

ПАЛОМНИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ В «СТРАШНЫХ ВИДЕНИЯХ» КРЕСТЬЯНИНА ЯКОВА ЛАНШАКОВА

«Страшныя видѣнья, бывшія крестьянину Восточной Сибири Якову Ильичу Ланшакову» (далее — Сказание) рассказывают о видениях, явленных повествователю во время болезни в «тонком сне», которые с его слов были записаны в Киево-Печерской лавре. Первым внимание на этот рассказ обратил Герасим, епископ Ладожский: он опубликовал фрагмент текста и отметил популярность повествования как назидательного чтения — «доныне ходит по рукам в рукописи».¹ Об интересе к Сказанию Якова Ланшакова свидетельствуют и известные сегодня три рукописных списка второй половины XIX века, сохранившие его текст: список из собрания Валаамского монастыря № 296 (шкаф 30; далее — Валаамский список) указан Т. Н. Белоловой (Украинской),² два списка — НИОР РГБ. Ф. 214 (Собр. Оптиной пустыни). № 453 (далее — Оптинский список) и НИОР РГБ. Ф. 304/II (Собр. Троице-Сергиевой лавры, Дополнительная библиотека). № 250 (далее — список Троице-Сергиевой лавры) — введены в научный оборот А. В. Пигиным.³ Им же впервые опубликован полный текст Сказания Якова Ланшакова по Валаамскому списку с дополнениями по Оптинской рукописи (с. 302–348, 401).

Композиция Сказания состоит из трех частей: «Краткое предисловие от писателя» (с. 303–306), где изложены обстоятельства знакомства с Яковом Ильичем и записи его рассказа в Киево-Печерской лавре. Сам рассказ сибирского крестьянина — вторая часть повествования — поделен на две неравные части. Первая имеет заголовок «Сказание» и повествует о болезни и «тонких снах» Ланшакова, об обеде посетить Иерусалим и поклониться гробу Господню, об обстоятельствах, препятствовавших его исполнению (с. 304–344). Вторая называется «Дополнение» и содержит «нѣкоторыя добавления» Якова к изложенному им ранее (с. 344–347). Завершает Сказание «Заключение», где объяснены причины, по которым был записан рассказ Якова Ильича (с. 347–348). «Заключение» передают два списка — Оптинский и Троице-Сергиевой лавры.⁴ Не вызывает сомнения, что эта часть Сказания появилась во время обработки записи рассказа Ланшакова, а в Валаамском списке была опущена, вероятно, потому, что имеет факультативный характер по отношению к основному сюжету.⁵ Предисловие и заключение, «обрамляя» рассказ Якова Ильича, придают ему стройность, цельность и гармонизируют повествование, части которого были записаны в разное время. К тому же они содержательно значимы для наших рассуждений, что покажем ниже.

О рассказчике — Якове Ланшакове — в тексте содержится немного сведений. Уже в первых строках сказано, что он — заводской крестьянин, родом из «Восточной Сибири Нерчинского горного округа, Аргутинской волости, села Манкечерского».⁶ Как

¹ Герасим, епископ Ладожский. Замечательная рукопись. Рассказ крестьянина Восточной Сибири Якова Ланшакова // Странник. 1865. Т. 4. Отд. 5. С. 35.

² Белолова (Украинская) Т. Н. Валаамское собрание рукописей в Финляндии // Труды Отдела древнерусской литературы (далее — ТОДРЛ). СПб., 1993. Т. 48. С. 399.

³ Об этом см.: Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006. С. 401 (далее ссылки на это издание приводятся в тексте сокращенно, с указанием в скобках номера страницы). Как отметил исследователь, Герасим, епископ Ладожский, опубликовал фрагмент рассказа сибирского крестьянина «по рукописи, написанной до 17.2.1860» (с. 401, прим. 10), но ее современное местонахождение не установлено.

⁴ Об этом см.: с. 401.

⁵ Отметим, что в списке Троице-Сергиевой лавры эта часть текста передана не в полном объеме: содержит только его «покаянную» часть за «простое изложение», обилие «неискусственных ошибок» и не имеет специального заголовка (л. 428–428 об.).

⁶ Первые строки рассказа сибирского крестьянина стали подзаголовком Валаамского списка Сказания (с. 303–304). Составной характер заголовочного комплекса, как он известен по публикации А. В. Пигина, позволяет реконструировать историю создания Сказания и говорить, что

заводской крестьянин, Яков занимался не только земледелием, но и работал на Нерчинском сереброплавильном заводе — первенце российского сереброплавильного дела.⁷ Из самого рассказа следует, что в 1850 году, когда страннику был выдан заграничный паспорт для поездки на Святую Землю, ему было 47 «лѣтъ отъ роду» (с. 304). Время паломничества в тексте не названо, но, можно думать, что оно произошло в 1850–1851 годах.⁸ Странник происходил из многодетного и «притомъ небѣднаго» семейства (с. 306), его собственная семья состояла из жены, дочерей и сына. Переломным моментом в обыденной и духовной жизни Якова Ильича стала «повальная болѣзнь въродѣ горячки», постигшая его «въ 1837 или въ 1838 году» (с. 306).

А. В. Пигин рассмотрел повествование сибирского крестьянина как образец видений, так как большую часть текста занимает их описание, и отметил, что «видения Ланшакова можно отнести к особому „райско-палестинскому тексту“» (с. 182).⁹ Остановимся подробнее на реализации в Сказании Якова Ланшакова паломнического сюжета.

Уже в «Кратком придисловии от писателя» паломническая тема становится сюжетообразующей. «Писатель», а из «Заключения» следует, что рассказ Якова Ланшакова записал иеромонах Киево-Печерской лавры Алипий (с. 348), признавался, что до принятия монашества он сам был странником по русским святым местам и посетил Соловецкую обитель «для поклонения почивающимъ тамъ мощамъ преподобныхъ угодниковъ Зосимы и Савватия, по пути посѣщаль и другія мѣста святыхъ обителей» (с. 303–304).

Сам сюжет паломничества по русским святым местам в отечественной литературе получил оформление достаточно поздно, в книге А. Н. Муравьева «Путешествие по святым местам русским».¹⁰ Закономерным кажется и то, что запись рассказа сибирского крестьянина проходила в стенах Киево-Печерской лавры, где он останавливался на пути в Иерусалим и обратно. Посещение Ланшаковым лавры отражало не только реальную картину его богомолья в Иерусалим, но и соответствовало общерусской паломнической практике на Святую Землю, как она сложилась к 1850-м годам, когда сибирский крестьянин предпринял свое странничество. Как можно судить по сохранившимся источникам, в Новое время путь богомольцев из разных губерний на Святую Землю проходил через Киев, в котором они стремились посетить общерусскую святыню — Киево-Печерский монастырь.

Тема паломничества по русским святым местам характерна и для основной части Сказания, для рассказа самого Ланшакова. Поклониться святым местам Москвы предлагал ему генерал-губернатор города А. А. Закревский (с. 341). В скорбную для странника минуту, когда было отказано в выдаче заграничного паспорта для поездки в Иерусалим, Яков Ильич пришел в Успенский собор Московского Кремля: «Отъ

его текст формировался в несколько этапов. Сначала был записан рассказ Якова Ланшакова, который после его возвращения из Иерусалима был дополнен сюжетами, составившими часть «Дополнение». Вероятно, во время обработки этих частей текста появились «Предисловие» и «Заключение». Показательно сообщение Троице-Сергиева списка Сказания, где отмечено, что «Дополнение» было «набѣло переписано» спустя «дѣсять мѣсяцевъ» после пребывания Ланшакова в Киево-Печерской лавре (л. 425).

⁷ Нерчинский завод // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. СПб., 1897. Т. 20. Наказный атаман — Неясыти. С. 912–913.

⁸ Из рассказа сибирского крестьянина следует, что Пасху 1850 года он встречал в Москве, где хлопотал о получении заграничного паспорта (с. 403). На паломничество в Иерусалим, как свидетельствуют описания богомолей середины XIX века, уходил, как правило, год.

⁹ Исследователь отметил, что использовал понятие, предложенное М. В. Рождественской, которая рассматривает описание Иерусалима в древнерусской паломнической литературе как рая (с. 182).

¹⁰ *Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским.* СПб., 1836. В этой связи стоит обратить внимание на описание паломничества по России, предпринятого в 1813–1822 годах устюжским мещанином П. И. Типухиным, сохранившееся в рукописи: ОПИ ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 961-1¹. Подробнее об этом и публикацию фрагментов текста см.: *Юхименко Е. М.* Неизвестный памятник поздней паломнической литературы. Хожение по России Устюжского мещанина Петра Ивановича Типухина в 1813–1822 гг. // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря. СПб., 2014. С. 404–435.

избытка скорби ноги мои не держали уже меня. Какъ дотащился я потомъ до Успенскаго собора, не помню» (с. 342). И это кажется не случайным, а символичным. Как известно, Успенский собор был одной из величайших русских святынь, здесь же находились самые почитаемые иконы со всей России. С XVII века в соборе хранились восточнохристианские реликвии: риза Господня, доставленная в Москву в 1626 году из Персии шахом Аббасом; крест, содержащий камень с горы Голгофы и камень от гроба Богородицы, а также часть ризы Божией Матери, принесенная князем В. В. Голицыным из крымского похода. Около 1715 года, по указу Петра I, в соборе появился ковчег с гвоздем Господним, находившийся в приделе Св. апостолов Петра и Павла.¹¹ И хотя к моменту посещения Успенского собора Яковом Ильичем не все его реликвии после пожара 1812 года сохранились, храм не утратил значения духовного центра страны и оставался кафедральным собором московских митрополитов и патриархов.

Побывал Яков Ильич — сперва в видении, затем и наяву — в Иркутске, где поклонился «угоднику Божию святителю Христову Иннокентию», канонизированному в начале XIX века.¹² Само описание паломничества к мощам Иннокентия, первого епископа Иркутского, отвечает традиции повествования о таких богомольях, хотя рассказано о нем схематично. В этой части текста сообщается о дороге в Иркутск, как и было предсказано Якову в видении: через Нерчинск, обретя там проводника — мещанина Леонтия Забродина, он пришел в Иркутск. Увиденная позднее наяву икона святителя Иннокентия¹³ поразила Якова Ильича тем, что на ней он узнал монаха, который в видении проводил его до Петербурга и Казанского собора (с. 334).¹⁴ И то, что в видении проводником сибирского крестьянина был святитель Иннокентий, тоже кажется неслучайным. Из жизнеописания святого следует, что Петербург первому епископу Иркутскому должен был быть хорошо знаком: туда он был вызван в 1719 году в Александро-Невский монастырь со званием соборного иеромонаха и получил назначение на службу на корабле, позднее в Троицком соборе Александро-Невской лавры в присутствии Петра I Иннокентий был рукоположен в епископа Переяславского.¹⁵ Отметим, что и для жанра видений, и для паломнической практики и ее описаний характерно присутствие проводника — «вожа добраго», как писал игумен Даниил, для паломнических рассказов — и «душеводителя», сопровождавшего визионера в его путешествиях.¹⁶ В рассмотренном фрагменте Сказания монах-проводник выполняет обе функции — и «душеводителя», и проводника к святыне.

Итак, тема паломничества по русским святым местам в Сказании имеет многоаспектную реализацию, но последовательного рассказа о богомолье в тексте нет. Однако наличие этой темы в повествовании Якова Ильича не только отражает проделанный им путь в видениях и наяву, но и отвечает тенденции, оформившейся в паломнической

¹¹ Об этом подробнее см.: Историческое описание первопрестольного в России храма Московского Большого Успенского собора и о возобновлении первых трех московских соборов: Успенского, Благовещенского и Архангельского, сочиненное протоиереем Александром Георгиевым Левшиным. М., 1783. С. 85; [Снегирев И.]. Памятники Московской Древности. М., 1842–1845. Тетрадь 3. С. 21–22; *Бусева-Давыдова И. Л.* Храмы Московского Кремля: Святыни и древности. М., 1997. С. 75–77.

¹² Подробнее о св. Иннокентии Иркутском см.: *Здравомыслов К. Я.* Иннокентий (Кульчицкий) // Русский биографический словарь. СПб., 1897. Т. 8. С. 109; *Борис Пивоваров, прот., Павлова О. А.* Иннокентий (Кульчицкий) // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 716–721.

¹³ По тексту трудно понять, какой именно храм Иркутска посетил наш паломник и какую икону святителя Иннокентия Иркутского видел, так как после канонизации «было создано большое количество его икон, преимущественно в Сибири» (*Крючкова Т. А.* Иннокентий (Кульчицкий). Иконография // Православная энциклопедия. Т. 22. С. 722). Но можно предположить, что Яков Ильич посетил Вознесенский монастырь, где находилась рака святителя и несколько его икон (Там же).

¹⁴ Очевидно, рассказ крестьянина Ланшакова стоит считать одним из первых письменных свидетельств о паломничестве к мощам Иннокентия Иркутского.

¹⁵ *Здравомыслов К. Я.* Иннокентий (Кульчицкий). С. 108–109. Об этом прямо сказано в видении Якова Ланшакова. Когда вместе с монахом-проводником он оказался в Петербурге, то проводник «знакомил меня съ названьемъ улицъ и замѣчательныхъ зданій» (с. 329).

¹⁶ Подробнее об этом см.: с. 176–177.

литературе с XVIII века: включать в рассказ о богомолье на Святую Землю повествование о русских святых местах, посещенных паломником на пути к Палестине и обратно.

Причина паломничества в Иерусалим «странника Ланшакова» — данный по болезни обет — широкого распространения в паломнической практике на Руси не имел, хотя для христианского мира он не уникален.¹⁷ С другой стороны, обетное паломничество по русским святым местам в XIX веке не было исключительным явлением. Как отмечают специалисты, в XIX веке преимущественно обетным было богомолье на Соловки.¹⁸ Можно полагать, что по обету посетил остров и иеромонах Алипий, записавший рассказ Ланшакова. В предисловии к Сказанию он оговорился, что его странничество на поклонение мощам прп. Зосимы и Савватия Соловецких было совершено «по принятию <...> намѣрению» (с. 303). Возможно, этим описательным оборотом был обозначен обет богомолья в монастырь. И если наше толкование слов иеромонаха Киево-Печерской лавры верно, то можно говорить, что уже в первых строках Сказания Якова Ланшакова задана не просто тема паломничества по святым местам, а *обетного паломничества*, которое так стремился осуществить сибирский крестьянин.

День, когда Яков Ильич дал обет, он называл памятным (с. 318), так как ему было видение «самого Создателя», записывавшего людей «въ книгу живота» (с. 326).¹⁹ На просьбы крестьянина тоже быть записанным в книгу, он получил наставление сходить в Иерусалим, поклониться гробу Господню и облобызать «мѣста земнаго странствия моего» (с. 326–327). Отметим эту формулировку и напомним, что ее использовали паломники в своих описаниях начиная с XII века, с игумена Даниила, поэтому ее можно отнести к топосам русского паломнического текста.

С момента принятия обета до его исполнения прошло двенадцать лет:²⁰ сначала будущему страннику мешала болезнь, во время которой продолжались «тонкие сны», затем — различные жизненные обстоятельства. В этой части Сказания особое значение для реализации паломнического сюжета имеет образ Божией Матери «Казанской». Обратим внимание на ситуации, в которых содержится упоминание об одной из самых почитаемых икон Русской православной церкви. К «чудотворной иконѣ Божией Матери Казанской» в Петербург отправил крестьянина сам Спаситель (с. 327).²¹ Крестный ход, увиденный Яковым в видении, шел «по селу съ иконою Казанской Божией Матери» (с. 336). Увольнение в паломничество он получил «июля 8 числа, в день праздника Казанской Божией Матери» (с. 337). И наконец, в рассказе о явлении крестьянину во сне умершей матери отмечено, что ее «лице <...> имѣло совершенное

¹⁷ См. об этом: *Добиаш-Рождественская О.* Западные паломничества в средние века. Пг., 1924. В качестве примера назовем паломничество последней трети XVI века польского князя Николая Радзивилла Сиротки, описанное им самим и дважды переведенное на русский язык в XVII и XVIII веках: из-за болезни польский магнат также дал обет совершить паломничество в Иерусалим, по разным причинам откладывавшееся в течение нескольких лет. В эпоху русского Средневековья, в XVII веке, обетное паломничество совершил купец Василий Гагара (Хождение Василия Гагары) и Василий Полозов (Челобитная Василия Полозова). Первого на обет подвигли жизненные неудачи, второй поклонялся иерусалимским святыням, освободившись от турецкого плена.

¹⁸ *Ведерникова Н. М.* Соловецкие паломники // Святыни и святые северорусских земель: Сб. по материалам VII научной региональной конференции. Каргополь, 2002. С. 133–141. С. Е. Никитиной отмечено, что Соловки как сакральное место «больше всего осмысляются в народных рассказах о посещении монастыря по „обету“ или в надежде получить исцеление» (*Никитина С. Е.* Соловецкий монастырь и народная вера // Там же. С. 130).

¹⁹ Обратим внимание на переосмысление понятия «книга жизни» в рассказе Якова Ланшакова. Согласно Библии (Флп. 4: 3; Откр. 3: 5; 13: 8, 17: 8, 20: 12–15, 21–27), это книга, куда Бог вписывает имена праведников, которые наследуют вечную жизнь. А в видении крестьянина Якова — это люди из его окружения, которые вскоре, после видения, умерли.

²⁰ Об этом см.: с. 326, прим. 1.

²¹ «Программу» исполнения обета, как рассказывал Яков Ланшаков, озвучил сам Спаситель, отправив будущего странника в Нерчинск к мещанину Леонтию Леонтиевичу Забродину, который должен был довести его до Иркутска и представить «преосвященному»: «А владыку проси, чтобы онъ далъ тебѣ проводника въ С.-Петербургъ до Казанскаго собора, не объявляя ему о томъ, что ты имѣешь намерение слѣдовать въ Иерусалимъ, а скажи, что ты общаешься поклониться чудотворной иконѣ Божией Матери Казанской» (с. 327).

сходство съ тѣмъ лицемъ, какимъ изображается она на иконахъ Казанской Божией Матери» (с. 340). Учитывая, что иконография образа относится к типу Одигитрии (Путеводительницы),²² то в контексте рассказа Якова Ильича образ получает глубоко символическое значение: сама Богородица-Путеводительница побуждает его отправиться в путь,²³ способствует исполнению обета и помогает благополучно совершить богомолье в Иерусалим.²⁴

Специалисты, исследующие жанр видений, отмечают особую роль в них Божией Матери и Николая Чудотворца, которые, выступая заступниками, помогают решать проблемы героя.²⁵ В развитии паломнического сюжета Сказания Якова Ланшакова образ Николая Чудотворца тоже актуален. Так, в одном из видений крестьянину являлся сам чудотворец, требуя от него искупления греха за то, что тот продал его икону идолопоклоннику (с. 319): побуждаемый святителем Николаем к покаянию, Яков Ильич горячо молился, тогда ему и было видение самого Творца, отправившего крестьянина в Иерусалим. В образе солдата приходил чудотворец Николай в другом видении Ланшакова, когда в одну из ночей тот оплакивал свои неудачные попытки отправиться в Святой Град, и ситуация разрешилась в пользу визионера (с. 335–336). Таким образом, реализацию паломнического сюжета в Сказании организует не только череда событий, связанных с темой паломничества, но и образная система повествования, которая углубляет его и проявляет не всегда очевидные смыслы.

Богомолье в Иерусалим Яков Ланшаков предпринял дважды: первый раз «не двинувшись съ мѣста»: «Яснѣ же сказать: путешествие это совершалось въ видѣнии» (с. 327). Второй раз — наяву, когда на пути в Иерусалим и обратно рассказчик остановился в Киево-Печерской лавре. Ни полносюжетного рассказа о пути к Иерусалиму, ни описания самого города, его окрестностей и главной святыни — храма Гроба Господня, т. е. традиционных описаний, составляющих содержание паломнического текста, в Сказании нет. Однако есть описания отдельных ситуаций, образы и темы, характерные для паломнического текста и являющиеся для него константными. Так, из рассказа Якова Ильича о его мысленном паломничестве читатель знает, что, выходя из Петербурга, он встретил группу людей, идущих в Иерусалим, и продолжил путь с ними (с. 329). Для жанра видений это сообщение не имеет содержательной нагрузки, но актуально для реализации в Сказании паломнического сюжета: в нем отражена практика странствования на Святую Землю из Руси группами, или «дружинами»,²⁶ о чем известно еще со слов игумена Даниила. Сохранилась она и в Новом времени.

Также в тексте говорится о трудностях дороги, которых не вынесли попутчики Ланшакова, и сообщается о его приходе к Иерусалиму.²⁷ Обобщая свой рассказ о видении, повествователь свидетельствовал: «Оно кончилось, какъ казалось мнѣ, обыкно-

²² Кратко об этом см.: *Чугреева Н. Н.* Казанская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. Т. 29. С. 198–199. Там же см. библиографию вопроса.

²³ Показательны слова, которыми покойная мать упрекала рассказчика, откладываяшего начало богомолья: «...очень прискорбно, что ты съ давнихъ лѣтъ далъ обѣтъ сходить въ Иерусалимъ, но былъ удержанъ от того начальством, не изъявлявшимъ своего согласія на то. Теперь же, когда получилъ ты увольнение на слѣдование твое туда, скажи, что тебя еще удерживаетъ?» И, как следствие этого видения, решение Ланшакова: «Въ тотъ же день оставилъ родину свою, пустился въ дорогу...» (с. 340).

²⁴ В том, что дорога к Иерусалиму была спокойной, рассказчик видел участие Царицы небесной, спасшей Якова Ильича в лесу от встречи со сбжавшими каторжниками (с. 340).

²⁵ Подробнее об этом см.: *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (К вопросу о специфике жанра «видений») // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 148.

²⁶ Параллельно этому сообщению крестьянина Ланшакова может быть ситуация, описанная в Житии Феодосия Печерского, когда будущий святой, мечтая о паломничестве в Иерусалим, ушел из отчего дома вместе с группой паломников, проходивших через Курск.

²⁷ Концепт «пути» занимает особое место в паломнической литературе и является обязательным элементом паломнического текста. Преодоление пространства можно рассматривать и как способ испытания богомольца, достигаемая им цель — Иерусалим — награда. Отметим, что и в апокрифических «хождениях», как, например, Хождение Зосимы к рахманам, описание трудностей пути занимает значительную часть повествования и несет на себе не только смысловую нагрузку, но и становится важным структурным элементом текста.

веннымъ порядкомъ, то есть въ путешествии этомъ проходилъ я разныя по пути лежавшия мѣста и посѣщаль нѣкоторыя лица, вель съ ними о чемъ нужно было разговоры и быть очевидцемъ многихъ произшествий, неизбѣжныхъ въ каждомъ путешествии» (с. 327). В видении Якова Ланшакова Иерусалим — это *образ* Небесного Царствия, Нового Иерусалима,²⁸ символом которого становится древо. Остановимся подробнее на этом эпизоде Сказания.

В видении Ланшакова, «когда святыи градъ сей началъ все болѣе и болѣе показываться» в нескольких шагах от него, визионер был остановлен обращенным к нему голосом, доносившимся из чудесного дерева. В первый момент рассказчик его не узнал, а затем, «припомнивъ, что Господь нашъ Иисусъ Христосъ пречистою плотию своею былъ распятъ на крестѣ, составленномъ изъ трехъ деревъ, началъ я кричать: „Это певга, кедръ и кипарисъ!“» (с. 331). Читателей Сказания, как и слушателей Якова Ильича, эта реплика отсылала к церковному преданию о Животворящем древе. Сюжет о древе, из которого был сделан Крест для распятия Спасителя, в нескольких апокрифических версиях был известен еще в книжности русского Средневековья. Его в своих паломнических рассказах приводили отечественные писатели-паломники начиная с XII века, с игумена Даниила, так как, по преданию, на месте произрастания древа был основан монастырь Святого Креста, входивший в паломнический маршрут богомольцев с древних времен.²⁹ В Сказании Якова Ланшакова, на наш взгляд, этот сюжет, переданный, как и у средневековых писателей-паломников, в форме топографической заметки, олицетворяет собою и главное событие Евангелия — невинную жертву, распятого Христа, местам жизни и страдания которого в Палестине и приходили поклониться богомольцы разных времен, что предсказывал пророк Исайя: «Слава Ливана придет к тебе, кипарис и певг и вместе кедр, чтобы украсить место святилища Моего» (Ис. 60: 13).

Образ древа в Сказании оказывается полисемантическим. Его красота, по словам Ланшакова, «составляет важность только второстепенную», главное — «сияние или свѣтъ», исходившее от трех лиц, увиденных визионером в древесной кроне, которые «окружены были такою славою несказанною и сияниемъ поразительнымъ», а лица были подобны «человѣческимъ по очертанию» (с. 331). Эти детали рассказа сибирского крестьянина заставляют вспомнить о другой палестинской святыне — дубе Мамврийском, под которым, согласно Библии, Авраам принимал трех ангелов, явившихся ему в образе странников, и предложил им «отдохнуть под сим деревом» (Быт. 18: 1–4). Посещение Мамврийского дуба также входило в маршрут богомольцев по Святой Земле, о чем еще с XII века известно по тексту Хождения игумена Даниила, где впервые в истории отечественной паломнической литературы эта хевронская святыня была описана. В XIX веке в память об этой ветхозаветной встрече среди богомольцев получили распространение реликвии-сувениры, представлявшие собою спил дуба, на котором изображалась Святая Троица.³⁰ По свидетельству архимандрита Леонида (Кавелина), с помощью проводников паломники также добывали себе на память реликвию от Мамврийского дуба: отрезали от него сучья или отламывали куски коры.³¹ Свою «реликвию» от древа в видении получил и наш повествователь — «небольшой уломокъ отъ сияющей коры того чуднаго дерева или кусокъ вѣтки». Нереальность происходящего подчеркивало замечание визионера о том, что «вещь эта неосязаема для рукъ плотскихъ» (с. 332).

О реальном посещении Ланшаковым Иерусалима и храма Гроба Господня становится известно только из «Дополнения» к Сказанию: два фрагмента этой части

²⁸ См. об этом: *Рождественская М. В.* Образ Святой Земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 11.

²⁹ Подробнее об этом см.: *Федорова И. В.* Апокрифы и исторические предания в русской паломнической литературе XII–XIX вв. I. Апокрифы о Крестном древе // Русская литература. 2012. № 3. С. 88–107.

³⁰ Об этом см.: *Юхименко Е. М.* «Для памяти и благословения»: вещественный мир русского паломника // Тысяча лет русского паломничества: Каталог. М., 2009. С. 30.

³¹ *Леонид (Кавелин), архим.* Старый Иерусалим и его окрестности: Из записок инока-паломника. М., 1873. С. 493.

произведения напрямую связаны с богомольем Якова Ильича в Иерусалим. Из первого «Дополнения» узнаем о посещении странником храма Гроба Господня, но вместо рассказа о нем повествователь сосредоточился на «стенном писании» с картинами Страшного суда и архангела Михаила, в изображении которого паломник узнал «путеводителя моего по мѣстамъ мучений» (с. 346). Под «местами мучений» Ланшаков понимал свое видение загробного мира, которым начинается его Сказание (с. 307–317). Таким образом, тема Страшного суда объединила в себе обе сюжетные линии рассказа сибирского крестьянина — паломническую и видений.

Реальное странничество Ланшакова в Иерусалим в Сказании отражено и в рассказе о схождении Благодатного огня на гроб Господень в Великую субботу. Стать свидетелем этого чуда в храме Гроба Господня стремились все паломники, проводившие в Иерусалиме Великий пост, поэтому рассказ о Великой субботе является обязательной частью паломнического текста XII–XIX столетий. Исполнок веков христиан волновал вопрос и о том, как происходило это таинство, в каком «образе» сходил Свет небесный? Еще игумен Даниил опровергал личным свидетельством бытовавшие в его времена слухи о том, что Свет небесный на гроб Господень сходил голубем или молнией, уверяя, что «то есть лжа и не правда: ничтоже бо есть не видѣти тогда, ни голубя, ни молнии, но тако невидимо сходитъ съ небеси благодатию Божию». ³² Яков Ланшаков свидетельствовал, что сперва видел небольшое облако, затем ему казалось, «будто пролѣтель голубь бѣлый, какъ снѣгъ», а Благодатный огонь сошел «наподобие свѣтлой капли, свѣтомъ своимъ похожей на свѣтъ луны» (с. 347); у других писателей-паломников такого сообщения ранее не встречалось. ³³ Иеромонах Алипий, обрабатывая записи рассказа сибирского крестьянина, сожалел, что не расспросил Ланшакова о том, «въ какомъ расположении духа былъ онъ въ Иерусалимѣ и какая чувства преобладали имъ тогда», но тут же оговорился, что почитал себя «отчасти <...> вознагражденнымъ тѣмъ, что слышалъ отъ другихъ» (с. 346). Под «другими» иеромонах, очевидно, понимал не только богомольцев, посещавших лавру на пути из Иерусалима и рассказывавших о своих странничествах, но и лаврских монахов, также совершавших богомолье на Святую Землю: некоторые из них оставили об этом воспоминания. ³⁴ И так как паломнические описания содержательно однотипны, то рассказ о схождении Благодатного огня был в них одним из наиболее востребованных и интересных. ³⁵

Бинарную природу Сказания Якова Ланшакова лучше всего отразил заголовок списка Троице-Сергиевой лавры — «*Видения и путешествие во Иерусалим какого-то заводского крестьянина Иакова*» (л. 408; курсив мой. — И. Ф.). Тогда как в опубликованном тексте Валаамского списка повествование, помимо заголовка «Страшныя видѣния, бывшия крестьянину Восточной Сибири Якову Ильичу Ланшакову», имеет еще и подзаголовок: «Сказание, списанное со словъ казеннаго заводскаго крестьянина Восточной Сибири, Нерчинскаго горнаго округа, Аргутинской волости, села Манкечерскаго Якова Ильича Ланшакова, о бывшихъ ему во время болѣзни его видѣнияхъ то въ тонкомъ снѣ, то въявѣ. Причемъ подробно списаны показанныя ему мѣста адскихъ мучений, начатки которыхъ испыталъ онъ надъ самимъ собою, и о проч.» (с. 303). Если в обеих частях заголовочного комплекса Валаамского списка внимание акценти-

³² Житье и хоженье Даниила русьскыя земли игумена. 1106–1108 гг. / Под ред. М. А. Веневитинова. СПб., 1885. С. 126–127 (Православный Палестинский сборник. Вып. 9).

³³ См. сообщения об этом разных писателей-паломников, собранные Ф. М. Авдуловским: *Авдуловский Ф. М. История Святого Огня, исходящего от Гроба Господня и Спаса нашего Иисуса Христа, или День Великой Субботы в Иерусалиме на Гробе Господнем, по сказаниям древних и новых путешественников*. М., 1883.

³⁴ Обратим внимание на одно из таких богомолий, хронологически близких паломничеству Якова Ланшакова, предпринятое иеромонахом Киево-Печерской лавры Иерофеем, о чем известно по его описанию. См.: Дневные заметки во время путешествия по святым местам Востока Киево-Печерской лавры иеромонаха Иерофея в 1857 и 1858 годах. Киев, 1863.

³⁵ Свидетельством этого является глава «О Свете небесном, како сходит на гроб Господень» из Хождения игумена Даниила, которую книжники разного времени переписывали отдельно от всего памятника. Подробнее об этом см.: *Веневитинов М. А. Хождение игумена Даниила в Святую землю в начале XII ст. // Летопись занятий Археографической комиссии*. СПб., 1884. Вып. 7. С. 94.

ровано на видениях сибирского крестьянина, то в списке Троице-Сергиевой лавры обе сюжетные линии уравновешены. Этому, на наш взгляд, способствуют и особенности текста Сказания в этом списке. Как отметил А. В. Пигин, оно сокращено и кратко пересказано (с. 401),³⁶ в результате этого некоторые подробности повествования оказались опущены, а паломническая тема «зазвучала» сильнее. Хотя соединение в одном повествовательном поле видений с другими жанрами не является уникальным примером, Е. К. Ромодановская писала, что жанр видений может «оттеснять все другие жанры», т. е. доминировать в произведении, или как «малая форма» играть «лишь вспомогательную роль в больших сочинениях».³⁷ В случае со Сказанием Якова Ланшакова, на наш взгляд, обе формы уравновешивают друг друга, рождая произведение, одинаково интересное и для истории жанра видений, и для паломнической литературы.

Для истории русской паломнической литературы Сказание Якова Ланшакова показательно несколькими моментами. Во-первых, оно продолжает традицию народных богомолий и их описаний, оформившуюся еще в эпоху Средневековья. Среди произведений того времени есть и такие, которые, как и рассказ сибирского крестьянина, записаны со слов богомольцев: это Хожжение Арсения Солунского³⁸ — памятник XV века, а от начала XIX века сохранилось повествование о паломничестве 1819 года девицы Анны Алексеевны, записанное «от ее уст» священником Кондратом.³⁹ Во-вторых, речь идет о богомолье в Иерусалим из отдаленного от паломнических путей Нерчинского округа Иркутской губернии, откуда, судя по реакциям разных людей на сообщение Якова Ильича о стремлении посетить Святую Землю, богомольцев в первой половине XIX века не было. Показательна реакция самого сибирского крестьянина на слова «глаголавшего» ему о паломничестве: «Господи! Да какъ возможно мнѣ исполнить это? Страна эта малослыханная у насъ, далека, за морями и границами. Да и какъ мнѣ, челоуѣку простому, казенному суцу крестьянину, приступить къ такому предпріятію? А если бы и рѣшился на это, то кто мнѣ путь туда укажетъ?» (с. 327). Нестандартность ситуации подчеркивает и реакция управляющего заводом на просьбу крестьянина отпустить в Иерусалим: «...немало удивлялся такому требованию моему, едва ли когда слыханному в нашей сторонѣ» (с. 335). Его ответ просителю не менее показателен: «Иди-ка, братъ, домой да дома молись Богу — везде Иерусалим» (с. 334). А иеромонах

³⁶ Добавим, что автором изменений текста Сказания в списке Троице-Сергиевой лавры следует считать послушника Киево-Печерской лавры А. Суспежского, переписавшего его с рукописи иеромонаха Алипия 18 августа 1854 года, как об этом сообщает запись на л. 428 об. И хотя рукопись из собрания Троице-Сергиевой лавры — конволют, содержание позволяет связать ее происхождение с Киево-Печерским монастырем. Большую часть сборника занимают агиографические произведения, посвященные подвижнической деятельности насельников обители разного времени: от патериковых рассказов, выписанных из Киево-Печерского патерика, памятника XIII века («Из патерика Киево-Печерскаго» (л. 1–41)), до житийных описаний XIX столетия. Назовем некоторые из них: «Сказание о жизни Феофила, иеросхимонаха Китаевской пустыни, принадлежащей Киево-Печерской лавре» (л. 263–319), краткое «Сказание о жизни схимонаха Киево-Печерского монастыря Лаврентия» (л. 362–370), «Жизнеописание иеросхимонаха Киево-Печерского монастыря Михаила» (л. 371–375), «Сказание (краткое) о жизни схимонахини Евфросиньи, „по фамилии Михановской“, жившей при Киево-Печерской лавре» (л. 376–386), а также «Чудеса от мощей в Киево-Печерской лавре» (л. 440–459 об.) и др.

³⁷ Ромодановская Е. К. Рассказы сибирских крестьян о видениях. С. 144.

³⁸ Существует предположение, что Арсений был греком, родом из Салоник, прожил в Иерусалиме 17 лет и прибыл в Москву в составе монастырского посольства для сбора милостыни. В Москве (или Новгороде) при допросе он рассказал о святых местах, и его рассказ, переданный переводчиком по-русски, был записан дьяком или подьячим (см. об этом: *Соболевский А. И.* Два слова о «Хождении» Арсения Солунского // Известия Отделения русского языка и словесности. Пг., 1915. Т. 20. Кн. 1. С. 289). Большинство списков, сохранивших Хожжение Арсения Солунского, содержат фразу, указывающую на устное происхождение текста: «Се азъ, рабъ Божій смиренный Арсеній дьяконъ Селуня града <...> и то все вамъ, братіе, истину изрекъ предъ Господомъ Богомъ. Всю Тайну свою скажу, а не солгу ни мало...» (ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 859. Л. 482).

³⁹ Подробнее см.: *Федорова И. В.* Путешествие в Иерусалим девицы Анны Алексеевны и вдовы Параскевы Степановны» (РНБ, собр. Титова А. А., № 1307) в контексте русской паломнической литературы // Сборник материалов IX Чтений по истории и культуре Древней и Новой России. Ярославль, 25–27 сентября 2014 года. Ярославль, 2016. С. 244–263.

Алипий, записавший рассказ Ланшакова, называл его странничество «малослыханным подвигом» (с. 304), что, вероятно, обусловлено как дальностью и трудностями пути, пройденного сибирским крестьянином, так и тем, что само странничество воспринималось как духовный подвиг ради постижения премудрости Божией.

В этой связи обратим внимание на то, что в Сказании рассказчик последовательно называется «странником» или «странником Ланшаковым». А сам повествователь обозначает свои передвижения, наряду с путешествием, *странствованиями*, что также подчеркивает роль паломнического сюжета и отсылает к другому произведению XIX века, ставшему излюбленным чтением православной России, — «Откровенным рассказам странника духовному своему отцу». В настоящей статье мы не ставим задачу типологического сопоставления этих произведений, но обратим внимание на формальные моменты, позволяющие говорить об их сходстве. В «Откровенных рассказах...» герой-повествователь тоже отправляется в паломничество в Иерусалим, который, по мысли исследователей произведения, становится целью всех его странствий по России и Сибири.⁴⁰ Но если паломничество странника в Иерусалим должно было стать финалом его земной жизни,⁴¹ то богомольем крестьянина Ланшакова его жизненный путь не заканчивался, хотя именно оно давало ему надежду на жизнь вечную — быть записанным в «животную книгу». Напомним и о том, что герой «Откровенных рассказов...» — крестьянин, как и Яков Ильич, побывал в Иркутске и молился у мощей прп. Иннокентия Иркутского,⁴² а странничество его начиналось от Киево-Печерской лавры. Оба произведения сближает и их устная природа, и история бытования: тексты распространялись в рукописных копиях.⁴³ И хотя Сказание, в отличие от «Откровенных рассказов...», в свое время не было опубликовано, его «душеполезность» отмечалась одним из слушателей Ланшакова — митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым), который считал нужным «все это списать да напечатать» (с. 344). Особенности Сказания, как мы пытались показать, позволяют говорить о его соответствии традиции паломнических описаний. Продолжение литературной традиции средневековых «хождений» некоторые исследователи видят и в «Откровенных рассказах...»,⁴⁴ а святитель Игнатий (Брянчанинов) рекомендовал их паломникам, считая, что это произведение может стать им «духовной пищей в пути».⁴⁵ Таким образом, Сказание Якова Ланшакова, как и «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», могут быть рассмотрены еще и как один из образцов русской духовной литературы XIX столетия.

Обобщая наши наблюдения над Сказанием Якова Ланшакова, еще раз отметим, что паломнический сюжет становится сквозным в произведении и реализуется двояко — и как паломничество по русским святым местам, и как богомолье на Святую Землю. На разных уровнях проявился он и в тексте произведения: через последовательность описанных событий, образную систему, темы и мотивы. Характерный для произведения «сюжетный параллелизм», при котором сначала событие показано рассказчику в видениях, затем аналогичный опыт он переживал в реальной жизни, является тем структурным элементом, который также повлиял на двоякую природу повествования и способствовал гармонизации жанра видений и паломнического рассказа в Сказании Якова Ланшакова.

⁴⁰ *Басин И. В.* Образ Небесного Иерусалима в «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу» // Иерусалим в русской культуре. С. 219.

⁴¹ Об этом см.: Там же.

⁴² Об этом см.: *Паусий, игумен.* Вместо предисловия // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Казань, 1883. С. 3.

⁴³ Подробнее о рукописных копиях «Откровенных рассказов...» см.: *Пентковский А. М.* История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // Богословские труды. М., 2018. Вып. 47–48. С. 343–448.

⁴⁴ *Басин И. В.* Образ Небесного Иерусалима в «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу». С. 221–222.

⁴⁵ *The Way of a Pilgrim and The Pilgrim Continues His Way / Transl. from the Russian by O. Sivin.* Shambhala Publications, 2001. С. VII–VIII.