную фиксацию, - не суగубо фольклорная. От фольклора в них - основа сюжета; в способах же его разработки заметны признаки как фольклора, так и письменных текстов, доставшихся византийцам в наследие от античной поры их истории; кроме того, в них сказалось влияние ветхозаветной и новозаветной традиции. Учитывая такую сюжетно-поэтическую специфику этих памятников, их точнее определить как памятники «околофольклорной», или, выдерживая до конца иноязычный облик данного слова,- «парафольклорной» литературы». (Попова Т.В. Византийская народная литература: история жанровых форм эпоса и романа. М., 1985. С. 23).
64. Понятие «народная литература» до сих пор не имеет четких системно-структурных дефиниций, хотя в научной литературе этот термин применяется довольно широко.
65. Текст опубликован: Мелихов М.В. Сказание о Мамаевом воинстве //ТОДРЛ. Т. 42. Л., 1989. С. 389-403. Там же дано описание Сборника: судя по владельческой записи, Сборник был составлен в конце XVIII в. в Чудиновской волости, Орловской округи (нынешняя территория Кировской области, когда-то входившая в состав Устюжского края).
66. Мелихов М.В. Вновь найденный текст «Сказания о Мамаевом воинстве» (Сыктывкарский список конца XVIII в.) //Литература Древней Руси. Источниковедение: Сборник научных трудов. Л., 1988. С. 27.
67. Мелихов М.В. Сказание о Мамаевом воинстве. С. 393.
68. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 111.
69. Мелихов М.В. Сказание о Мамаеве воинстве. С. 394.
70. Там же. С. 395.
71. Мелихов М.В. Вновь найденный текст «Сказания о Мамаевом воинстве». С. 30.
72. Там же. С. 38.
73. Кожинов В.В. Происхождение романа: теоретико-исторический очерк. М., 1963. С. 189-263; Фойтикова Э. Русская бытовая повесть накануне нового времени. Praha, 1977. С. 123-124.
74. Демин А.С. Русская литература второй половины XVII- начала XVIII вв. М., 1977. С. 281.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ ПАМЯТНИКОВ УСТЮЖСКОЙ АГИОГРАФИИ

1. Культ устюжских святых в историко-этнографическом контексте

Популяризация местных культов святых зависит от многих обстоятельств исторической жизни края и, прежде всего, от характера регионального (областного) народного самосознания.

Осознание своей обособленности, географической, родовой, религиозной, непременно оставляет след в культурной деятельности народа, так как она связана с важными сторонами его жизни: с защитой от врагов, болезней и смерти, с добыванием пищи и других жизненных благ. В культе святых выражалась надежда на помощь чудотворного покровителя и заступника (1).

В этом отношении интересным объектом изучения является кult юродивого Прокопия Устюжского, поскольку об этом святом имеется обширный материал в письменных источниках по истории средневековой культуры Европейского Севера (2).

Задача состоит в том, чтобы выявить некоторые типологические особенности становления местных культов святых на примере культа Прокопия Устюжского в Устюжском крае.

Закрепление культа святого в зафиксированных границах его существования является типичным актом народного самосознания. Проявление этого акта отражается на разных уровнях культовой и обрядовой сторон деятельности коллектива. Наиболее ярким в этом отношении является факт построения или освящения часовни в честь местного святого; в речевой практике - закрепление за известной местностью названия "отчина" (родина) (3). В Житии Прокопия Устюжского этот процесс самосознания зафиксирован в Похвале Прокопию и является «общим местом» для целого ряда других памятников древнерусской литературы.

В Похвальном слове устюжский святой называется

среди других общехристянских и общерусских святых «заступником восточной страны».

Это «общее место» следует понимать как устойчивую этикетную формулу, в которой заложен глубокий сакральный смысл. В ней проводятся значимые и привычные для христианского восточнославянского миросозерцания топонимы. Город Великий Устюг находится в одном ряду с Царьградом, Великим Новгородом, Ростовом Великим, Москвой и др. Через перечисление и сопоставление названий различных местностей происходило как бы стягивание всего пространства христианского мира в одно целое. В одном времени находятся и все названные святые («тамо же и Христа святыми купно ликущи»), т.е. в вечности.

А.Я.Гуревич указывал, что «в генезисе жития наряду с евангельской и (собственно письменной) традицией можно проследить и народную фантазию, сказочные мотивы. Структура житий, отбор в них фактов и сам их характер, объем информации, которую они способны вместить, подчинены законам коллективного сознания, несмотря на то, что характер его произведения явственно выдает черты народного творчества. Произведение агиографического жанра воплощают, по заключению одного из наиболее авторитетных его исследователей, «память толпы» (Делэ. 1921. С. 430)» (4).

Важной чертой народного эпического сознания является наличие в нем мифологических представлений о первопредке. Миф о первопредке можно рассматривать как начало истории новой человеческой общности, в этнографическом отношении - осознание себя коллективом (5).

Образ Прокопия можно воспринимать как образ первопредка и культурного героя устюжан: «Имеем тя въси яко стража и хранителя и застуника граду нашему, яко никогда же ты воздремлеши, ни же почнеши, но всегда сохрания отчину свою, великий град Устюг и окрестныя предѣлы и вѣси и вся живущая тутъ людн». Мифологические представления о Прокопии как первопредке и культурном герое устюжан отражаются в словах составителя Жития о причине ухода героя из Великого Новгорода: «Блаженный же Прокопий по благославленню преподобного отца Барлаама понди из Великого Новга града в путьнее свое шествие к восточным странам. И приходжаše блаженный многия грады, и вѣси, и страны, и непроходимые леса, и дрязги, и блаты

мокрыя и непроходимыя. И все то с радостью святый терпяще Христа ради, желаše взыскати древняго погибшаго отечества» (6).

Подобную мотивировку, однако, невозможно прокомментировать с точки зрения логики развития сюжета (Прокопий - варят из Западных стран, купец, в юном возрасте появляется в Новгороде, где долгое время живет, крестившись в монастыре у Варлаама Хутынского, а затем уходит искать древнее погибшее отчество на Восток), на это указывает тот факт, что в данную формулу составитель вкладывал совершенно иной смысл.

Точно такую же формулу мы встречаем и в проложной версии Жития Исидора Твердислова Ростовского Юродивого: «И тако от земли и от отечества своего отиде, и к восточным странам понде взыскати древле погубленаго отечества» (7). О каком погибшем отечестве идет речь? Из контекста Жития и с точки зрения реального исторического процесса найти ответ невозможно. В какой-то мере смысл этой формулы можно прояснить, обратившись к святоотеческой литературе. Так, в одном из Посланий Василия Великого к Амфилохию мы встречаем следующую формулу: «Зрим үбо на Восток, яко древняго отечества взыскем, иже во Едеме на Востоце насажденного рая» (8).

Можно предположить, что древнейшие христианские представления о рае связывались с ориентацией на Восток. Однако если в святоотеческой литературе указывались места, соотнесенные с реальной топографией христианского Ближнего Востока, то в памятниках древнерусской литературы это сохраненное представление о восточных странах как о райских было наполнено другим содержанием. Скорее всего, эти представления были связаны не с библейским Востоком, а с местом, где в действительности жили предки. Потому известная формула в литературных памятниках Древней Руси имеет мифологическое значение и отражает в какой-то мере представление о культе предков. В нашем Житии Прокопий оказался в Устюге, так как для святого это была земля его предков.

Понятно, что без особого мифологического ключа прочтение текста Жития Прокопия во всей его знаковой символической системе оказывается весьма затрудненным. Отчасти такой ключ нам подсказывает история формирования этого текста (9). Известно, что ранние сведения о Прокопии Устюжском

содержались в Повести о каменной туче (10). В основу Повести положен легендарный сюжет о первом подвиге Прокопия: святой предсказал горожанам надвигающуюся беду и указал путь избавления от тучи. Подобное деяние мог совершить только новый культурный герой. Именно с указанного сюжета начинается признание и сакрализация образа Прокопия и жизнь нового мифа.

Этот мифологический сюжет облечен в форму исторического предания. В данном случае мы наблюдаем начало процесса разложения мифологического сознания, зарождение нового исторического сознания и соответствующих ему эпических форм, основу которых составили старые мифологические сказания. Сам факт письменной фиксации мифологического сюжета уже предполагал иное к нему отношение. В этом письменном предании зафиксировано как бы начальное время, время активных действий предков устюжан. Оно предопределило последующий порядок истории и новую систему ценностей (11). Прокопий в этой ситуации явился своеобразным проводником истинных христианских ценностей. Святой несколько раз обращается к горожанам со словами о покаянии: «Аще не покаетесь грехов своих и Господа не умолите за беззаконии ваших, то зле погибнет град сей» (12).

Именно покаяние как действенный и созидательный акт в системе христианского вероучения является поворотным моментом в истории города Устюга, спасением его от страшного несчастья: «И бысть же тма и сұмрак. И недоумевахүся людне, чго се ест. И по сем явимся восходящи огнь со все страны, и гробу үбострашну бывшю не могуще ж слышати друг ко другу что глаголеть. Яко земли колебатися, пламень же разливащесь непрестанно, огненный же тучи хотявшись ступити вместо. И бывшю ж зною велику от огня того и размета вси людне: муже и жены, богати и үбозини, рабы и свободнини, да ж юноты - прикрыша лица свои в землю, и очи свои возведше горе, и рүши свои воздевши на высоту, со слезами вопияхү, глаголюще: Помилуй нас, Боже, по велицей милости твоей, помянни нас, смиренных и неосужденных раб твоих, прими нас, принадающих к тебе. Привержен есмь изо үтровы матере нашей, Бог нам ты еси, но зане изчезоша в сүтє дни наши. Обнажиходимся от твоей помощи, надеющиимся твоим щедротам, зовем: Призри, Господи, от высоты святыя своя и на люди твоя предстояща, чающи от тебя богатыя милости! Помянин, Господи,

немощь нашу! Не погуби нас в беззаконии нашими, но сотвори великую твою милость со смиренiem нашим, да тмы греховныя убежавшие в день правды ходим, облекшись во оружие света! И з дерзновением прославим о всех тебе единаго истиннаго человеколюбца Бога!. И пред иконою святаго Богородца припадающе, со слезами умиленно вопияху: О! Пресвятая Госпоже, Дево, Владычице, Госпоже, спаси и помилуй, избави, Госпоже, град сей от труса и находящаго огня и напрасныя смерти и всякого зла и от всяких сетей! Госпоже, оты ми всякий гнев, подвизающийся на ны праведный! Посети ны, Госпоже, милостию своею и благодатию единнародного Сына Твоего, Господа Нашего Иисуса Христа » (13).

Описываемое событие является своеобразной точкой отсчета нового времени, с него начинается история города, образование новой общности людей, герой которых - скорее, символ, несущий новые идеалы, непременный участник всех важнейших событий. Появление его столь же закономерно, сколь закономерно осознание себя каждым устюжанином членом своей фракции. Именно поэтому впоследствии образ святого обрастает многочисленными сакральными функциями и чудесными возможностями, чтобы удовлетворять запросы многочисленных прихожан. Архетипические черты устюжского святого, таким образом, восходят к глубокой древности, и сквозь поздние исторические и христианские инновации ясно проглядывают черты мифического культурного героя и первопредка устюжан.

В образе Прокопия можно усмотреть черты эпического дуализма. Юродство святого является в этом случае всего лишь поздней ипостасью трикстера. Ретроспективно Прокопий несет в себе две функции эпического героя: возвышенную и комическую. Он совершает деяние во имя блага и христианской идеи всех устюжан. Вместе с тем его поведение во многом нарушало правила, обусловленные «цензурой коллектива» (14): «Заутра же паки во весь день блаженный Прокопий исходаше на улицы градныя, и в похабстве пребывая. Егда же хотяше святый покой обрести от многаго труда своего, или почити мало, тогда на улицы на глонци или на сметынище, или в ветхой и непокровленной храмине посеташе сёбе, единством токмо нагим телом своим лежаше. Зимний же мраз и снег и летний солнечный вар и зной и дождь - все то блаженный Прокопий с радостию терпяще и

со благодарением Бога ради. И тако пребываю во вся дни живота своего» (15).

Кроме того, архетипический облик Прокопия имеет определенное типологическое сходство на функциональном уровне с языческим божеством верхнего мира - богом Громовержцем (Перуном). Это подтверждается его властью над небесными и огненными стихиями (см. первый подвиг Прокопия о каменной туче), защитой им людей от существ нижнего мира - демонов, бесов, - способностью излечивать от хромоты и слепоты (см. посмертные чудеса от гроба святого) (16). Наделение Прокопия функциями верхнего божества противопоставляет его божествам родового, земного начала. Возможно поэтому «списателей» Жития вполне устраивала версия об иноземном происхождении Прокопия.

Однако в тексте поздней версии Жития Прокопия Устюжского эти черты, присущие божеству верхнего мира, все более теряются, прямая оппозиция силам нижнего мира исчезает. Образ святого становится все более аморфным. Так, например, известно, что при жизни Прокопий любил сидеть на камне на берегу реки Сухоны и молиться за всех людей, которые в это время находились на реке. Оказание помощи путешествующим и всем, кто находился в плавании, является поздней контаминацией функции святого Николы. Сюжетный мотив «сидения» Прокопия на камне около реки можно характеризовать как вариант известной мифологемы, которая встречается в новгородском Житии Антония Римлянина, в народных устных рассказах о Стефане Пермском, святом Николае, Зосиме и Савватии Соловецких и др. Семантика этой мифологемы весьма прозрачна и связана с образом мирового дерева (17), в целом - с состоянием перехода в другой мир. Характерно, что Прокопий завещает похоронить свое тело под этим камнем. Именно на месте камня была построена впоследствии церковь Прокопия, в которой хранился этот камень, обладающий, по народным поверьям, чудодейственной силой, избавляющий от различных болезней. Данная мифологема положена в основу эпизода Жития, в котором повествуется о смерти героя: он уходит умирать к мосту у врат, ведущих в монастырь архангела Михаила (18).

Позднее образ Прокопия становится полифункциональным. Культ Прокопия начинают связывать с аграрным

циклом, святыму приписывают свойства предсказателя будущего урожая. Эта способность Прокопия раскрывается при помощи характерного жеста: «*Иного же ничто же имеяше и себе, токмо три кочерги в левой руце своей ношаše. Мнози же человеце во граде Велицем Устюзе, пророчеству и безмерному терпению Блаженного Прокопия довляхуся вынъ. И внегда үбо кочерги святаго простерты главами впрямь, тогда изобилие велие того лета бывает хлебу, и всяким иным земным плодом пространство велие являюще. А егда кочерги его бывают непростерты главами вверх, и тогда хлебныя скудость является и иным всяким земным плодом непространство и скудость велия бывает*» (19).

Прежде чем этот жест Прокопия стал принадлежностью вербальной знаковой системы и одной из структурных частей житийного текста, он, по всей видимости, ранее оформился и приобрел соответствующую мифологическую сущность в иконографии (20). Иконографический образ Прокопия в данном случае весьма легко поддается трактовке; по мнению Ю.М.Лотмана и Б.А.Успенского, жест юродивого является своеобразным богослужебным значком (эмблемой) (21). Это, конечно, прямо не связано с земледельческой магией и ограничивается рамками христианского богослужебного канона.

Две другие интерпретации жеста Прокопия, предложенные А.М.Панченко, указывают на его фольклорно-обрядовые и литературные аналогии: «Кочерга используется в свадебном обряде. Выходя на сватовство, связывают вместе кочергу и помело, изображая жениха и невесту. То же находим в русских эротических загадках (там фигурируют кочерга и печь). Иначе говоря, кочерга - фаллический символ, обрядовый значок, пережиточный атрибут языческой магии» (22). И, наконец, жест Прокопия понимается как своеобразный литературно-поведенческий стереотип: «Юродивый предсказывал урожай (или неурожай). Значит, искать образец нужно среди пророческих жестов. Точно такое предсказание исстари связывалось с одной из самых почитаемых царьградских реликвий - с правой рукой Иоанна Предтечи. «Глаголет же ся, в день воззвиженя частного креста праздника, двинзати и сию честную руку архиереем. И в внегда двинзаеме, овогда простиратися, овогда згневатися ей, да внегда простертая будет, изобилию плодом являтися, внегда скутана будет, пустоши быти и скудости» (Пролог на декабрь - февраль, л. 202-203). Об этом хорошо знал

и помнил весь православный мир... Мысль о том, что это «проречение» служило образцом для устюжского юродивого, напрашивается сама собой. Видимо, так думал и автор его Жития, ибо есть следы ориентации агиографа на проложную статью «Собор... Крестителя Иоанна». Оба текста прибегают к созвучиям. Как мы помним, «простертые» кочерги юродивого предвещают «пространство» плодов земных, «непростертые» - «непространство». Соответственно в Прологе под 7 января: когда рука Иоанна Предтечи «скутана» (сжата, согнута), тогда будет не изобилие, а «скудость». «Хлебная скудость» и «скудость велия», как синонимы «непространства», упомянуты и в Житии Прокопия Устюжского, но не имеет созвучных коррелятов. Скорее всего, это родимые пятнышки проложной статьи.... созвучия - не самодовлеющая инструментовка, а реализация фундаментального принципа эха на уровне звучащей речи».

На уровне народного сознания эта особенность культа Прокопия закрепилась в известном представлении у крестьян Устюжского края: в день памяти святого (8 июля) запрещалось работать на сенокосе, т.к. собранное в стога и копны сено могло быть спалено молнией (23). В этом смысле и кочерга в руке Прокопия может восприниматься как знак магической силы земледельца: кочерга (или ёжег) часто фигурирует в качестве сакрального предмета при гаданиях и выполняет охранительную функцию как знак домашнего божества "очага-рода". Вместе с тем, с помощью кочерги Прокопий борется против той же «плодовитости», таким образом фаллический символ выступает как бы с обратным знаком.

В системе мифо-поэтических представлений жест Прокопия мог восприниматься ретроспективно, как вторичная деталь, характеризующая земледельческую функцию местного святого. Впрочем, сам жест в этой системе вряд ли вообще имел какое-либо значение, скорее всего именно предмет (в нашем случае, кочерга) не выпадал из привычного ряда вещных сущностей культурного обихода земледельца и заданного архетипа основного мифа о первопредке.

Таким образом, культ Прокопия складывался из многих элементов, которые являлись магически и культурно значимыми в предшествующих архетипических моделях культуры. Однако взаимосвязь этих элементов оказывается весьма слабой.

бой, и попытки реконструировать на их основе целостные мировоззренческие системы прошлого вряд ли возможны. Приведенные выше возможные архетипические черты в культе Прокопия представляют в целом лишь некую систему намеков на древнее происхождение образа. Продуктивным в этом отношении является лишь сам процесс зарождения нового структурного нарратива, в котором оказалось запечатленным новое жанровое сознание носителей культуры края.

Одной из его отличительных черт является дихотомия, что вполне соответствует дуализму в народном христианском мировоззрении. Примером тому могут служить распространенные в традиционной народной культуре, как европейской, так и общерусской и региональной, двойные культы святых: Фрол и Лавр (общееевропейская традиция), Борис и Глеб (общерусская), Зосима и Савватий Соловецкие (северодвинская). К этой системе тяготеет и кульп Прокопия Устюжского, и кульп новгородского святого Варлаама Хутынского. Эта взаимосвязь объясняется тем, что значительный компонент в сложении устюжской общности составили выходцы из новгородских пределов. Позднее эта взаимосвязь на уровне культа получила историческое (вернее, квазисторическое) объяснение у жизнеописателя Прокопия Устюжского (Прокопий крестился в монастыре у Варлаама Хутынского, который был для него мудрым учителем и собеседником).

Еще позднее в орбиту культа Прокопия попадает образ новоявленного устюжского святого Иоанна юродивого, который можно воспринимать как зеркальное отражение образа Прокопия в соотношении «старший - младший», как некое продолжение в цепи поколений.

Образ Иоанна дублирует все основные черты Прокопия (поведенческие, магические и т.п.) и даже архаические. Так, в одном из посмертных чудес Иоанна некий человек признается в своем родстве святому (24), тем самым как бы оживляет утерянную нить родового культа и мифа о первопредке устюжан.

Сведений о каких-либо отношениях при жизни между Иоанном и Прокопием в житии нет. Зато есть изображение связи астральной, не поддающейся истолкованию с точки зрения обыкновенного, земного, порядка вещей. В посмертных чудесах и видениях людям они являются вместе, выполняя

одни и те же функции, выступая как воплощение единой сакральной силы. Налицо проявление законов функционирования «близнечных мифов».

Такая своеобразная манипуляция основными знаковыми модулями в системе мифологических представлений устюжан создает впечатление цикла. Эпичность всегда тяготеет к цикличности, потенциально - к завершенности высказывания. Такой системой является житийный цикл о Прокопии и Иоанне Устюжских. Это можно воспринимать как прием жанрового сознания.

2. «Герои» житийных «чудес»

«В статьях о чудесах угодников, - писал Ф.И.Буслаев, - иногда в замечательно ярких очерках выступает частная жизнь наших предков, с их привычками, задушевными мыслями, с их бедами и страданиями» (25). В «чуде» «сюжетным» героям становится не святой угодник, которому посвящено житие, а простой человек, обиженный судьбой, страдающий от болезней, терпящий бедствие.

Непременным условием при канонизации святого должно быть описание его посмертных «чудес». Это явление подчинено установленному порядку и относится в целом к юрисдикции духовной власти русской церкви (26), поэтому своеобразный церковный «объиск» строился по принятым правилам и канонам. Основное значение в «чуде» имела проблема достоверности, подлинности. «Достоверность должна была заставить поверить читателя или слушателя жития в то, что все чудесное и необычное, связанное со святым, было на самом деле. Чем невероятнее, сверхъестественнее рассказываемое, тем необходимее уверить читателя, что оно было и есть. Фантастическое нуждается в отражении невероятным и реальным. Поэтому в чудесах обозначаются точные даты, показывающие реальные имена, определенные географические пункты и т.п. В этом значение житий или исторических источников. Но стремление к исторической достоверности и натурализму в житийных эпизодах противоречило канонам житийного жанра, разрушало канон, вносило в повествование по самой сути идеально-отвлеченные черты индивидуальности, жизненную остроту» (27).

Отмеченные особенности житийных чудес, являющие собой нарушение житийного канона, вместе с тем, обусловлены были и чисто литературной природой жанра чуда, в частности характером героя «чуда».

Обратимся непосредственно к типу героев житийных чудес в древнерусской агиографической традиции и отметим, что характер и стиль поведения этих героев был строго регламентирован законами жанра. Во многом данный тип героя определялся таким авторитетным образцом, как Евангелие. Стоит лишь напомнить некоторые эпизоды чудесного исцеления Иисусом Христом прокаженного, расслабленного сына сотника (зач. 26 от Матфея), лежащей в горячке тещи Петра (зач. 26. Матф.) и др.

Страждущие от различных телесных недугов (слепые, глухие, немые, расслабленные, болеющие чревоболием и т.п.) и душевных недугов, иначе - одержимые бесом, бесноватые, становятся основным объектом в древнерусских житийных повестях о чудесах святых. Так, в Житии Прокопия Устюжского мы находим полный набор рассказов об исцелении. Следует отметить, что факт записи таких рассказов служил документальной основой для признания местной святыни перед высшими духовными властями. Е.К.Ромодановская убедительно показала, что некоторая часть чудес Сказания об Алабацкой иконе Божьей Матери была создана на основании «розыскных» документальных источников, составленных при Тобольском архиерейском доме (28).

Укажем также еще на одну причину возникновения и бытования рассказов о чудесах. Чудеса местночтимого святого или святыни нередко оглашались священниками в день памяти святого или в день празднования местной чудотворной иконы после обязательной части службы. Цель такого оглашения, казалось бы, понятна. Это возможность лишний раз убедить прихожан в чудодейственной силе святыни или их патронального святого. В качестве примера приведем одно из многочисленных чудес Жития Прокопия Устюжского, оно даже начинается с характерной формулы - зачина, предназначенного для устного произношения («Слышите вратне и сынове, ибо чудо блаженного Прокопия...») (29).

Однако функциональное значение некоторых рассказов о чудесах, произносимых «в народ», было гораздо шире, чем

простая констатация факта исцеления. В литературной традиции Устюжского края существовал целый слой сказаний о чудесах, в которых преобладала нравственно - дидактическая направленность. К ним относятся рассказы о чудесах от иконы Спаса на Красном Бору (30), Сказание о чудесах от сольвычегодской чудотворной иконы Одигитрии (31). В этих памятниках содержатся открыто публицистические выпады против общественных пороков (к примеру: «...а **хмельные** бы люди отнюдь в церковь не ходили и табака бы отнюдь не пили, и матерно бы отнюдь не бралились, и жили бы по святых отец правилу, и друг на друга гнева не имали никоторого. И буде православные христиане не почнут в честь-де жити по святых отец правилу и почнут табаку пинти, и **хмельные** люди во храм ходити, и будет на них за их окаянство мраз лютный, снег и лед, и камение горящее. Снег спадет и будет молние огненное... И по иным местом **хлебы** и травы озябнет, и скоты выши з голоду погненут») (32).

Отметим попутно, что появление таких Сказаний в 40-50-е гг. XVII в. следует связывать с попыткой сторонников «кружка ревнителей благочестия» Ивана Неронева возродить в церкви древнюю традицию устной проповеди. Поэтому проникновение элементов жанра устной проповеди в житийное чудо было в какой-то мере закономерно.

Своеобразный синкретизм устного и письменного слова в житийном «чуде» повлиял на изменение повествовательного канона этого жанра в целом. Сельские и городские священники (как правило, невысокого социального положения) пытались говорить со своими прихожанами (в основной своей массе, это были крестьяне, ремесленные, посадские, купечество) и учить их посредством привычной и понятной им системы приемов и принципов устной народной традиции. Так, очень часто «чудо» почти не отличается от былички или суеверного рассказа, в нем рассказывается о случае из жизни, необыкновенно поразившем всех. Примеров таких чрезвычайно много. В Сказании о Логгине Коряжемском есть «чудо», в котором повествуется о случае, как группа юношей «**всякими сатанинскими мечтаниями и словесы льстивыми**» пытались обольстить замужнюю женщину Анну, «добротну телом и лицем красну» (33).

Форму судебного обыска следует также рассматривать как попытку книжников создать такую повествовательную структуру «чуда», которая бы усилила воздействие слова на

слушателей. Ярким примером этого является текст «чуда» о бесноватой жене Ефросиньи из житийного цикла о Прокопии и Иоанне Устюжских, в нем живописно изображена своеобразная «процессуальная» церемония («Сия же вся поведемая ими той церкви священницы и диакон и прочими причетницами слышавше, написаша. И тое написание показавшее архимандриту и игумену и протопопу и всему священному собору. Они слышавше тое чудо, прославие Господа Бога, прославляющаго святыя своя. Того же месяца в – день возвестиши о сем преславном чуде градскому воеводе и предни града и всему народу. И сбравшися вси в святую соборную и апостольскую церковь пресвятыи Богородицы Честнаго и славнаго ея Успенія... И в то время повелеша звонити во вся... и поставиша ону исцелевшую жену посреде и священноначальницы поклениша соборныя церкви протодиякону пред ней сие чудное написание прочести. И отцу ея духовному Вознесеньскому священнику Феоктисту повелем ся ея по духовенству вопросити истинна ли син писанная? Она же в сокрушении сердца во мнозе умилении со слезами ему отвѣща: Сия вся писанная мною поведанна суть истина, и ничто же лжи несть. И свидетельствоваху мнози градстин житилие, яко знаху болезнь ея. По том и отец духовный такожде поведа и отец родивый ея и мати ея и соседи – вси тая же свидетельствоваху. И син слышавше священноначальницы и весь священный собор и предни града и весь боголюбивый собор...») (34). Основной текст сюжета «чуда» является своеобразной протокольной записью рассказа героини, большая часть которого ведется от первого лица («...и по гласу том во второй день, седящи ми, рече, в дому моем. И прииде паки на мя тая же болезнь. И ави воскочи с места на нем же бе...») (35). Повествование в форме от первого лица – явление, характерное для многих устюжских сказаний о чудесах XVII в.

Прямо соотносится с этой схемой и «чудо» о бесноватой жене Соломонии из того же цикла устюжских повестей, однако известной в общерусской литературной традиции как отдельное произведение. Н.С.Демкова, характеризуя некоторые художественные особенности повести, отмечала, что она «оказалась созвучной таким выдающимся произведениям XVII в., как Повесть о Горе-Злосчастии, Повесть о Савве Грудыне, однако обладает своей яркой спецификой» (36).

Признание автором «чуда» ценности личности маленького человека, несчастного в жизни, и изображение его в

самых невероятных жизненных ситуациях способствовало тому, что он становился по сути главным героем сюжета житийного «чуда». Все это являлось важным этапом в развитии жанра агиографических повестей и предшествовало настоящему открытию ценности человеческой личности в средневековой русской литературе. Жанр «чуда», прежде зависимая и прикрепленная к основному тексту древнерусского жития композиционная структура, становится самостоятельным произведением и переходит в разряд повестей по принятым для древнерусской литературы законам жанровой иерархии.

Герои устюжских сказаний о чудесах изображаются в центре сюжетного повествования и перипетии их личной судьбы занимают внимание книжника даже больше, чем изображение святого. Автор «Чуда о Соломонии» поп Иаков, показывая насыщенную событиями и необычайными приключениями жизнь своей героини, отступает от принятого в практике составления житийного повествования основного приема. Д.С.Лихачев, характеризуя явление литературного этикета средневековья, утверждает, что прием «вызывает у читателя определенный рефлекс, служит сигналом для создания у читателей определенного настроения» (37).

«Интрига» в сюжетном повествовании древнерусской агиографии противоречила основному закону этого жанра, т.к. древнерусский читатель наперед знал содержание жития.

Иное отношение было к «чудесам» жития, которые служили не только историческим документом, свидетельствующим о чудодейственной силе святого или святыни, но ежедневным подтверждением возможности проявления этой силы.

Установка на удивление читателя и слушателя в сказании о чудесах от гроба святого или чудотворной иконы (*«Кто бо не удивится, слыша дивное и недомыслимое»*) (38) предопределила появление в сюжете литературной интриги.

Следует признать, что такая тенденция к развитию повествования существовала в самой природе этого жанра. Ее можно обнаружить в попытках автора описать психологическое состояние героя или обстоятельства, в которых он оказался по божьему предопределению, и реакция героя на них.

Герои, страдающие «телесным недугом», были наказаны

или за «нарушение запрета, или обещания» обрядово-мифологического характера.

Так, например, в «чуде» о Луппе из Сказания о Логгине Коряжемском герой нарушил запрет русской церкви не работать в праздничные дни и поэтому был наказан (повредил себе ногу). После того как он раскаялся в содеянном и совершил обещанную требу во имя святого, наказание с него было снято.

Особое место среди типов героев «чуда» занимают бесноватые. Следует отметить, что бесноватые - особое явление в истории христианской культуры. Известно, что на раннем этапе возникновения христианской религии среди других служителей культа существовал и т.н. заклинатель бесов. Его функцией впоследствии стал обладать священник. А в правилах святых отцов церкви и вселенских соборов можно найти статьи, характеризующие отношение православной церкви к бесноватым. Так, мы читаем следующее: «Иже своею волею весятся, беснующица запрещение да примет. Голкование. Аще прилепляется Господеви, един дух есть по апостолу (1 коринфянам, 135) яве есть яко и днаволу себε присвояет, един дух есть совокуплением к нему. Сего ради иже сам своею волею весян ся творя, и беснующица дела творя притворяется. Таковое на того лютое и жестокое пребывание наложити, и труд, и пост, якоже на истинно бесящагося, да преминится от днаволского действия (Гл. 17, пр. 60). На основании этого правила, а также Вопрошений Иоанна мниха Святогорского можно предполагать, что в христианской культуре существовал институт бесноватых «по своей воле», подобно чину святых юродствующих Христа ради. Очевидно, бесноватым была отведена заметная роль в самом акте церковного богослужения, этому была посвящена даже особая служба «Чин над бесным».

Таким образом, бесноватый признавался не только как явление церковного этикета, но и как факт христианской культуры, поэтому агиограф использует его в качестве примера для назидания и «на память пред будущим родом».

Как вопль бесноватого (или кликуши), диссонируя, оттенял общее гармоническое начало и стройность церковного песнопения, не разрушая его, так и в рассказах о чудесах натурализм сцен и замысловатая интрига, героем которой был бесноватый, не могли разрушить литературный этикет жанра,

т.к. находились за рамками основного повествования. Происходит это за счет того, что составитель рассказов о чудесах (в нашем случае поп Ияков), выступая в роли протоколиста, передает нить повествования самой бесноватой и как бы отстраняется от всего происходящего с ней.

Однако обратимся вновь к авторитетному документу православной церкви «Правилам 6-го Вселенского собора», в котором был закреплен институт бесноватых. Из него следует, что церковь должна была вести непримиримую борьбу с дьяволом, который «**борется со человеками**». Да в нем же налезет слабость и небрежение молитвы, внидет в онъ и возгнездятся», - как утверждает «Физиолог» (39).

Русские бесноватые, как показывает И.Г.Прыжов, известны с XI в. В «Слове о тропарях» Феодосий Печерский так характеризует это явление: «**Бесы страждёт неволею - пришед во нерей к бесному, створить молитву, проженет беса...**» Письменные источники фиксируют, что к XV в. в разряд бесноватых включается женщина, которая, не убоясь наказания, вошла в церковь в нечистом виде: «**Некая жена именем Матрона - плотною похотию с своим мужем смесяся, на утрия же на обновление церкви прииде - Божья суда не убося, и приступи к мощам святаго Савостинана, и се внезапу дух порази ю пред всеми людми, и створи беситися, церкви же тоя пресвитер от алтаря плащаницу взем покрыю, в том часе начь бес нападе, да повыкнет своим стуженьем и уразумеют людие же ту сущи...**». От XVI в. дошла также легенда о ростовском бесноватом, которого привели к гробу святого Леонтия; «**Железы окованого по руку и ногу**», он страшно кричал, глаза его налились кровью: «**Сего ради странен и страшен позор всем бяше, и в церкви убо пенью не слышати от его кричанья и вопля и лаяния.** А Стоглавый собор (1551 г.) уже выводит целую вереницу бесноватых, которые трясутся и убиваются: «**да по погостом и по селом ходят живые пророки мужики и женки, и девки, и старые бабы, наги и босы, волосы отростив и распустя, трясутся и убиваются**» (40).

Факты, которые приводит И.Г.Прыжов, достаточно ярко показывают историю бесноватых в русской культурной традиции. Следует отметить, что эта своеобразная группа людей занимала определенное место в общественной и церковной жизни средневековой Руси. Кроме действительно больных людей с нарушенной психикой, существовала часть людей,

которые, очевидно, промышляли своим умением играть бесноватых . Как показывают источники, большинство таких бесноватых - женщины. В народе таких женщин называли кликушами, а само явление - кликушеством.

Обратимся вновь к исследованию И.Г.Прыжова, который достаточно полно охарактеризовал историю этого явления в русской жизни: «Дожив до XVII в., Московская Русь представила миру крайнее развитие суеверий. В это время - особая космогония, с особой суеверной моралью, с особым волшебством, образовалась целая система колдовства, захватившая себе не только крестьян, но и все сословия, всех людей... Нагой просил у Горселя лекарства для царицы Марфы, которая, по его словам, была испорчена, хотя она просто поражена была смертью своего сына. Так, все человеческое, все самые естественные радости и страдания человека, все это отошло на задний план, заставленное демонским наваждением, и демонизированная женщина стала кликушой... Первое известие о кликушах, которые появились в Перми под именем «икотниц», дошло от 1606 г. (Исторические акты. II. С. 66). Первоначальное понятие о кликушестве мы находим в словах **клекътати, клечтьтанье**, выражающих действие, свойственное мифическим существам. В «Слове о полку Игореве» див «кличет върху, велит послушат земли незнаем». Предметы, посвященные русалкам, назывались клечальными. В Верхнотурье то место, где лешачиха по утрам расчесывает волосы, известно под именем кликуна (Известия Географического общества. 1854. I. 47). Клечать - начило пророчествовать, возвещать.. Следовательно, **кличать, кликать** - значило то же, что вешать, - действие, свойственное мифической вещей деве, хранительнице человека (Вестник Карелии. I. 80), славянской валькирии. Древнее высокое значение вещей девы спускалось все ниже и ниже: место ее занимали старая чадь, бабы, лихие бабы - чародейки, ведьмы, колдуны, яги-бабы; самое слово «кликать» получило дьявольское значение, и в XVII в. «страждущие люди, от нечистых духов кликунные, стали кликать в корчах на разных людей. Нет сомнения, что вместе с этим кликушу создавала и социальная жизнь народа, упавшая очень низко. Женщина XVII в. была обращена в «злую женщину», «покоище змино», «дьявол цвет», но не лучше была участь «доброй женщины», которая обязана была любить

смижение и молчание, песен пустошных удалятся и ревнуя святым женам, носить черное платье... От упадка верований, дошедших до самого дикого колдовства, от нравственных страданий, проявившихся у женщин в XVII в. в болезнях сердца («сердцем болна»), ... создается во второй половине этого века страшный образ кликуши...» (41).

Несмотря на такую категоричность суждений И.Г.Прыжова о кликушестве как явлении противоестественном, болезненном, вызванном тяжелым социальным положением русской женщины, мы думаем все же, что причины его возникновения и достаточно стабильного существования на протяжении всей истории христианства связаны, с одной стороны, с драматически протекающей сменой старого мировоззрения (можно назвать его языческим) на новое - христианское, и, с другой стороны, с культивированием в церковной жизни идей постоянной борьбы двух начал - божественного и дьявольского. Отсюда и два типа кликуш - настоящих и мнимых.

Языческое начало заведомо относились церковью к явлениям низменным, отмеченным дьявольской прелестью. Языческие (агарные) культы либо переосмысливались, либо вообще изживались. Служители этих культов (волхвы, кудесники и др.) подвергались самому жесточайшему преследованию со стороны церкви. Процесс этот проходил очень долго и болезненно. Женщины, игравшие заметную роль в исполнении и хранении старых обрядов и обычаяев, оказались как бы вне активной общественной жизни. Само понятие «рода-племени» претерпевает в связи с новыми христианскими идеалами существенную деформацию. Идеал безбрачия, пустынно-житейства и телесной чистоты, девства, духовного братства, отцовства вносит существенные коррективы в частную жизнь народа. Такое раздвоение, естественно, должно было вызвать протест, который вылился в такую своеобразную форму, как кликушество. Причем народное осознание этого явления связывает его с семантическим рядом, означающим пророчество, магический императив. Поэтому прозрачна связь между такими понятиями, как кликать коледу, кликать весну, масленицу, ворожить (гадать). В этнографических исследованиях была отмечена способность кликуши пророчествовать (42). А умение кликуш («иконниц»)

кричать голосами зверей и птиц (петухом, кукушкой, ворковать голубем и др.) или позволять себе матерную брань в самых неподходящих местах, непристойные позы, жесты, кричать о своих необузданных желаниях (например, чревоугодии) можно расценивать как остатки карнавальной традиции и особенностей исполнения культов и обрядов, связанных с масленичным смехом, святочным ряжением в петуха, медведя, коня, обрядом похорон кукушки, элементами купальской обрядности.

Интересен тот факт, что своеобразной сценической площадкой для представления всего этого «безобразия» во многих случаях становился храм, а временем действия - первая часть литургии до святого причастия. Кульминационным моментом в действии является начало церковного песнопения «Иже херувимы», когда кликуша в состоянии, слишком к экстазу, особенно громко начинает «кликаль» или матерно ругаться, корчиться в судорогах.

Регламентация действий кликуши в церкви соотносительно с ходом божественной литургии дает основание полагать, что церковь каким-то образом смогла примириться с этим явлением и даже применить его себе на пользу, создав особый "Чин над бесноватым". Тем самым она чрезвычайно разнообразила богослужение, допустив в литургии элементы театрального действия, оформленные еще в народной карнавальной традиции. Недаром искусные и громогласные священники, «отчитывающие» одержимых бесом, собирали в храм множество народа. Подобные «спектакли» по силе эмоционального воздействия, конечно, превосходили во много раз обычную службу. Перед глазами прихожан разыгрывалось нечто похожее на театральную феерию, участниками которой являлись все, кто присутствовал в храме. Зритель и в то же время участник этого действия активно сопреживал трагедию несчастной. Он видел и слышал, как бесноватая вносит сумятицу и разлад в стройный космический порядок, подчеркивая в ином ключе то, что обычно пелось в первых песнях канона. Он видел несовершенство и суетность земной жизни, козни дьявола, мучения и страсти (Ср.: «Кто о мнѣ не плачет преступившем заповедь вышняго, невоздержания ради во ад вселихом вместо рая... Виждь мою скорбь и болезнь прегрешений безмерное множество, душа же моя озлобление...» (43).

Подобные спектакли, являющиеся сплавом ужасного и

жалостливого, вполне отвечали требованиям нормативной поэтики Аристотеля, известной на Руси благодаря трудам Псевдо-Дионисия Ариопагита. В поэтике Аристотеля мы читаем: «Так, в трагедии поэт должен доставлять удовольствие от сострадания и страха через подражание им, а это ясно значит, что эти чувства он должен воплощать в события» (44). Нам представляется, что тем самым достигался один из важнейших и эстетических эффектов божественной литургии – катарсис. Причем драма с бесноватой во много раз усиливала эти «слезы очищения».

Таким образом, эстетическое начало являлось непременным условием восприятия действительности человеком Древней Руси, воплощая одну из основных нравственных заповедей христианства – необходимость сострадания и участия к лишенным и наказанным судьбой. Именно на этой основе формировался новый литературный герой.

Следует отметить, что бесноватые сравнительно поздно попали в литературу Древней Руси. До XVII в. нам известны несколько ставших традиционными в русской словесности образов женщин. Это образ мудрой девы Февроньи, навеянный устной поэтической традицией; исполненный поэзией образ верной жены, характерный для воинских повестей и народных старин (Ярославна, Евпраксия и др.). Достаточно устойчивым являлся образ злой жены, пришедший к нам из общехристианской дидактической литературы. Наконец, в XVI – XVII вв. на стыке новых жанровых образований сформировались и новые женские образы, до того не известные в древнерусской литературе: царица Сумбека – гордая красавица из Казанской истории и Ульяния Осорынина – смиренный идеал русской женщины.

Образ страдающей не по своей воле женщины впервые сложился в северорусской традиции. И одним из наиболее впечатляющих явился образ Соломонии бесноватой, дочери сельского священника из Устюжского уезда. Она становится страдающим и главным лицом в повести о чуде из житийного цикла о Прокопии и Иоанне Устюжских. Все события повести сфокусированы на изображении страданий героини. Картины мучений Соломонии – это живописные иллюстрации к представлениям о Страшном суде, о будущих мучениях грешников. Соломония воспринимает свою горькую чашу страданий как

должное. Явление святой Феодоры, объясняющей ей смысл страданий, которые она претерпела, может восприниматься только как объяснение высшего порядка, имеющее провиденциальный смысл для всего сущего. Соломония узнает, что ее крестил пьяный поп, который не исполнил и половину святого крещения. Сама же героиня оказывается ни в чем не повинной («*в недокументии бысть*»). Но переносит все издевательства демонов как должное: «...*они скажаний демони пришедши,... и начаша ея бросати, ов демон во един угол храмины, ин такожде во иный угол, ов на полати, ин же на печь... придиша же соседи и видеша тело ея все избито, посине, а болезни она никако же чуюше...*».(45). Однако пассивной ее назвать нельзя. Соломония всегда остается нравственно несгибаемой. Она не соглашается на отцеубийство, и душа ее остается всегда чистой. Благодаря своей вере она вновь обретает телесную чистоту, освобождается от бесов и переживает нравственное очищение, подобно святой великомученице Феодоре.

Образом Соломонии и других бесноватых в русской литературе было положено начало традиции изображения женщин - невинных же ртв. По верному замечанию А. Ремизова, они явились литературными предшественницами героинь Ф.М.Достоевского.

3. «Вещное» и «чудесное» в агиографических сказаниях

Развитие средневековой русской литературы сопровождалось борьбой различных тенденций в художественном осмыслиении действительности. Древнерусский писатель стремился к максимальному обобщению изображаемых фактов и событий и в то же время старался подчеркнуть их единичность. «Абстрагирование связано с генерализацией описываемых в литературе явлений; конкретизация же - индивидуализацией их, с подчеркиванием их единичности и неповторимости, - пишет Д.С.Лихачев. - Абстрагирование было свойственно всей средневековой литературе.... Говоря о конкретизации как о противоположности абстрагирующими тенденциям мы имеем в виду стремление к подчеркиванию материальности, вещественности, единичности явлений внешнего мира. Абстрагирующий художественный метод стремится, напротив, выявить в дей-

ствительности общее вместо единичного, духовное вместо материального, внутренний, религиозный смысл каждого явления» (46). В значительной степени противоречивость художественных тенденций обостряется на позднем этапе развития древнерусской литературы (XVI - XVII вв.). В этом отношении представляют определенный интерес сказания о чудотворных иконах, т.к. в них наиболее ярко выражена антиномия материального и духовного, обыденного и чудесного.

Икона как предмет «вещного мира» являлась в сказаниях отправным моментом повествования, как бы его возбудителем, она представлялась аналогичной «окну», которое открывало средневековому человеку мир трансцендентных сущностей (47). Икона была предметно-чувственным выражением идеи божественной предопределенности.

В XVII в. центр тяжести в полемике об отношении к иконе лежал в противопоставлении «плотского» и «горнего». Традиционалисты в лице протопопа Аввакума настаивали, что все изображаемое на иконе есть некий идеальный мир, а всякое приближение к повседневности - «от дьявола». Подобные высказывания сторонников Аввакума были тесно связаны с их представлениями о том, что «русская иконопись быстро приближалась к концу» под влиянием западных («фряжских») икон (48). В названном противопоставлении был нарушен один из важнейших постулатов средневековой гносеологии: целостность видимого мира в представлениях человека (49). Эстетическая формула «...чувственною красотою душа возвышается к истинной красоте и от земли... возносится к небесам...» (50) потеряло свою силу.

Данная разновидность агиографического жанра составляла наиболее читаемую в Древней Руси группу памятников. Достаточно указать сборник повестей «Небо Новое Иоанникия Голятовского» (51), «Звезды пресветлой» (52) и множество других повествований, входящих в состав четырех историко-агиографических сборников (53).

В Устюжских сказаниях о чудотворных иконах можно встретить и прямое уподобление предмета настоящему житийному герою. С иконами обращались, как с одушевленными предметами: не только возносили им молитвы и просьбы, но и при определенных ситуациях поступали с ними, как с пленными врагами (54). Так, в Устюжской летописи содержит-

ся сказание о нападении на Устюг новгородских людей, в котором рассказывается, как после захвата города один из новгородских воинов «скочи в носад, и связа икону үбрүсом, и глагола: Николи полоненик не связан в чужую землю не идет» (55). Такое внимание к «вещи», которая могла иметь ценность только как знак, символ, намек на иной мир вечных сущностей и подлинного бытия, определило и ее идейно-художественную функцию, противоположную той, какую должны были выполнять бытовые реалии (56). Отрицая действительность, сакральная вещь (чудотворная икона) помогла формулировать общие представления о нравственности человека по тому, как относился человек к этой вещи.

В функциональном отношении икона как жанр изобразительного искусства и видение как литературный жанр были близки. В них допускалась возможность увидеть и услышать истину, постижение которой лежало за пределами привычного хронотопа. Видимо, не случайно писатели и художники искали пути сближения иконографии и литературы, когда, изображая святого, явившегося в видении страждущему человеку, агиограф создавал портрет святого в духе известных ему иконописных подлинников. Так, например, в житийном цикле о Прокопии и Иоакине Устюжских встречаются следующие их описания: «И прииде ко мне некий человек млпд образом в синем одеянии» (Иоакин) (57), «И к то время прииде к нам во храмину человек некий незнаем в немецкой краткой одежни» (Прокопий) (58), «И в той час явися мне человек некий стар образом, брада же ему с сединою» (Прокопий) (59), «И яви ми ся святый Иоанн по персем во гробнице седящъ во нерейстей одежды, и видох на левой руце его поручь и в руцех его жесл» (60), «А видехся мнѣ святый Иоанн наг и на главе и на всем тѣлѣ его миро благоуханное, яко от великих аромат, а видением миро, яко пот великий, а на бедру его видех многое миро, а от ног его видех текуща два источника святаго мира благовонна» (61).

В попытке воссоздать облик святого агиограф следовал уже имеющемуся в иконографии образцу - зрительно закрепленному изображению святого. Переход от слова к изображению происходил с помощью иконописного подлинника - руководства для живописца. Подлинник представлял собой своеобразный справочник иконописных формул, употребляемых при создании иконографического образа. Иногда, как, например,

в Строгановском иконописном лицевом подлиннике конца XVI - начала XVII вв., изобразительная формула (миниатюра с изображением святого) дублировала словесную формулу: «Святаго Прокопия Устюжского чудотворца... риза звагор (свагряна) з беллом дол лазор» (62). В другом иконописном подлиннике сводной редакции XVIII в. эта формула тяготеет к развернутому описанию, в котором кроме внешнего вида святого делается попытка охарактеризовать стиль его поведения: «...Прокопин... подобием средовек, власы на главе русы и терхавы, крада аки Козмина, риза на нем дико багреная, с праваго плеча опущена, в руке три кочерни, на ногах сапоги раздранные и персты видны, колени голы, обычай имеяше ходити по граду во единой кетхой рубицкой одежде, полунааг сущи, в зиме мраз и снег, в лете же зной и вар солнечный претерпевая, рубицию же носимую одежду имеяше с единаго рама спущену, и плещи обнажены готовы на раны, в левой руце своей ношаще три кочерги...» (63), или «...Иоанна... подобием млад, брада токмо расти зачала в на уши, власы просты, риза на нем раздранное рубище, изчерно-белое, изголося по нем и на руки, плечо голо и ребра, ноги выше коленей голы...» (64).

Иконописная формула в различных ее видовых и родовых вариантах закрепляет в сознании внешние отличительные черты образа (при этом определенный набор черт колеблется). Принцип их художественной организации всегда един: это идеализированное описание внешнего вида святого с целью создания графического и живописного его изображения. Под этим углом зрения вышеприведенные примеры относятся к одному типологическому ряду.

Икона как часть предметного мира опосредованно - через изображение на ней и описание этого изображения в иконописном подлиннике - выполняет жанрово-стилевую функцию в повествовании. Создание такого идеального портрета в структуре жития следует рассматривать как своеобразный художественный прием агиографа.

Обстоятельства обретения иконы в сюжетном повествовании устюжских памятников почти всегда осложнены драматической ситуацией - болезнью одного из действующих лиц, которому во сне предсказывается скорое исцеление, если он выполнит условие его чудесного покровителя. Так, в Сказании об иконе Владимирской Богородицы на Теплой горе повествуется о «некоем человеке, земледельце Григории Данилове

из села Павлов Перевоз, в пределах Нижнего Нова города» (65). Действие начинается с точного обозначения места, где произошло событие, и представления персонажа. Конкретизация места действия и указание на частное лицо подготавливают читателя к дальнейшему восприятию исключительного явления. Подобный повествовательный прием, типичный для средневековой агиографии, обязывал читателя и ко всему остальному относиться без тени сомнения. Затем сюжет осложняется сценой видения или тайного «гласа»: чудесный покровитель проявляет свое расположение к герою, который в смертельном недуге «*приусмневася, яко сном одержим, и зрит во храмине своей яко свет сияющъ и слышит глаголе, к нему глаголющъ*» (66).

Только после такого вступления следует рассказ о месте, где «одержимый» болезнью Григорий должен найти «чудесный предмет», при помощи которого он получит исцеление. Подобная сюжетная ситуация типологически схожа со сказочной встречей героя и дарителя волшебного средства. Однако в сказании нет даже намека на некую условность действий героя и окружающего мира, все предельно конкретизировано и соотнесено с реальной бытовой обстановкой: «*Григорне, востани от одра своего и вскоре понди в Нижний Новъ град, и испраси на торгу иконописца Иоанна Калистратова, и есть у него в лавке икона Пресвятая Богородицы Владимирская, и стоит в верху к стене лицем от многаго времени, и избавление бысть у него. И ты получиши от образа святая иконы скорое исцеление и будеш здрав. И купи у него образ Пресвятая Богородицы, иди со образом к восточным странам во град Устюг Великий, во область его в верх реки Юга на край лес, где она Пресвятая Богородица изволит вселение к себе сотворити. Он же в том час, яко от сна возбудився...*» (67).

Сама чудотворная икона описывается как обыкновенная бытовая вещь («на торгу в лавке стоит вверху к стене лицем») в ряду ей подобных вещей. Далее исцеленный Григорий выполняет предсказанное, то есть отправляется в Нижний Новгород, покупает икону у иконописца и отправляется на реку Юг. Таким образом реализуется в сюжете сказания мотив явления иконы. Причем ирреальный (в форме видения) и реальный планы повествования даны в конкретно-чувственном восприятии героя, который стремится стать обладателем

«вещи». Если сюжет Сказания понимать как целенаправленные действия персонажей (68), то «икона» в этом случае имеет ярко выраженную сюжетную функцию, она объединяет вокруг себя действия персонажей.

Несколько по-иному этот мотив разработан в другом устюжском сказании. Явление иконы Нерукотворного образа Спаса связано с событиями построения и освящения новой церкви на Красном бору Устюжского уезда (69). В ознаменование этого события свершается чудо с некоей женой из Юрьева Наволока Акилиной Никитиной дочерью Башмаковой.

Сказание начинается, как и в предыдущем случае, с точного обозначения места и представления действующего лица. Однако для самого действия здесь представлена иная «сценическая площадка»: события его разворачиваются в храме. В основу сюжетной коллизии положен случай, который, с точки зрения бытового поведения человека, не имеет объяснения, не вписывается в привычный порядок вещей: «...После соборного молебного пения восходит избыти из церкви и шед из церкви, заменяся крестным знамением лицо свое. И авие рука десная ч ёя к челе прилаге...» (70). Для того чтобы читатель не сомневался в правдивости происходящего, в повествование вводятся новые действующие лица - свидетели. Однако сколько-нибудь самостоятельной роли в сюжете сказания они не играют. («И божим промыслом, како она от того труда нача поведати: Призовите ко мне трех жен, имены Фетонию Игнатиеву дочь, да Марфу Измайловой дочь, да Феодосию Ивановну дочь Авакумовы» (71).

Пожалуй, самым важным моментом в данной сюжетной ситуации является выбор из предложенных трех храмовых икон одной, которая могла бы стать поместной и одновременно чудотворной для Красноборской церкви. Героиня, находящаяся в состоянии аффекта, по велению неведомых ей сил «проводящает»: «Что стоят ч мени в головах три иконы: первыя - образ Пречистыя Богородицы Юрьева Наволока из церкви, вторая - Пречисия Богородицы Лавелская волости из церкви Преображения Спасова, третья - с Красного бора, что святой тут в церкви. Что стоят те иконы меж церковными двери и с северными (на месте поместных - А.В.)...» (72).

Мотив обретения чудотворной иконы Нерукотворного Спаса здесь воплощен в форму всеобщего признания одной из храмовых икон в результате проявления ею чудесной силы.

Сюжетообразующая функция иконы, как мы видим, остается прежней, хотя характер сюжета меняется. Сюжет строится как описание цепи ритуальных действий, приуроченных к освящению новой церкви, он не предполагает описания бытовых подробностей. Икона становится главным предметом ритуала, поэтому культивируется основное ее свойство - способность творить чудеса. «Вещность» ее старательно затушевывается или вообще не принимается во внимание.

В Сказании об иконе Одигитрии на Туровецком погосте начальный мотив обретения (или явления) иконы зафиксирован местным составителем, которого мало занимают подробности явления иконы. Он обращается к этой теме только как любознательный хранитель старинных преданий, а не как очевидец, следя словам Иоанна Златоуста: «*Ибо ино писано, ино же не писано, обо же хранити подобает, ничтоже более изыскущи*» (73).

Икона Одигитрии, в местном названии Туровецкая Божья Матерь, выполняет функцию исторической реликвии, судьба которой тесно связана с героическим прошлым Туровецкого погоста.

Сами «составители», видимо, не ставили цель проводить какие-либо сравнения с житийными персонажами (святыми), т.к. они писали собственно о явлении иконы, на которой был изображен образ их покровителя («явление ице бысть»). Древнерусский агиограф понимал, что они прежде всего есть рукотворение («рукописание»), пусть даже по промыслу и подобию своего небесного патрона. Поэтому если в житии в центре повествования почти всегда герой, то в сказании внимание повествователя сфокусировано на событии.

Автор сказания не ставит перед собой никакой другой задачи, кроме одной - записи факта, то есть выполняет функции хроникера (или летописца). В связи с этим многие сказания об иконах попадают в состав летописных сводов, в общий перечень «чудес» в житиях святых. Иногда подобные сказания сами составляют своеобразную летопись легендарного характера из жизни монастыря или церкви. В некоторых случаях за исторически важным событием закреплялось чудо от иконы. Факт взятия Казани, например, распространил и закрепил в сознании русских людей кульп иконы Божьей Матери Казанской (8 июля). Загадочное природное явление,

происшедшее в Устюге, связывается с «чудом от иконы» (74). В рассказе о спасении от огня строений Борисоглебского монастыря, включенного в состав Сольвычегодского летописца, повествуется о том, что игумен Дионисий вышел навстречу огненной стихии с чудотворным образом Одигитрии (75). Масса таких преданий зарождалась при появлении и распространении культа местного святого, например Прокопия и Иоанна Устюжских и Симона Воломского.

Любопытной представляется в этой связи статья из Жития Прокопия Устюжского «О указании святого праведного Прокопия явлений о церкви святого места, како явися свет и свет и свещи горящий. Ты и поставлена церковь святаго и праведнаго Прокопия», в которой объясняется предназначение иконы как сакрального аксессуара при возникновении культа святого: «Понеже хитрец и зиждитель Господь Бог огнем Божества своего попала вся тленные вещи, и место строя и үготовляя на создание таковыя Богом нареченные церкви во имя үгодника своего преподобнаго Прокопия на просвещении рабом своим православным Христинанином... Тогда же бяше в та лета, не многолюден бяше предел Соли Вычегодская, но токмо сня предреченная обитель святых страстотерпец Бориса и Глеба. Игумен же той обители и вси христолюбивыя людия того прихода полагают совет благ и обет о Святем Духе. И вдаша образ подобного святаго и блаженнаго Прокопия Устюжского и преподобнаго Варлаама Хутынского. По изволению же божию вскоре написане бывше тон иконе в молении Господу Богу, Прокопия и Варлаама рукою некоего хитра живописца... И үднишиа всех зрящих очима доброте и красоте образа того, понеже то строение бысть за два лета до проявления великих чудес от того образа всемилостиваго Спаса и его үгодников Прокопия и Варлаама. И сие чудо дело сотвориша о таковыхъ үбо строителях всегда иерен вопиют во церкви: Освяти любящие благолепие дому твоего, тыя прослави божественною силою» (76).

Писатель, излагая вполне реалистическую мотивировку акта написания иконы, выделяет такую черту, которая характеризует ее как объект эстетического восприятия (... үднишиа всех зрящих очима доброте и красоте образа того...).

В житии Симона Воломского также есть статья «О новонаписанной иконе преподобного священомученика Симона: Ныне үмыслиша градские люди, благ совет сотвориша...

И извраша мужа благонравна и добродетельна житием изографа именем Михаила Гаврилова, завома Чистаго, иже сожитель бысть преподобному Симону и знящего его образ. И яко на жива зря, образ писаше. Егда бысть благое сие дело в совершение принде, образ чудотворца написася тогда градстни людие, вземше икону ту, изнесоша из града, честне провождающе. Тояже пустыни старец Симон и вкладчики, любезне образ ловызяв, принмлют. И во свою пустыню повезоша с радостию велию зело... По үбнениин же святого приде лет 41 и многа же исцеления бывают от гроба и образа святаго приходящим с верою и до сего днє... Покланяемся начертаному святаму образу твоему и телом, еже получити нам велию милость твою, яко да твоим благим и всемилостивым ходатайством, еже о нас всеславного бога үмилосердитн...» (77). Эпизод этот излагается как некое церемониальное действие, хотя сам факт написания иконы «читается» вполне реалистично.

Написание иконы было актом публичного признания местного святого, и в этом случае «начертанный образ» выполнял функцию церковного документа при местной канонизации святыни. Хроникер событий, как это было показано, старательно вносит это свидетельство в свое повествование, называя имена искусственных живописцев, которым было поручено выполнение заказа.

Следует отметить, что авторы статей о написании образа достаточно ясно определяют и то место, которое занимала чудотворная икона в сознании прихожан. Она выступала в качестве посредника в общении человека со своим заступником и «ходатаем» перед вышней силой (78). Причем прихожане обращались за помощью к «начертанному святому образу», имея дело с некоей художественно-символической абстракцией. Сама же икона и процесс ее изготовления воспринимались как предметы чувственного мира и бытовые явления. Поэтому в иконографическом руководстве второй половины XVII в. Семен Ушаков, споря со своими оппонентами, писал: «Что он видит или слышит, то и начертывает в образах или лицах, и согласно слуху или видению употребляет» (79). Как бы следуя этому положению, градские люди поручают написание иконы Симона Воломского изографу Михаилу Гаврилову Чистому, который знал святого еще при жизни.

Грань между реальным (бытовым) и ирреальным явлениями оказывалась весьма условной или стиралась вовсе. Мир

в представлениях человека Древней Руси обретал целостность, поэтому сказания о чудесах от иконы были наполнены бытовыми сценами и населены обычновенными людьми.

Читатель был уверен, что обыденное и чудесное сосуществуют рядом. Так, в рассказе о чуде 8 Сказания об иконе Владимирской Богородицы на Теплой горе повествуется, что некий человек Доментиан Михайлов Шашуков «проткнул сея ножем стегно правые ноги и источе кровию. И ногу у него от той язвы скорчило... и нача обещатися итти к пресвятей Богородице, в новую пустыню ехати... и начат молитви со слезами пред чудотворною иконою Пресвятая Богородицы. И по молебном пенин простресь нога его. И бысть здрав, якоже и первне, и понде в дом свои на своих ногах...» (80).

Иногда в сказаниях рассказывается о пороках и дурных привычках прихожан, как, например, в Сказании о Красноборской иконе Спаса: «...бысть некия веси человек именем Трофим. Бе чудо от Нерукотворенного образа Господа нашего Иисуса Христа. Пришед тон человек з Белыя Слуды с погоста и начат пити табаку и порази его некая невидимая сила божия о землю и бысть тот человек мертв. И взяша его домашнии и свозоша на погост, и положиша его в землю, не отпеша над ним, а священники не смеша пети над ним страха ради божия» (81). Распространенный в быту устюжан порок становится темой целого ряда «чудес» сказания, которые имеют острое социальное звучание.

В приведенных примерах чудес мы не встретим подчеркнутой предметности иконы, здесь главным образом показана ее вторая сущность - зримое воплощение образа святого, но только в той мере, как указано в риторическом вопросе статьи «О теле Христове» в Кормчей книге: «...тако же, аще и икона со творена будет царю по образу его: и некто, пришед, начнет ругати ся ей и плевати на ню, и битью камением. Кому то бесчестие сотворит: той ли иконе, или тому, в него же есть образ сотворена?» (82). Следовательно, чудо творит не икона, а святой, чей образ начертан на ней. Чудотворной почтилась не всякая икона, а, во-первых, та, предметная сущность которой вызывала эстетическое удовольствие, во-вторых, судьба которой была тесно связана с исторически важным для данной местности событием.

ем, в-третьих, явление и создание которой было освящено церковным актом признания.

Фантастика «чуда» носит учительный характер, т.к. она направлена против неверующих, «в злобе пребывающих» «за их многие беззакония» (83).

В рассказах о «чудесах» показаны обыкновенные люди в своих будничных делах и житейских мелочах, и автор пытается передать в своем повествовании атмосферу этой обыденности. Как правило, этот материал организует в сюжет неразрешимая жизненная коллизия или несчастье, от которого никто не застрахован. Разрешает этот непредвиденный поворот судьбы в жизни обыкновенного человека только чудо. Этот механизм сюжетной организации лежит в основе каждой отдельно взятой новеллы из сказания. В нем можно выделить несколько простейших сюжетных комбинаций: болезнь героя - чудесная помощь в исцелении героя. Схему можно усложнить:

- 1) герой заболевает в результате нарушения какого-либо запрета под действием враждебных сил;
- 2) в видении является чудесный и целитель и подсказывает путь к спасению;
- 3) герой дает обет (иногда несколько раз, до тех пор, пока не исполнит свое обещание);
- 4) герой получает искомое (или наказывается за невыполненный обет).

Иногда сюжетная схема еще более усложняется введением элементов «предсказания» в форме видения или гласа, «обещания героя», а также поляризацией сюжетных ситуаций по типу: исцеление - наказание, обет - нарушение обета и т.п.

Подобная сюжетная схема подтверждает и основную целевую установку повествования: описать события, вызывающие страх и сострадание и, как следствие, душевное очищение.

Типическим для всех рассказов о чудесах поэтому является описание глубоких психологических переживаний героя (*и нападне на него страх, үжасен бысть, со многими слезами и т.п.*). На основании приведенных устойчивых признаков поэтической системы рассказа о чуде можно говорить, что в нем были сильны элементы трагедийного начала. Наличие их в сюжетном повествовании средневекового жанра «чудес» от

иконы компенсировало в какой-то мере отсутствие в русской культуре самостоятельных драматических жанров.

Таким образом, икона явилась объектом повышенного внимания устюжских писателей. Сказания об иконах занимают одно из ведущих положений среди памятников литературной традиции Великого Устюга и Сольвычегодска, они активно влияли на другие жанровые образования (житие, летопись). Это явление свидетельствует о зарождении местного краевого самосознания, которое произошло на позднем этапе развития русской средневековой культуры. Факт этот достаточно симптоматичен при историко-типологическом сравнении его с более ранними этапами развития общенациональной культуры. Достаточно указать, что со времен княжения Андрея Боголюбского главной святыней Владимиро-Суздальской земли, описанной в сказаниях, являлась икона Владимирской Божьей Матери.

* * *

1. См. о культурах святых в средневековой культуре Западной Европы: Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 73; о специфике культа Николы у славян: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 6-17.

2. Основными письменными источниками о Прокопии Устюжском являются Житие преподобного Прокопия Устюжского (ОЛДП). СПб., 1893 (далее: Житие Прокопия); Устюжская летопись //ПСРЛ. Т. 37. Л., 1982 (далее: Устюжская летопись) и некоторые другие источники.

3. Слово «отчина» в значении родина зафиксировано во многих памятниках древнерусской письменности. См.: Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 2, 4.1. С. 830-831.

4. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 80.

5. См.: Мелетинский Е.М. Культурный герой //Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 25-28 (далее: МНМЭ).

6. Житие Прокопия Устюжского. С. 15-16.

7. Пролог. М., 1642 (14 мая).

8. См.: Святого Василия Великаго от послания, еже ко Амфилохию епископу Иконийскому и к Диодору и ко инем некиим посланах правил 91 //Кормчая. М., 1637. Л. 353.

9. История текста жития см: Власов А.Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских //Литература Древней Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 144-159.

10. См.: РГБ. Музейное собр. Ф. 178. Оп. 1817. Л. 91 об.- 96.

11. Наряду с порождением (или созданием) «настоящих людей» предки совершают также культурные и творческие деяния. Это, как правило, совпадает с рубежом мифологического времени». См.: МНМЭ («Предки»). Т. 2. С. 334.
12. РГБ. Музейное собр. Ф. 178. Оп. 1817. Л. 92.
13. Музейное собр. Ф. 178. Оп. 1816. Л. 92 об.-947
14. Попытка объяснить некоторые черты этого явления в древнерусской литературе содержится в работе А.М. Панченко (См.: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 72-153).
15. Житие Прокопия Устюжского. С. 19.
16. Известно, что хромота и слепота, а также связь с демоническими существами являются характерной чертой славянских языческих богов нижнего мира и их поздних ипостасей в народном христианстве (См.: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей.. С. 31-116).
17. ЭМНМ. Т. 1. С. 398-405. Это также соответствует общему мифо-поэтическому представлению о поиске древнего погибшего отечества.
18. Образ святого Михаила в данной функции неоднократно встречается в народных заговорах и духовных стихах и т.п.
19. См.: Житие Прокопия Устюжского. С. 57-58.
20. Изображение кочерги на иконах появляется уже в XVI-нач. XVII вв. (См.: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. С. 108), хотя в Строгановском иконописном подлиннике XVI- нач. XVII в. никаких указаний на это не содержится. Не зафиксирован этот эпизод и ни в одной из ранних версий жития Прокопия до середины XVI- нач. XVII в., никаких указаний на это не содержится.
21. Приведем соответствующее место полностью: «три кочерги в руке Прокопия Устюжского явно коррелируют с тремя свечами в руке архиерея при святительском благословении (Ср. в этой связи характерное паремиологическое соотнесение «Богу свечи» и «черту кочерги»); при этом Прокопий носит кочерги в левой руке и ходит по церквам ночью, а не днем. Поведение Прокопия Устюжского, таким образом, предельно приближается к кощунственному пародированию церковной службы и не является таковым лишь в силу того обстоятельства, что понятий пародии принципиально не приложимо к характеристике юродивых. Образ действий юродивого внешне может быть неотличим от магического (колдовского или языческого) поведения, но по существу наполняется принципиально иным содержанием» (См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопр. Литературы. 1977. N 3. С. 162-163).
22. См.: Лихачев Д.С., Панченко А.М. Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. С. 108.
23. Материалы фольклорного архива Сыктывкарского университета: Устюжское собрание (1101-1103); Усть-Вымское (1001-1012) и др.
24. Житие Прокопия Устюжского. С. 40.
25. Буслаев Ф.И. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. С. 736.
26. Васильев В. История канонизации русских святых. М., 1893. С. 125-130.

27. Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера. Л., 1978.
- С. 7.
28. Ромодановская Е.К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973. С. 141-143.
29. Житие Прокопия Устюжского. С. 240.
30. Никольский А.И. Памятник и образец народного языка и словесности Северо-Двинской области. СПб., 1802. С. 51-120.
31. РНБ. О.1. 835. Л. 12-17.
32. См.: там же.
33. Вологодский Областной краеведческий музей. № 2151. Л.38 об.
34. БАН. 45.10.2. Л.233-235.
35. Там же.
36. См.: Истоки русской беллетристики. Л., 1974. С. 524. См. также новое исследование Н.С.Демковой: К изучению жанровых истоков севернорусской повести XVII в. «Повесть о Соломонии бесноватой» //Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 12-21.
37. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1976. С. 92.
38. Мы приводим типичную формулу рассказов о чудесах.
39. См.: Физиолог //ПЛДР. М., 1980. С. 478.
40. Прыжов И.Г. Русские кликуши //Вестник Европы. 1868. Кн. X. С. 88-99.
41. Там же. С. 93-97.
42. Мартынов С.В. Печерский край Ч. 2. СПб, 1905.
43. Служба общая во вся дни..
44. Аристотель. Собрание сочинений. М., 1976. Т. 3. С. 660.
45. Житие Прокопия Устюжского, С. 344.
46. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII вв. Л., 1977.
- С. 89.
47. Образно говоря, храм без вещественного иконостаса отделен от алтаря глухой стеной; иконостас же пробивает в ней окна, и тогда через их стекла мы видим, по крайней мере можем видеть, происходящее за ними... Уничтожить иконы - это значит замуровать окна...» (Флоренский П.А. Обратная перспектива //Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Вып. 3. С. 383-384. См. об этом также: Данилова С.М. Картина классической эпохи. Проблема композиции в западноевропейской живописи XVII века. Л., 1986. С. 17.).
48. См. подробнее: Грабарь И. История русского искусства. М., 1914. Т. 6. С. 425-426.
49. Важно отметить, что «отсутствию радикальной противоположности между человеком и природным окружением соответствовало и отсутствие другой оппозиции: природа - культура» (Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 69.).
50. «Такое понимание видимого мира одновременно и возвышало его ценность, поскольку соотносило конечные вещи с непреходящими сущностями, и препятствовало их пониманию как самоценных явлений, имеющих значимость независимо от каких-либо трансцендентных категорий. Эта двойственность отношения к природе раскрывает пределы, в которых было возможно в средние века ее познание - научное или художественное

(Гуревич А.Я. Категории средневековой народной культуры. С. 77-78.).

51. Голятовский И. Небо Новое. Львов, 1665.

52. См., например: РНБ. Соловецкое собрание. N 378/254 и 379/255.

53. См. издание текстов: ОЛДП. СПб, 1877. Т. 11; ОЛДП. СПб, 1878.

Т. XXX, XIX.

54. Подобное неуважение к чужим святыням было на Руси повсеместно. См.: Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983. С. 55.
55. ПСРЛ. Т. 37. С. 38.
56. См.: Полякова С.В. Византийские легенды как литературное явление //Византийские легенды. Л., 1972. С. 262.
57. Житие Прокопия Устюжского. С. 124.
58. Там же. С. 135.
59. Там же. С. 137. 60. БАН. 45.10.2 (Чудо о бесноватой Ефросинье). Л. 227-235.
60. Там же.
61. РНБ. Q. I. N 1210. Житие Прокопия Устюжского (Чудо о иступленном Федоре). Л. 366 об.
62. Строгановский иконописный лицевой подлинник. М., 1869 (8 июля).
63. Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. М., 1876 (8 июля).
64. Там же. (мая 29).
65. БАН. Устюжское собрание, N 19. Л. 2 - 2 об.
66. Там же.
67. Там же.
68. Истоки русской балетристики. Л., 1970. С. 35.
69. Наиболее полный текст Сказания сохранился в списке: РГБ. Ф.299. N 271. Из него ясно, что именно с 1641 г. на Красном бору от иконы начинают происходить исцеления и «чудеса».
70. Там же.
71. Там же.
72. СГУ. Вацкинское собрание. N 25 (Сборник «Изумруд») Л. 10 об.
73. РГБ. Музейное собрание. N 1365.
74. РНБ. Q. I. N 835. Л. 3-5 об.
75. Житие Прокопия Устюжского. Л. 256-267.
76. ГИМ. Синодальное собрание. N 406. Л.57-58.
77. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 14.
78. Буслаев Ф.И. Подлинники по редакции XVIII в. // Буслаев Ф.И. Древнерусская литература и искусство. СПб., 1881. Т. 2. С. 253.
79. БАН. Устюжское собрание. N 19. Л. 13-13 об.
80. РГБ. Ф. 299. N 371.
81. РНБ. I.835. Л. 7-7 об.
82. Кормчая, Ф. М., 17... Л. 719 об.-720.
83. См.: «Ужасное и жалостливое может происходить от зрелища, а может и от самого склада событий: это последнее важнее и (свойственно) лучшему поэту. В самом деле, сказание и без поглядения должно быть так сложно, чтобы от одного слушания этих событий можно было испытывать трепет и жалость о происходящем...» (Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 659-660).

З а к л ю ч е н и е

Подведем некоторые итоги нашего исследования.

1. Устюжская литературная традиция сложилась как посадская, городская письменная культура в период XVI - XVII вв. Особое положение на Европейском Северо-Востоке Московской Руси Устюга Великого и Соли Вычегодской позволило устюжанам и усольцам сыграть исключительно важную роль в миссии культурного и экономического освоения восточных земель (Урала и Сибири). Особенностью характера устюжан явились черты, присущие характеру землепроходцев, путешественников. Землепроходцами и миссионерами были Стефан Пермский, купцы Строгановы, Грудцыны-Усовы и другие.

Почти все герои устюжских памятников литературы путешествуют, осваивают необжитые дикие северные леса, выполняют христианскую миссию среди местного населения. Это либо смиренные подвижники, основатели монастырских обителей, либо юродивые, живущие среди людей и добровольно исключившие себя из мира, приняв наиболее трудный подвиг достижения святости. Одним словом, герои устюжской агиографии дают нам совершенный для средневекового периода развития русской литературы тип «исключительного героя». Литературный контекст и сам по себе жизненный психологический тип устюжан явились благодатной почвой для создания литературного авантюрного героя накануне нового времени - Саввы Грудцына.

2. Характеризуя устюжскую литературную традицию как региональную литературу, отметим, что она привнесла в общерусскую литературную традицию, а затем и развила в ней новые темы, идеи, которые были характерны для демократического лагеря русских писателей. Произведения устюжских авторов адресованы такому же как они демократическому читателю. В этом отношении литературную традицию Устюга Великого и Соли Вычегодской следует понимать как местный вариант общерусской литературной традиции, т. к. ей были присущи все те отличительные особенности нового периода литературного процесса.

Яркая учительная направленность этих произведений позволила установить совершенно новый тип отношений между автором и читателем. Писатель пытался говорить с читателем на понятном ему языке, максимально приближенном к простому разговорному.

3. Произведения устюжской литературы внесли в общерусскую литературу понятие «своего» пространства. Это особые маргинальные зоны в мифопоэтическом плане и «пограничные», пустынные места, которые приходилось осваивать землепроходцу, - так называемые «восточные окраины» Русской земли. Устюжские авторы создали особый литературный фон и литературный быт. Фантастическое и реальное в устюжских произведениях существуют нераздельно.

Местные названия, описание местности, где происходят действия героев, являются признаками «нового» в художественном мире средневековой литературы. Бытовизм ситуаций как отличительная черта русской литературы XVII в. требовал от повествователя изображения обстановки, близкой к повседневности, среди известных читателю пространственных ориентиров. Этим памятники устюжской литературной традиции утверждали реалистическое направление в развитии русской литературы в переходный период от средневековья к новому времени.

4. В художественном сознании авторов устюжских произведений время является важной содержательной категорией. В нем можно выделить как особо значимые «прошедшее» и «будущее» времена. Представления о прошедшем времени выражены в эпической форме. В основе их лежит отношение к библейским событиям и отечественной истории периодов Киевской Руси и борьбы с татарами (времени Куликовской битвы и взятия Казанского ханства). Прошедшее время в устюжских памятниках не конкретизировано, оно сродни фольклорному, сказочному времени.

Будущее время в устюжских памятниках выражается в форме предания, «памяти ради». Оно имеет откровенно назидательный характер. Как правило, описываемые события имеют место быть в настоящем, на памяти самого рассказчика, но все они спроектированы в будущее. Художественное время в устюжских произведениях приобретает характер последовательности, а это отличительные признаки историзма художественного сознания литературы нового времени.

5. Памятники устюжской литературы воспринимаются в контексте традиционной книжной культуры. Причем они входили в состав таких сборников, которые были предназначены для назидательного чтения, либо в состав сборников смешанного состава (полифункциональных), и рассчитаны были, прежде всего, на низового читателя. Поэтому многие произведения устюжской литературной традиции можно отнести к памятникам, которые характеризуются понятием "народная литература" (или «народная книга»).

РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ

1. Житийный цикл о Прокопии и Иоанне Устюжских:
РГБ. Музейное собрание. № 1365. XVI в. Л.1-175, 175об.-198;
Собрание ОИДР. № 304, XVI в. 125 л. (список дефектный, без
начала и середины); Собрание Ундельского. № 320, XVII в. Л.
28-55, 1 - 17об.; Собрание Троицко-Сергиевой лавры. № 779,
XVII в. Л. 12об. - 36 («чудеса» Прокопия); ГИМ. Собрание
Уварова. № 1052, XVII в. Л. 553-611 («чудеса» Прокопия); №
1053, XVII в. Л. 131-154 (Житие Иоанна); БАН. Собрание
Чуванова. № 474, XVII в. Л. 1-178 (Житие Прокопия); РГБ.
Ф. 353 (Архангельское собрание). № 28, XVII в. Л. 1-70 (Житие
Прокопия); РНБ. Q. XVII. № 93, середина XVII в. Л. 117-236
об., 237-267; РГБ. Собрание Большакова. № 104, XVII в. Л. 62
(дефектный); ГИМ. Собрание Уварова. № 1240, XVII в. Л.
240-329, 158-181 об.; № 1246, XVIII в., 81-126, 127-144; РНБ.
Собрание Погодина. № 749, XVII в. Л. 1-227, 228-310;
Соловецкое собрание. № 220, конец XVII в. Л. 1-192, 193-272;
№ 221, конец XVII в. Л. 1-209, 210-280; Q. 1. № 1210, конец
XVII в. Л. 16-109, 310-402; F. 1. № 730, конец XVII в. Л. 407-
476, 477-501, 502-525 (Чудо о бесноватой жене Соломонии
выделено отдельно); НСРК. № 1940. 79. Q, конец XVII в. Л.
39-304, 331-410; Собрание Титова. № 3118, конец XVII в. Л.
1-211, 212-286; РГБ. Ф. 354. № 73, конец XVII в. Л. 1-240, 241-
313; Собрание Ундельского. № 362, XVII в. 259 л. (Житие
Прокопия); № 600, XVIII в. Л. 333-400 (Чудо о Соломонии);
Собрание Большакова. № 232, XVIII в. Л. 1-56 (без начала),
57-123; № 393, XVIII в. Л. 1-78 (без начала), 79-106, 107-150
(Чудо о Соломонии); ГИМ. Собрание Щукина. № 418, XVII
в. Л. 1-190, 191-253; № 440, XVII в. Л. 1-137 (без конца), 137-
192; ЛОИИ. № 60, XVII в. 95 л. (Житие Прокопия),

дефектный); БАН. 45. 10. 2, XVII в. Л. 1-190, 191-235 об.; Научная библиотека Эрмитажа. РК. 9. 3. № 143208, XVII в. Л. 1-200, 201-250; РГБ. Ф. 722 (Собрание Рукописных книг). № 56, конец XVII в. (1674 г.). Л. 1-200, 201-250; РНБ. Q.1. № 468, начала XVIII в. Л. 1-5 об. (два поздних «чуда» 1709-1710 в с. Пухове), 12 об.-100 (Житие Прокопия);

2. *Летописание.* Основные рукописные источники по Устюжскому летописному своду см.: Сербина К.Н. Устюжское летописание XVI-XVIII вв. Л. 1985. РНБ. Q. XVII, № 197. XVII в. Л. 2-3об.; Q. 1. № 835, XVIII в. Л. 1-44; Библиотека Киево-Софийского собора. № 362, XVIII в. 44л.; РНБ. ОР. F. IV. № 756, XIX в. (60-е гг.). 85 л.; Q. IV. № 403, конец XVIII- начало XIX вв. 202 л.

3. *Другие памятники литературы.* ГИМ. Синодальное собрание. № 406, конец XVII в. 66 л.; БАН. Устюжское собрание. № 51, XVIII в. 47 л.; РГБ. Ф. 122 (Великоустюжское собрание). № 35, конец XVIII в. 65 л.; Вологодский областной краеведческий музей. № 4364, начало XIX в. 17 л.; № 2151, конец XVII в. 58 л.; Коми республиканский краеведческий музей. № 4117, XIX в. л. 196об.-207; РНБ. Q. XVII, № 142, XVII, XVIII вв. Л. 82-108; БАН. Устюжское собрание. № 19, XVII в. 75 л.; ИРЛИ. Северо-Двинское собрание. № 329, XVIII в. 69 л.; ГЛМ РОФ. 8569 (№ 35), XVII, XVIII вв.; ГИМ. Синодальное собрание. № 850, XVII в. Л. 228-229, 696-697.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- А.М.(Макарий). Сказания о жизни и трудах святого Стефана епископа Пермского СПб., 1856.
- Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики //Древнерусское искусство. М., 1975. С. 71-397.
- Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской культуры. М., 1977.
- Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли //Культура Византии: IV - первая половина XII вв. М., 1984. С. 42-50.
- Адрианова-Перетц В.П. Праздник кабацких ярыжек. Пародия-сатирика Служба кабаку. Л., 1934.
- Адрианова-Перетц В.П. Очерки по истории русской сатирической литературы XVII в. М.; Л., 1937.
- Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М., Л., 1947.
- Адрианова-Перетц В.П. Исторические повести и устное народное творчество //ТОДРЛ. Т.11. М.; Л., 1951. С. 67-97.
- Адрианова-Перетц В.П. Из истории русской повести XVII в. //Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: Сборник статей к 70-летию акад. М.Н. Тихомирова. М., 1963 С. 199-202.
- Адрианова-Перетц В.П. Новые материалы по истории русского школьного театра XVIII в. //ТОДРЛ. Т. 4. Л., 1940. С. 217-222.
- Адрианова-Перетц В.П., Староверова И.Н. Из архива академика М.Н.Тихомирова //ТОДРЛ. Т. 25. М.; Л., 1970. С. 319-320.
- Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974.
- Акты Холмогорской и Устюжской епархии. Ч.1(1500-1690). Русская историческая библиотека. Т. 12. СПб., 1890; Ч.2. Т.14. 1894.
- Акты Холмогорской и Устюжской епархий. Кн. 3. СПб., 1908.
- Амвросий. История российской иерархии. Ч. 1-6. М., 1807-1815.
- Амфитеатров А.В. Демократические повести XVII в. М.,1929.
- Ардашев В. Летопись семисотлетнего существования г. Великого Устюга //Вологодские губернские ведомости. № 38-48. Вологда, 1857.
- Аристотель. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1984.
- Архангельский А. Исторические сведения о г.Тотьме до половины XVI века //Вологодские губернские ведомости.№ 9, 10. Вологда, 1859.
- Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. М., 1914.
- Базилевич К.В. Мятеж в Великом Устюге //Ученые записки института истории РАНИОН. Т. 5. М., 1928. С. 271-296.
- Бакланова М.А. К вопросу о датировке «Повести о Савве Грудыне» //ТОДРЛ. Т. 9. М.; Л., 1953. С. 443-459.
- Бакланова Н.Ф. Эволюция русской оригинальной бытовой повести на рубеже XVII - XVIII вв. //Русская литература на рубеже двух эпох (XVII - XVIII вв.). М., 1971. С. 160 - 170.
- Балов. Сольвычегодский Введенский монастырь //Вологодские губернские ведомости. № 9. Вологда, 1851.
- Барсов Е.В. Очерки народного мировоззрения. Старая и новая Россия. 1876. С. 218.

- Барсов Е.В.** Очерки народного мировоззрения. Старая и новая России. 1876. С. 218.
- Барсуков Н.** Источники русской агиографии. СПб., 1882.
- Батаков Н., Мансветова Е., Широков В.** Великий Устюг. Вологда, 1976.
- Бахтин М.М.** Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 7-180.
- Белоброва О.А.** Жития Иоанна и Прокопия Устюжских (статьи для словаря древнерусских писателей). // ТОДРЛ. Т. 39. Л., 1985. С. 230.
- Белов М.И.** Севернорусские жития святых как источник по истории древнего поморского мореплавания // ТОДРЛ. Т. 14. С. 234-240.
- Берков П.Н.** О литературе так называемого переходного периода // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII - начало XVIII). М., 1971. С. 32.
- Берман Б.И.** Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия). // Художественный язык. М., 1982. С. 159-183.
- Богданова Н.Т.** Книжные богатства Строгановых в 1578 г. // Сборник в честь проф. А.И. Малейна. Пг., 1922. С. 277-284.
- Боцановский В.** К истории просвещения в Древней Руси XVII в. Книги в Устюге Великом. // Библиограф. СПб., 1892. № 7. С. 1-17.
- Бочаров Г.Н., Выголов В.П.** Сольвычегодск. Великий Устюг. Тотьма. М., 1983.
- Бубнов И.Ю., Власов А.Н.** Александр Вятский - писатель и книжник XVII в. // ТОДРЛ. Т. 41. Л., 1988. С. 375-380.
- Бугославский С.А.** Литературная традиция в северновосточной русской агиографии // Статьи по славянской филологии и русской словесности. СОРЯС АН СССР. Т. 101. № 3. Л., 1928. С. 330-339.
- Будовниц И.У.** Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII века. М., 1962.
- Будовниц И.У.** Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV-XVI веках. М., 1966.
- Буслаев Ф.И.** Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861.
- Буслаев Ф.И.** Подлинники по редакции XVIII в. // Буслаев Ф.И. Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1881. Т. 2. С. 253.
- Буслаев Ф.И.** Мои досуги. М., 1886. Т. 2.
- Буслаев Ф.И.** Русская эстетика XVII в. Сочинения. СПб., 1910. Т. 2.
- Былины в записях и пересказах XVII-XVIII веков.** М.; Л., 1960.
- Васильев В.И.** История канонизации русских святых. М., 1893.
- Васильев Ю.С.** Летописное наследие Поморья // ВИД. Т. 11. Л., 1979. С. 19-42.
- Введенский В.И.** Анника Строганов в своем Сольвычегодском хозяйстве // Сборник статей по русской истории, посвященных С.Ф. Платонову. Пг., 1922. С. 114-150.
- Введенский В.И.** Библиотека и архив Строгановых в XVI-XVII вв. // Север. Кн. 3-4. Вологда, 1923. С. 76-108.

- Веселовский А.Н. Южно-русские былины. I-II // Сборник ОРЯС. Т. 22. СПб., 1881.
- Веселовский А.Н. Из истории романа и повести. СПб., 1886.
- Веселовский А.Н. Памятники литературы повествовательной // История русской словесности. древней и новой. Т. 1. Отд. I. СПб., 1893. С. 483.
- Верещагин А. Из истории Вятской епархии. Первый епископ Вятский Александр 1658-1674 //Труды Вятской ученой архивной комиссии 1908. Вып. 2. Вятка, 1909. С. 1-55.
- Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодском крае. Вологда, 1880. (СПб., 1994.)
- Вздорнов Г.И. Об иконе Богоматери Одигитрии из В.Устюга (Легенда и действительность) //Средневековая Русь. М., 1976. С. 325-332.
- Викторов А.Е. Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890.
- Виноградов В.В. Сюжет и стиль. Сравнительно-историческое исследование. М., 1963.
- Витов М.В. Этнические компоненты русского населения Севера (в связи с историей колонизации XII-XVII вв.). М., 1964.
- Власов А.Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских //Литература Древней Руси. Источниковедение: Сборник научных трудов. Л., 1988. С. 144-159.
- Власов А.Н. Книжная культура Устюга Великого и Сольвычегодска в XVI-XII веках. Сыктывкар, 1991.
- Власов А.Н. О памятниках устюжской литературной традиции XVI-XVIII вв. (Создатели и составители некоторых литературных произведений Великого Устюга и Соли Вычегодской) //Книжные центры древней руси XI-XVI вв. СПб., 1991. С. 326-343.
- Власов А.Н. Книжная литературная традиция Сольвычегодска в XVI-XVIII вв. (Летописец о граде Сольвычегодске) //Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию г. Сольвычегодска): Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1992. С. 5-32.
- Власов А.Н., Парамонова Т.Б. Произведение Александра епископа Вятского «Вопросы к Собору наименьшего из архиереев» //Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию г.Сольвычегодска): Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1992. С. 72-79.
- Власов А.Н. Сказания о чудотворных иконах Устюжского края XVI-XVII вв. //Книжные центры Древней Руси XVII: Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 228-244.
- Власова И.В. Сельское расселение в Устюжском крае в XVIII-первой четверти XX вв. М., 1976.
- Власов А.Н., Рыжова Е.А. Повесть о житии Прокопия Устюжского в поздней северно-русской книжной традиции //Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1989. С. 167-173.
- Воинские повести Древней Руси. М.; Л., 1949.
- Воскобойникова Н.П. Жалованная грамота Спасскому Сойгинскому монастырю 1546 г. //Крестьянство Коми края. Сыктывкар, 1986. С. 111-118.

- Гацак В.М.** Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М., 1989.
- Гиббенет Н.** Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882. Т. I-II.
- Голубинский Е.** История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.
- Голубинский Е.** История русской церкви. М., 1900-1917. Т. 1-2.
- Голятовский И.** Небо Новое. Львов, 1865.
- Грабарь И.Э.** История русского искусства. М., 1914. Т. 6.
- Гуревич А.И.** Проблемы средневековой народной культуры. М., 1982.
- Гусев В.Е.** Эстетика фольклора. Л., 1967.
- Данилова И.Е.** Искусство средних веков и Возрождения. М., 1984
- Демин А.С.** Реально-бытовые детали в житии протопопа Аввакума (к вопросу о художественной детали) //Русская литература на рубеже двух эпох (XVII- начало XVIII вв.). М., 1972. С. 230-246.
- Демин А.С.** Активность литературных героев и деловая жизнь России второй половины XVII в. //Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 190-195.
- Демин А.С.** Русская литература второй половины XVII - начала XVIII вв. М., 1977.
- Демкова Н.С., Дмитриева Р.П., Салмина М.А.** Основные пробелы в текстологическом изучении древнерусских оригинальных повестей // ТОДРЛ. Т. 20. М.; Л., 1964. С. 155.
- Демкова Н.С.** Из истории ранней старообрядческой литературы //ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974. С. 390-394.
- Демкова Н.С.** К изучению жанровых истоков северно-русской повести XVII века. «Повесть о Соломонии бесноватой» //Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1989. С. 12-21.
- Денисов Л.И.** Православные монастыри Российской империи. М., 1908.
- Державина О.А.** Списки «Сказания» Авраамия Палицина, хранящиеся в отделе рукописей Библиотеки имени В.И Ленина // Записки ОР ГБЛ. М., 1952. Вып. 14. С. 73-74.
- Дмитриев А.А.** Ф.А.Волегов как историк Строгановых. Спорные вопросы в древней истории рода Строгановых //Пермские губернские ведомости. № 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38. Пермь, 1884.
- Дмитриев Л.А.** Жанр севернорусских житий //ТОДРЛ. Т. 27. М., Л., 1972. С. 183-202.
- Дмитриев Л.А.** Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Л., 1973.
- Дмитриева Р.П.** Повесть о Петре и Февронии. Л., 1979.
- Досифей.** Географическое, историческое и статистическое описание ставропигального первоклассного Соловецкого монастыря и других подведомых сей обители монастырей, скитов, приходских церквей и подворьев, с присовокуплением многих царских, патриарших и других знаменитых гражданских и духовных лиц грамот, относящихся к истории сего монастыря. М., 1836.

Древняя Строгановская икона св. великомученика Никиты и игуменство Иоанникия (в монашестве Иоасафа) Строганова // Вологодские епархиальные ведомости 1888. № 7. С. 125-127.

Дунаев Б.Н. Город Сольвычегодск: Историко-культурный очерк. М., 1914.

Дунаев Б.И. Город Устюг Великий. М., 1919.

Евгеньева А.П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII-XX вв. М.; Л., 1963.

Евдокимов И. Север в истории русского искусства. Вологда, 1920.

Еремин И.П. Русская литература и ее языки на рубеже XVII-XVIII вв. // Еремин И.П. Литература Древней Руси. Этюды и характеристики. М; Л., 1966. С. 200-210.

Ешкилев В.А. Первый историк и краевед Сольвычегодска // Краеведение. 1925. Т.2. № 3, 4.

Ешкилев В.А. Город Сольвычегодск и памятники былой его культуры: Историко-культурный очерк. В. Устюг, 1926.

Житие преподобного Прокопия Устюжского. СПб., 1893.

Житие святого отца нашего Стефана, просветителя и первого пископа Пермской страны. СПб., 1877.

Забелин М. Русский народ, его обычай, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880 (1990).

Записки Северо-двинского общества изучения местного края. Великий Устюг, 1927. Вып. 4.

Заусцинский К. Макарий митрополит всея России // ЖМНП. СПб., 1881. Т. 11. С. 28-31

Зверева С.В. Материалы к биографии и творческой деятельности Ивана Лукошки // ТОДРЛ. Т. 37. М.; Л., 1983. С. 334-340.

Зверинский. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. СПБ., 1890-1892. Т. 1-2.

Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901-1913. М., 1994.

Зеленин Д.К. Древнерусская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // СОРЯС. Т. 101. № 3. Л., 1928. С. 130-136.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовное движение семнадцатого века. Мюнхен, 1970.

Зубов В.П. Елифаний Премудрый и Пахомий Серб (к вопросу о редакциях жития Сергия Радонежского) // ТОДРЛ. Т. 9. Л., 1953. С. 145-154.

Иконников З.С. Опыт русской историографии. Киев, 1908. Т. 2. Кн. I. С. 89

Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. М., 1878.

Йорданская И.Д. К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче» из Жития Прокопия Устюжского // Литература Древней Руси. Источниковедение: Сборник научных трудов. Л., 1988. С. 160-165.

Истоки русской беллетристики. Л., 1970.

Историческая заметка с Сольвычегодске и воспоминания о сольвычегодском мещанине Соскине // Вологодские губернские ведомости. Вологда, 1842. № 22.

История русского искусства / Под ред. И.Э. Грабаря. М., 1909. Т.1.

- К истории края. О набегах литовцев на Сольвычегодск // Вологодские губернские ведомости. Вологда, 1887. № 31.
- Кадлубовский А.** Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.
- Казакова Н.А.** Крестьянская тема в житийной литературе XVI в. // ТОДРЛ. Т. 14. М., 1958. С. 241.
- Казакова Н.А.** Вологодское летописание XVII-XVIII вв. // ВИД. Т. 12. Л., 1981. С. 66-90.
- Ключевский В.О.** Древнерусские жития как исторический источник. М., 1871. (1992).
- Книга глаголемая Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни, поживе и чудеса сотвори // ЧОИДР. Кн. 4. Отд. 2. 1887. С. 1-291.
- Ковалевский И.** Юродство о Христе и Христа ради // Юродивые Восточной и Русской церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1895.
- Кожинов В.** Происхождение романа. Теоретико-исторический очерк. М., 1963.
- Комаров В.В.** Художественные промыслы великоустюгских мастеров. Вологда, 1949.
- Кондаков Н.П.** Иконография Богоматери. СПб., 1914.
- Коновалова О.Ф.** «Плетение словес» и плетеный орнамент конца XIV в. (к вопросу о соотношении) // ТОДРЛ. Т. 22. М., Л., 1966. С. 101-111.
- Коноплев Н.И.** Святые Вологодского края // ЧОИДР. Кн. 4. М., 1894. С. 18-23, 101.
- Копанев А.И.** Книжность северной волости XVI-XVII вв. // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 394-399.
- Копанев А.И.** Из истории бытования книги в северных деревнях (XVI в.) // Памятники культуры. Новые открытия. Т. 2. М., 1976. С.
- Корелкин Н.** Черты из жизни преподобного Прокопия Устюжского // Вологодские губернские ведомости. № 26. Вологда, 1846.
- Костомаров Н.** Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1887.
- Краткое сведение об Устюгском Успенском соборе // Вологодские губернские ведомости. № 49. Вологда, 1846.
- Криничная Н.А.** Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
- Криничная Н.А.** Предания Русского Севера. СПб., 1991.
- Кудрявцев И.Н.** Музейное собрание рукописей: Описание. М., 1961. Т. 1. (№ 1-3005). С. 194-197.
- Кузнецов И.И.** Святые блаженные Василий и Иоанн Христа ради Московские чудотворцы // Записки Московского археологического института. Т. 8. М., 1910. С. 228-480.
- Кузьмина В.Д.** Рыцарский роман на Руси. Бова. Петр Златых ключей. М., 1964.
- Кукушкина М.В.** Новая повесть о событиях начала XVII в. // ТОДРЛ. Т. 17. М.; Л., 1968. С. 374-385.
- Кукушкина М.В.** Семен Шаховской - автор «Повести о смуте» //

Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1974. М., 1975. С. 75-78.

Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки русского Севера. Л., 1977.

Curtius E.R. European Literature and the Latin Middle Ages. Princeton, 1974. S.79-105.

Кушева Е.Н. Из истории публицистики Смутного времени XVII века //Ученые записки Саратовского государственного университета. Т.5. Вып. 2. (Педагогический факультет). Саратов, 1926. С. 2, 21, 38, 97.

Лебедев А.К. Святый и блаженный Иоанн Христа ради юродивый, Устюжский чудотворец 1494-1894. //Вологодские епархиальные ведомости. № 11. Вологда, 1894. С. 157-163.

Левитский. О древностях Сольвычегодска //Вологодские губернские ведомости. № 50-52. Вологда. 1839.

Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М., Л., 1947.

Лихачев Д.С. XVII век в русской литературе //XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969. С. 299-323.

Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков. Л., 1973

Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

Лихачев Д.С. Жизнь человека в представлении автора XVII вв. //Повесть о Горе-злосчастии. Л., 1984. С. 89-105.

Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л. 6. 1984.

Лихачев Н.П. Библиотека Коряжемского монастыря в 1586 г. //Библиограф. № 3. СПб., 1889. С. 86-87.

Логвинов Е. Иконы «строения именитых людей» Строгановых //Искусство Строгановских мастеров. Реставрация. Исследования. Проблемы: Каталог выставки. М., 1991. С. 5-20.

Лобода А.Н. Богатырский эпос. Киев, 1891.

Лопарев Х.М. Греческие жития святых VIII и IX вв. Ч.1. Современные жития. Пг., 1914.

Лотман Ю.М. Структура художественного текста. Тарту, 1970.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси //Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 162-183.

Лунин С.П. Книга в России XVII в. Л., 1966.

Лунин С.П. Книга в России в послепетровское время. Л., 1976.

Лурье Я.С. Источники «сокращенных» летописных сводов конца XV в. и устюжского летописца //АЕ 1971. М., 1972. С. 120-134.

Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV-XV вв. Л., 1976.

Майков Л.М. Материалы исследования по старинной русской литературе. СПб., 1891.

Макаренко Н. Искусство древней Руси. У Соли Вычегодской. Пг., 1918.

Макарий. Распространение христианской веры в пределах Пермской епархии //ЖМНП.1857. № 12. С. 225-280.

Макарий. Христианство в пределах Архангельской епархии //ЧОИДР. Кн. 3. СПб., 1878. С. 1-86.

- Максимов С.В.** Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 147-159.
- Малышев В.И.** Отчет о командировке в с. Усть-Цильму Коми АССР // ТОДРЛ. Т. 7. М., Л., 1949. С. 479-480 (Чудо святого Николы, чудо еже о быке).
- Малышев В.И.** Повесть о Сухане. Из истории русской повести XVII в. М.; Л., 1956.
- Малышев В.И.** Усть-цилемские сборники. Сыктывкар, 1969.
- Мартынов С.В.** Печорский край. СПб., 1905. Ч. 2.
- Матхаузерова С.** Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1975.
- Мелетинский Е.М.** Поэтика мифа. М., 1976.
- Мелетинский Е.М.** Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
- Мелихов М.В.** Вновь найденный текст «Сказание о Мамаеве воинстве» (Сыктывкарский список конца XVIII в.) // Литература Древней Руси. Источниковедение: Сборник научных трудов. Л., 1988. С. 26-38.
- Мелихов М.В.** «Сказание о Мамаеве воинстве» // ТОДРЛ. Т. 42. Л., 1989. С. 389-403.
- Mertel H.** Lie biographische Form der griechischen Heiligenlegende. Munchen, 1909.
- Мерцалов А.Е.** Устюг Великий в первой четверти XVII века. Историко-экономический очерк // Вологодские губернские ведомости. № 32-34. Вологда, 1885.
- Миллер В.** Очерки русской народной словесности. М., 1897. Т. 1; Т. 3. М., 1927.
- Мифы народов мира; Энциклопедия. М., 1987, 1988. Т. 1, 2.
- Морозов Б.Н.** Частные архивы XVII века: Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1984.
- Мудрова Н.В.** Библиотека гр. Строгановых в XVI-XVII вв. и зарождение книжной традиции на Урале // Вопросы собирания, учета, хранения и использования документальных памятников истории и культуры. М., 1982. С. 88-95.
- Мудрова Н.А.** Северно-русские книжные и литературные традиции в Сольвычегодской библиотеке Строгановых второй половины XVI-XVII вв. (к постановке проблемы) // Проблемы изучения традиционной культуры Севера (к 500-летию г. Сольвычегодска): Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1992. С. 33-44.
- Некрасов И.** Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870. Ч. 1. С. 44, 173.
- Непеин А.С.** Святыни и достопримечательности города Великого Устюга и его окрестностей. Вологда, 1915.
- Никитников Г.** Иерархия Вятской епархии. Вятка, 1863. С. 710.
- Николаев О.Р., Тихомиров Б.Н.** Этническое православие и русская культура (материалы и постановка проблемы) // Русская литература. № 1. СПб., 1993. С. 3-20.
- Никольский А.И.** Памятник и образец народного языка и словесности Северо-Двинской области // ИОРЯС. Кн. 1. СПб., 1902. С. 87-105.
- Никольский Н.К.** Рукописная книжность древнерусских библиотек (XI-XVII вв.). Изд. ОЛДП. Вып. 1(А-Б). СПб., 1914.

- Никольский Н.** История русской церкви. М., 1983.
- Описание Устюжского уезда и городов Устюга и Лальска // Вологодские губернские ведомости. № 18, 19, 22, 23, 24. Вологда, 1856.
- Орлов А.С.** Видение Хутынского пономаря Тарасия // ЧОИДР. М., 1908. Кн. 4. С. 10-16.
- Орлов А.С.** Народные предания о святынях Русского Севера // ЧОИДР. Кн. 1. СПб., 1913. С. 47-53.
- Орлов А.С.** Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII-XVII вв. Л., 1934.
- Памятники литературы Древней Руси. Т. 1-12. М., 1978-1994.
- Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Вологда, 1982. Ч. 1.
- Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973.
- Панченко А.М. Литературные школы Сибири и Дона // История русской литературы. Л., 1980. Т. 1. С. 325-330.
- Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- Парфентьев Н.П. Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского государства XVI-XVIII вв. Свердловск, 1991.
- Пигин А.В. Бесоодержимость и мифологические представления о смерти (на древнерусском материале) // Проблемы изучения традиционной культуры Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1992. С. 106-114.
- Платонов С.Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как исторический источник. СПб., 1888.
- Платонов С.Ф. Прошлое Русского Севера. Пг., 1923.
- Покровский М.Н. Очерк истории русской культуры. Пг., 1924.
- Полное собрание русских летописей. М., 1982. Т. 37.
- Полный месяцеслов Востока. М., 1878. Т. 1-2.
- Полякова С.В. Византийские легенды. Л., 1972. С. 162-169.
- Попов А. Описание церкви св. прав. Иоанна Устюжского чудотворца. Вологда, 1862.
- Попов А. Описание Иоанно-Предтеченского монастыря // Вологодские епархиальные ведомости. Вологда, 1865.
- Попов А. Обзор хронографов русской редакции. М., 1866. Вып. 1. С. 173-174.
- Попов А. Великоустюжский Прокопьевский собор // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. Октябрь 15. № 20. Вологда, 1874. С. 340.
- Попов В. Сольвычегодская старина // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию г. Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 59-200.
- Попова Т.В. Византийская народная литература. История жанровых форм эпоса и романа. М., 1985.
- Поспелов-Шахматов. Северо-Двинский край. М., 1895.
- Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1978.
- Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1890. С. 82-85.
- Пролог, во весь год. М., 1642.

- Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.
- Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. М., 1978.
- Прыжов И.Г. Очерки, статьи, письма. Л., 1934.
- Прыжов И.Г. Русские кликуши //Вестник Европы. 1868. Кн. 10. С. 88-99.
- Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988.
- Пыпин А.Н. История русской литературы. 2-е изд. Т.2. СПб., 1902.
- Пыпин А.Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1858.
- Рабинович И.Г. Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978.
- Рождественский Н.П. Отчет об археографической командировке в г. Иваново //ТОДРЛ. Т. 6. М.; Л., 1954. С. 489.
- Романов Б.Л. Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947.
- Ромодановская Е.К. Русская литература Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1981.
- Ростовский Дм. Книга житий святых (минея). М., 1837.
- Румовский И. Описание Великоустюжского Успенского собора. Вологда, 1862.
- Русская демократическая сатира XVII в. М., 1977.
- Савваитов П.И. Описание Великоустюжского Архангельского монастыря и приписанного к нему Троице-Гледенского монастыря. СПб., 1848.
- Савваитов П.И. О начале и распространении христианства в пределах Вологодской епархии //Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1865. № 1. С. 22-26.
- Савваитов П.И. Строгановские вклады в Сольвычегодский Благовещенский собор. Изд. ОЛДП. СПб., 1886. С. 41-54.
- Саввич А.А. Главнейшие моменты монастырской колонизации русского Севера XIV-XVII вв. //Сборник общества исторических, философских и социальных наук при Пермском университете. Пермь, 1929. Вып. 3. С. 47-116.
- Салмина М.А. Вновь обнаруженный список Устюжской летописи //Рукописное наследие Древней Руси (По материалам Пушкинского дома). Л., 1972. С. 267-271.
- Сапунов Б.В. Судьба книжного наследия Древней Руси //Русская литература. Л., 1972. № 3. С. 60.
- Сапунов Б.В. Книга и читатель на Руси в XVII в. //Книга в России до середины XIX в. Л., 1978. С. 71.
- Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1989.
- Сербина К.Н. Устюжский летописный свод //Исторические записки. № 20. М., 1946. С. 232-270.
- Сербина К.Н. Устюжское летописание XVI-XIX вв. (краткий обзор списков) //ВИД. Т. 11. Л., 1979. С. 42-48.
- Сербина К.Н. Устюжское летописание XVI-XVIII вв. Л., 1985.
- Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты). М., 1915.
- Серегина Н.С. Певческие рукописи из книгописной мастерской Строгановых конца XVI-первой половины XVII вв. //Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1986. Л., 1987. С. 202-210.

Серегина Н.С. Об особенностях содержания и оформления певческих книг строгановского скриптория //Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию г.Сольвычегодска): Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1992. С. 45-52.

Сказание о Седмиезерной Богородицкой пустыни Казанской епархии, и о чудотворной иконе Пресвятой Богородицы, называемая Смоленская. Казань, 1858.

Сказание об иконе Богоматери на Туровецком погосте //Памятники древней письменности. Вып. 3. СПб., 1879. С. 96-104.

Скрипиль М.О. Повесть о Савве Грудцыне //ТОДРЛ. Т. 2. М., Л., 1935. С. 181-214.

Скрипиль М.О. Повесть о Соломонии //Старинная русская повесть. М.; Л., 1941. С. 199-209.

Скрипиль М.О. Легендарно-политические сказания Древней Руси //Доклады и сообщения филологического института ЛГУ. Вып. 2. Л., 1950. С. 50-52.

Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1, (XI-первая половина XIV вв.) Л., 1987; Вып. 2. (вторая половина XIV - XVI вв.) Ч.1. А-К. Л., 1988; Ч.2. Л-Я. Л., 1989; Вып. 3. (XVII в.). Ч. 1. А-З. СПб., 1992; Ч.2. И-О. СПб., 1993.

Слуховской М.И. Русская библиотека XVI-XVII вв. М., 1973.

Сметанина С.И. Записки XVI-XVII вв. на рукописях собрания Е.Е.Егорова //АЕ 1963. М., 1964. С. 379-380.

Смирнов С. Бабы богомерзки //Сборник статей, посвященных В.О.Ключевскому. М., 1909. С. 217-243.

Смирнов Я.И. Устюжское изваяние св. Георгия Московского большого Успенского собора //Древности. Труды императорского Московского археологического общества. М., 1916. Т. 25. С. 172-175, 204, 246-248.

Соколов Б.М. Былины старинной записи (семь неизданных текстов) // Этнография. 1926. № 1. С. 107-114.

Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970.

Соскин А. История города Соли-Вычегодской древних и нынешних времен //Вологодские губернские ведомости. № 14, 15, 16, 18-24. Вологда. 1881; № 1, 3, 4, 10-20. 1892.

Соскин А. История города Соли Вычегодской (в печати).

Спасский И. Гора Гледень близ города Устюга //Журнал для чтения. 1844. Т. 50. № 198. С. 233-234

Сперанский Н.М. Русская устная словесность. М., 1919. Т. 2.

Сперанский Н. Рукописные сборники XVIII века. М., 1961.

Срезневский В.И. Отчет о поездке в г. Великий Устюг и Сольвычегодск //ИОРЯС. Т. 7. Кн. 2. СПб., 1902. С. 248-264.

Срезневский В.И. Отчет о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губернии //ИОРЯС. Т. 8-9. Кн. 1-3. СПб., 1903-1904.

Ставрович А.М. Сергей Кубасов и Строгановская летопись (Новые мысли по поводу старых сомнений) //Сборник статей по русской истории, посвященных С.Ф. Платонову. Пг., 1922. С. 285-293.

Строгановский иконописный лицевой подлинник (конца XVI и начала XVII столетий). М., 1869.

Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877.

Субботин Н.И. Материалы по истории раскола. Т. 1-9. СПб., 1875-1894.

Суворов Н.И. О нашествии поляко-литовцев на Сольвычегодск в январе 1613 г. (Отпись из Сольвычегодска в Спасо-Прилуцкий монастырь) //Вологодские губернские ведомости. № 49. Вологда, 1862.

Суворов Н.И. О пожаре в г. Сольвычегодске, бывшем сентябрь 24 числа 1656 г. Современная челобитная //Вологодские губернские ведомости № 32. Вологда, 1864.

Суворов Н.И. Устюг Великий в конце XVII столетия // Памятная книжка Вологодской губернии на 1864 г. С. 1-48.

Суворов Н.И. Об иерархах бывшей Велико-Устюжской епархии //Вологодские епархиальные ведомости. № 13, 14, 15. Вологда, 1869.

Суворов Н.И. Соезерская Троицкая пустыня Вологодской епархии (ныне приходская церковь) //Вологодские епархиальные ведомости № 7 Вологда, 1888. С. 109-115.

Тельтевский П.А. Великий Устюг. М., 1960.

Титова Л.Б. Беседа отца с сыном о женской злобе. Новосибирск, 1987.

Тихомиров М.Н. Записки приказных людей конца XVII вв. // ТОДРЛ Т. 12. М.; Л., 1956. С. 442-457.

Тихомиров М.Н. Древнерусские города. М., 1956.

Токарев С.А. Религиозные верования восточно-славянских народов XIX-XX вв. М.; Л., 1957.

Токмаков И. Историко-статистический и археологический очерк города Великого Устюга с уездом. М., 1894

Томский И.И. Синодики сольвычегодского Благовещенского собора. Сольвычегодск, 1919.

Успенский Б.А. Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении //Труды по знаковым системам. Вып. 10. Тарту, 1978.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Устрилов Н. Именитые люди Строгановы. СПб., 1842.

Устюг Великий.Материалы для истории города XVII-XVIII столетий. М., 1883.

Федотов Г.П. Святые Древней Руси (Х-XVII ст.). М., 1990.

Филиарет. Обзор русской духовной литературы. Кн 1. СПб., 1884. С. 112-113.

Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология. М., 1993. (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. 1.).

Флоренский П.А. Обратная перспектива //Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967. С. 381-416.

Фойтикова Э. Русская бытовая повесть накануне нового времени. Прага, 1975.

Фрейнберг Л.А., Попова Т.В. Византийская литература эпохи расцвета IX-XV вв. М., 1978.

Церковный устав. М., 1610; 1633; 1695.

Чирков С.В. Великоустюжская летопись и местные летописания XVIII-XIX вв. //Историография и источниковедение истории северного крестьянства СССР. Северный археографический сборник. Вып. 7. Вологда, 1979. С. 88-97.

Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв. М., 1967.

Шахматов. Исследования двинских грамот. СПб., 1903.

Шестаков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910.

Шляпин В. Несколько сведений из истории Устюжской градской Воскресенской Обыденной церкви //Вологодские епархиальные ведомости. 1891. № 18-22. С. 289-296, 305-313, 329-334, 335-343, 354-361.

Шляпин В.П. К истории Устюжского Знамено-Филипповского Яиковского монастыря //Вологодские епархиальные ведомости. Вологда, 1903. № 13, 14. С. 374-378, 405-410.

Шляпин В.П. Акты Велико-Устюжского Михаило Архангельского монастыря. Великий Устюг, 1912, 1913. Т. 1, 2.

Шляпин В.П. Из истории города Великого Устюга //Записки Северодвинского общества изучения местного края. Великий Устюг, 1925-1927. Вып. 1, 2, 4.

Шмидт С.О. Заметки о рукописи № 1836 Музейного собрания // Записки Отдела рукописей. М., 1977. Вып. 38. С. 150-157.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|----|
| Введение | 3 |
| | |
| Глава I. Вопросы происхождения устюжских и сольвычегодских памятников о местных святых | 15 |
| §1. О культе местночтимых святых | 15 |
| §2. Иоанно-Прокопьевский житийный цикл | 19 |
| §3. Летописное сказание о святых Марии и Иоанне | 34 |
| §4. Летописное сказание о Киприане, начальнике Михайло-Архангельского монастыря | 38 |
| §5. Сказание о Логгине Коряжемском | 39 |
| §6. Сказание о Христофоровой пустыни и старце Христофоре | 43 |
| §7. Житие Иоанна Самсоновича | 45 |
| §8. Житие Симона Воломского | 47 |
| §9. Житийная повесть об Андрее Тотемском | 49 |
| §10. Житие Леонида Устьнедумского | 52 |
| | |
| Глава 2. Сказания и повести о чудотворных иконах в литературной традиции Устюга Великого и Соли Вычегодской | 65 |
| §1. Общие замечания о культе чудотворных икон | 65 |
| §2. Летописное сказание об иконе Благовещения | 67 |
| §3. Летописное сказание об иконе Одигитрии Великого Устюга | 70 |
| §4. Летописные сообщения об устюжских чудотворных иконах | 74 |
| §5. Летописное сказание об иконе Филиппа митрополита Московского | 76 |
| §6. Сказание об иконе Богородицы Владимирской на Теплой горе | 78 |
| §7. Повесть об иконе Богородицы Пуховской | 84 |
| §8. О культе устюжской иконы Смоленской Божьей Матери | 85 |

| | |
|---|-----|
| §9. Сказание о сольвычегодских чудесах от иконы Богородицы Одигитрии XVI в. и чудотворных иконах Прокопия Устюжского | 87 |
| §10. Сказание о сольвычегодских чудесах от иконы Богородицы Цесарской | 90 |
| §11. О культе иконы из Христофоровой пустыни | 95 |
| §12. Сказание о Туровецкой иконе Богородицы | 96 |
| §13. Сказание об иконе Нерукотворного Образа Спаса на Красном бору | 98 |
| §14. Повесть об иконе Николы | 99 |
| §15. Повесть об иконе Богородицы Тихвинской | 100 |
| §16. Повесть об иконе Святой Троицы | 103 |
| §17. Особенности повествования в сказаниях о чудотворных иконах | 111 |
| Глава 3. Летописи и исторические повести в устюжской литературной традиции XVI-XVII вв. | 120 |
| §1. Устюжская летопись | 120 |
| §2. Сольвычегодский летописец | 131 |
| §3. Устюжские исторические повести | 133 |
| §4. "Записи" былинных сюжетов | 138 |
| §5. Сказание о Мамаевом воинстве | 149 |
| §6. Некоторые выводы | 151 |
| Глава 4. Особенности поэтики памятников Устюжской агиографии | 157 |
| §1. Культ устюжских святых в историко- этнографическом контексте | 157 |
| §2. "Герои" житийных "чудес" | 166 |
| §3. "Вещное" и "чудесное" в агиографических сказаниях | 177 |
| Заключение | 192 |
| Рукописные источники | 194 |
| Библиографический список | 196 |

Андрей Николаевич Власов

**Устюжская литературная традиция
XVI-XVII веков
Историко-литературный аспект**

Научное издание

**Редактор С.Б.Свигзова
Компьютерный макет
М.А.Ильиной, Е.Б.Кокшаровой
Корректор В.В.Ганова**

**Подписано в печать 27.04.95.
Формат 60x84/16. Бумага тип.№ 2. Печать офсетная.
Усл.п.л. 12,1. Уч.-изд.л. 11,8. Тираж **500** экз.
С 267. Заказ № 51.**

ИПО СГУ. 167001. Сыктывкар, Октябрьский пр., 55.