

НОВЫЕ КНИГИ

Пигин А. В.
Видения потустороннего мира
в русской рукописной книжности

Монография доктора филологических наук Александра Валерьевича Пигина посвящена анализу видений потустороннего мира в древнерусской книжности XV–XX вв. Тема загробных видений хорошо изучена на материале западноевропейского средневековья, в то время как традиция изучения памятников этого жанра на древнерусском материале гораздо скромнее. В последнее время интерес к эсхатологическим сочинениям Древней Руси переживает своеобразный исследовательский ренессанс в работах А. С. Демина, Н. Н. Покровского, Е. К. Ромодановской, И. В. Дергачевой, Л. А. Ольшевской, О. В. Чумичевой, О. В. Панченко и других ученых. Активно вводятся в научный оборот новые тексты и предпринимаются все новые попытки выявления специфики жанра видений. Интерес к эсхатологической тематике и жанру видений проявился у автора уже достаточно давно — в период изучения «Повести о бесноватой жене Соломонии»¹. По этой причине обобщающая монография А. В. Пигина представляет значительный интерес для широкого круга специалистов — филологов, историков, этнологов.

Во введении Пигин указывает, что «обобщающая работа, посвященная истории и поэтике русских эсхатологических видений, — дело будущего» (с. 21). Главную задачу своей монографии автор определяет как «введение в научный оборот малоизвестного или совсем неизвестного ранее материала» (с. 22) и эту задачу блестяще решает. Публикация текстов, археографический обзор и комментарии дают в руки специалистов издание, отвечающее самым высоким требованиям.

Исследовательская часть монографии состоит из 2 частей. В 1-й рассматривается «Повесть о видении Антония Галичанина» по 86 известным на сегодня спискам. Преимущественное внимание автора к «Повести» оправдано тем, что это один из ранних и широко популярных русских визионерских

Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 432 с.

памятников. Автору удалось установить существование 11 редакций этого памятника и проследить текстологическую и творческую истории его создания. Особенно ценным представляется тот факт, что «Повесть» изучена в более широком контексте древнерусских произведений о смерти. Во 2-й части исследуются 24 визионерских памятника XV–XX вв. Следуя классификации Б. И. Ярхо, автор делит эти памятники на те, «предметом которых является христианский моральный закон», и «тексты религиозной полемики, созданные для опровержения идей религиозных оппонентов» (с. 162). 2-ю группу составляют преимущественно старообрядческие сочинения XVII–XIX вв. Хронологические границы исследования охватывают период XV в. – 1960-е гг., но тематическое единство сохраняется, поскольку, как указывает автор, «топика жанра видений едина на протяжении всей его истории» (с. 20). В заключительной части публикуются тексты памятников.

Исследование Пигина строится на материале источников, восходящих к устной и письменной традициям, рожденным взаимодействием народной и высокой культур. Автор затрагивает также и более общую, остро дискутируемую в последние десятилетия проблему соотношения устной и письменной традиций в средневековой литературе². Учитывая малую степень разработки этой проблематики в отечественной историографии, следует признать, что автор продемонстрировал немалое интеллектуальное мужество, взявшись проследить генезис жанра видений на древнерусском материале.

Истоки жанра видений восходят к памятникам византийской визионерской литературы, которые в XI–XIV вв. были известны на Руси в переводах. Первые русские памятники этого жанра появились в составе книжности, происходящей из Иосифо-Волоколамского монастыря (Волоколамский патерик)³. Есть основания полагать, что актуальность рассказов о загробной участи душ была обусловлена активным развитием заупокойно-поминальной практики, одним из центров этого процесса являлся Иосифо-Волоколамский монастырь⁴. Многочисленные видения начала XVII в. своим возникновением, напротив, обязаны социальным потрясениям Смутного времени, когда в русском обществе широко распространились покаянные настроения, интерес к пророчествам. Ввиду того что видения Смутного времени (по причине своей политической направленности) относятся к наиболее изученным в отечественной литературе⁵, в монографии они не рассматриваются, хотя автор констатирует, что этот комплекс видений послужил в дальнейшем «исходным материалом для создания литературной “душеполезной” повести» (с. 15). Эпоха раскола придает видениям ярко выраженную полемическую тональность⁶. Противостояние старообрядцев и представителей православной Церкви сопровождается апелляциями к сверхчувственному опыту, данному в видениях⁷. Пигину удалось убедительно продемонстрировать, что традиции этого жанра вовсе не прекратились с петровскими реформами⁸, а продолжают существовать по сей день.

Позволю себе поделиться некоторыми размышлениями, возникшими после ознакомления с этой работой. Первое носит частный характер и касается выводов автора о соотношении редакций «Повести о видении Антония

Галичанина». Полностью соглашаясь с выводами относительно того, что двумя наиболее ранними редакциями являются обозначенные Пигиным как Начальная (НР) и редакция с Антонием (АР), я не вполне убежден его доводами в пользу первичности НР. Ни один из приведенных автором текстологических примеров не позволяет на этом настаивать. Тот факт, что АР «производит впечатление более лаконичного и стройного текста», не может являться решающим доказательством ее вторичности по отношению к НР. Единственный точно датированный факт («Лета 7034, месяца июля, на память святого отца Андрея преставился старец Антоние Галичанин в Павлове пустыни») содержится именно в АР. В НР он заменен безличным: «Поведа ми некий брат». Согласно выводу Пигина, НР в рукописной традиции «определенным образом связана с житием прп. Павла Обнорского» (с. 33)⁹. Не это ли обстоятельство побудило редактора заменить точное указание даты смерти старца Антония на лишенный всякой конкретности агиографический штамп?

Тенденция устранения конкретных сведений из видений с целью придания им универсального характера отмечена и на материале западноевропейских видений в качестве специфической черты этого жанра¹⁰. Даты наиболее ранних списков обеих редакций очень близки: НР (РГАДА, ф. 196 (собр. Мазурина), оп. 1, № 1141) датируется Пигиным 1520-ми гг. и определяется в качестве автографа Досифея (Топоркова); АР (РГБ, Волок. собр., № 661) — 1530-ми гг., его владельцем являлся Дионисий Звенигородский Лупа. И племянник преподобного Иосифа Волоцкого Досифей, и его ученик Дионисий Звенигородский принадлежали к кругу книжников Волоколамского монастыря и являлись носителями традиции, проникнутой острым интересом к эсхатологии¹¹. Настаивать на авторстве кого-либо из них, на мой взгляд, затруднительно. Исходя из того, что в НР не упоминается имя Антония, Пигин полагает, что в момент создания «Повести» Антоний († 4 июля 1526) был жив. Отсутствие же фактических сведений объясняется этическими причинами (с. 34). Это объяснение мне кажется не совсем убедительным, поскольку выражения, используемые в древнерусских текстах, подчинены условностям жанра, часто допускают несколько толкований и мало пригодны для установления точных фактов.

Позволю себе затронуть вопрос, который может стать поводом для дискуссии о соотношении устной и письменной традиций в текстах видений. Исходной посылкой, которой руководствуется Пигин, изучая тексты видений, является убеждение в том, что «индивидуальный опыт ясновидца становится материалом для литературного произведения» (с. 78), «в абсолютном большинстве случаев в основе русских видений, как средневековых, так и поздних, лежат подлинные рассказы реальных лиц о своем мистическом опыте» (с. 163). Этот тезис не кажется самоочевидным применительно к средневековой литературе. Индивидуальный мистический опыт служил одним из основных источников создания видений в латинском средневековье, но отношение к нему в православной традиции было более чем настороженным. Волоколамские же монахи относились к мистическим озарениям отрицательно¹².

Следует учитывать, что «средневековые писатели [т. е. создатели новых текстов.— А. А.] объективно творили в самом прямом смысле слова, выдумывали, хотя в этом и не признавались, поскольку существовала презумпция вдохновенности свыше к сверх-истинности сказанного. Но именно, чтобы ответить требованиям высшей, трансцендентной истины, заданным Священным Писанием, чтобы подвести житейские факты под ее нормативности, они и творили»¹³. Не стоит забывать и о роли проповеди, которая в средневековье служила основным источником знаний о христианской нравственности и морали для простонародья. Именно посредством проповеди идеи из арсенала ученой книжной культуры превращались в сознании простого прихожанина в яркие и доступные каждому и потому легко тиражируемые образы¹⁴. Наиболее яркие впечатления визионера, порожденные проповедью, в свою очередь превращались в текст усилиями книжника, так что фактор непосредственности впечатления применительно к видениям, на мой взгляд, условен.

Пигин высказывается довольно категорично: «Не стоит полагать, что образы визионеров и их исповеди могли быть придуманы авторами в каких-то целях» (с. 163). Он полагает, что даже в основе компиляций из популярных эсхатологических текстов «имеется какая-то реальная основа» (с. 164). Такой подход, на мой взгляд, недооценивает социальную подоплеку возникновения видений. Прежде чем стать фактом литературы, тексты должны были выполнить социальную функцию — нравоучительную или полемическую. Определение целей, которые преследовали авторы видений (я придерживаюсь мнения, что автором видения является записавшее рассказ лицо, а не сам визионер), способно облегчить понимание их общественной функции.

Популярность видений обусловлена, в первую очередь, тем, что они удовлетворяли потребность верующих в знаниях о потустороннем мире. Эта потребность активно формировалась церковными институтами в процессе распространения христианского просвещения на Руси в XIV–XVI вв. Именно тогда в практику широких кругов общества постепенно входили правила регулярной исповеди, покаянной дисциплины и заупокойно-поминальных богослужений. Для того чтобы внушить верующему необходимость выполнения строгих церковных предписаний, зачастую требовалось перевести эти нормы на язык образов, доступных рядовому читателю и слушателю. По мнению Пигина, «Повесть о видении Антония Галичанина» воспринималась «как исповедь совестливого человека, осознающего себя грешником» (с. 84). Сутью же рассказа является «открытие некоей сокровенной правды человеческого бытия, не нуждающейся ни в оправдании, ни в осуждении, а вызывающей лишь сострадание к герою» (с. 84). Мне кажется, что описанное восприятие может быть свойственно современному человеку, но едва ли отражает специфику средневекового мышления.

Среди источников «Повести» называются житие Василия Нового в части, описывающей мытарства Феодоры, и фрагмент из жития прп. Сергия Радонежского о явлении разметавшей бесов Божественной силы. Многочисленные литературные параллели «Повести» в монографии рассмотрены достаточно подробно, но 2-я часть рассматривается в плане источников несколько

поверхностно. В заключительной части «Повести» Антоний отказывается продолжать свой рассказ, ссылаясь на невозможность пересказать все мытарства. Пигин справедливо показал этикетный характер этого распространенного в визионерской литературе приема, но в то же время усмотрел здесь «дополнительный психологизм» и «субъективный характер впечатлений рассказчика» (с. 99).

Я не нахожу возможности видеть в «Повести» «предсмертную исповедь». Те элементы «Повести», в которых исследователь усматривает «собственные переживания», «физическую боль», «воспоминания детства», «неспокойную совесть», восходят к типовым покаянным текстам. Фигура старца Антония Галичанина, по замыслу автора «Повести», придает чисто литературным рассказам с описанием злой смерти и воздушных мытарств характер свидетельства очевидца¹⁵. В «Повести» отсутствуют какие-либо следы индивидуального мистического опыта, ее натуралистичность и глубокая эмоциональность, на мой взгляд, всего лишь иллюзия, порожденная комбинацией агиографических и покаянных текстов.

Во 2-й части монографии цели и задачи создания видений исследованы автором достаточно полно. В частности, продемонстрирована та роль, которую играли картины рая и ада в полемике приверженцев противоположных старообрядческих толков. Справедливо отмечается, что образы загробного мира моделируются с помощью устойчивых, трафаретных описаний. При этом в видениях сочетаются вертикальная и горизонтальная модели мироустройства, среди inferнальных мук — адская жара и адский холод, чередование мест мучений и блаженства и т. д. Главенствует при этом этическая компонента: грех и наказание за него, добродетель и награда, тайна спасения души и т. д.

Пигин указывает, что изучаемый материал не позволяет проследить закономерность в преобладании устной или книжной тенденции в визионерской литературе XVI–XX вв. Он полагает, что «ориентация на один из этих полюсов зависела от личных наклонностей автора, обстоятельств и целей написания текста, а также от локальных литературных традиций» (с. 168). При этом в абсолютном большинстве текстов видений отмечается близость к первоначальному устному рассказу визионера. Например, большинство выговских видений рассматриваются как тексты, близкие к первоначальному устному рассказу, а «Видение Макрины» определяется даже как «протокольная фиксация событий». Другую группу текстов, по мнению автора, составляют записи, подвергшиеся более значительной редакторской обработке («Повесть Никодима», «Слово о Тимофее» и др.). «Представляется, что в большинстве случаев речь должна идти именно о переработке подлинного рассказа подлинного лица, причем о такой переработке, которая самим редактором воспринимается не как подлог или вымысел, а как раскрытие истинного, сокровенного смысла видения» (с. 168).

Налицо, таким образом, стремление рассматривать каждый текст как воплощение индивидуального опыта, который в той или иной степени подвергался редактированию. Этот вывод представляется в значительной степени

противоречащим традиции изучения подобных текстов. Например, Гурьянова отмечала, что эсхатологические сочинения старообрядцев «следует определить прежде всего как публицистические»¹⁶. Пигин игнорирует вопрос о заказчиках визионерской литературы и о тех общественных ожиданиях, которые эта литература должна была удовлетворить. Большая часть рассматриваемых во 2-й части монографии старообрядческих текстов дошла до нас в составе полемических сборников, которые создавались старообрядцами с целью пропаганды своих идей. Тексты видений, рассматриваемые в полемическом и агитационном ракурсе, предстают как один из важных элементов в полемическом арсенале старообрядцев. В этой связи можно сочувственно воспринять вывод Е. К. Ромодановской и А. Т. Шашкова о том, что видения могли организовываться заинтересованными лицами¹⁷. Под «организацией» следует, на мой взгляд, понимать сознательный вымысел и интерпретацию, которая могла навязываться интеллектуалами-книжниками и самому визионеру¹⁸. Более того, апелляция к визионерскому опыту простеца (анонимного или названного по имени, с точным указанием места жительства) могла иметь больший эффект с учетом полемических и пропагандистских целей.

Видения входят в круг чтения представителей самых разных конфессий и выходцев из всех социальных слоев. Их актуальность сохраняется по сей день в силу не только свойственного человеку интереса к чудесному, но и потребности оперировать данными сверхчувственного опыта в интересах той или иной общности. На сегодняшний день существует явный дефицит исследований, посвященных изучению феномена визионерской литературы. По этой причине монография Пигина, сопровождаемая прекрасным изданием текстов, вызовет значительный интерес со стороны специалистов и всех, кому близки русская история и литература.

*А. И. Алексеев, кандидат исторических наук
(Российская национальная библиотека)*

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб., 1998.
- ² Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 135–154.
- ³ Ольшевская Л. А. Эсхатологическая тема в Волоколамском патерике // Филологические науки. 2003. № 1. С. 37–44.
- ⁴ Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI) М., 1977. С. 103–104; Steindorff L. Memoria in Altrussland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994. S. 194–199.
- ⁵ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 2–4. СПб., 1996, 1998.
- ⁶ По-видимому, эпоха острых меж- и внутриконфессиональных споров создает наиболее благоприятную почву для появления визионерской литературы. Например, одно из древнейших видений с подробным описанием загробного мира содержится в памятнике зороастрийской литературы — «Книге о праведном Виразе». Это ви-

дение было вызвано к жизни острейшим кризисом религии огнепоклонников, которая уступала перед натиском мусульманства (см.: Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе и другие тексты / Введение, транслитерация, перевод, коммент. О. М. Чунаковой. М., 2001).

- ⁷ *Чумичева О. В.* Повесть о видении инока Ипатия и настроения в Соловецком монастыре накануне восстания 1667–1676 гг. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) (далее – ТОДРЛ). Т. 47. СПб., 1993. С. 285–292; *Панченко О. В.* Соловецкие повести о «видениях» 1668 г. // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 465–472.
- ⁸ Это мнение было распространено в отечественной литературе (см.: *Прокофьев Н. И.* Видение как жанр в древнерусской литературе // Ученые записки МГПИ им. В. И. Ленина. Т. 231. М., 1964. С. 54).
- ⁹ Вопрос о связях между Иосифо-Волоколамским и Павло-Обнорским монастырями рассматривается в статье: *Пигин А. В.* О литературных контактах Иосифо-Волоколамского и Павлова Обнорского монастырей в 1-й половине XVI в. // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 99–104.
- ¹⁰ По мнению П. Динцельбахера, «одной из форм «внешнего редактирования» можно считать такие изменения текстов, в результате которых они «теряли» авторство и переписывались без указания имени визионера» (см.: *Динцельбахер П.* Видения // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 71).
- ¹¹ Засвидетельствован факт общения Дионисия Звенигородского и автора известного «Письма о нелюбках иноков Кирилова и Иосифова монастырей». Я высказывал предположение о том, что автором этого «Письма» мог являться Досифей (Топорков). Автор вел личные беседы с Нилом (Полевым) и Дионисием Звенигородским и сообщал неприглядный эпизод из жизни последних — самовольное оставление Нилом и Дионисием Иосифова монастыря. Только в «Надгробном слове Иосифу», принадлежащем перу Досифея, эпизод с самовольным оставлением Нилом и Дионисием Иосифова монастыря, без благословения прп. Иосифа находит отражение (см.: Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимица, Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 368). Позднейшие жития Иосифа говорят о факте оставления Дионисием Звенигородским и Нилом (Полевым) Иосифова монастыря по благословию волоцкого игумена (см.: Жития Иосифа Волоцкого / Изд. С. А. Белокуров // ЧОИДР. 1903. Кн. 3. С. 30). О Досифее (Топоркове) см.: *Ольшевская Л. А.* Досифей Топорков: (Опыт реконструкции биографии писателя на основе документальных и литературных источников XV–XVI вв. // Факт, домысел, вымысел в литературе. Иваново, 1987. С. 38–52; Древнерусские патерики. М., 1999. С. 320–332).
- ¹² Достаточно указать пример из Волоколамского патерика о явлении монаху беса в образе Христа: «Нам исповеда старец Иосиф о свете, иже осия прежде реченного инока Еуфимия, и како възбрани ему не внимати таковых. Мы же начахом разсужати таковаа на благаа. Он же глагола нам: “Аще и блага будет, но нам никоюже ползу таковаа, но отвращати и не приимати, да не вместо пастыря волка примем”. Некому ото отец явися сатана, светом неизреченным облиста, и глагола ему: “Аз есмь Христос”. Он же смежи очи свои и глагола ему: “Аз Христа не хочу zde видети”. Колми паче нам немощным и в последнее сие время не искати таковых, но послушание имети, и тужатися телесна, и посту, и молитве по силе прилежати, и смиренню» (см.: Волоколамский патерик // Древнерусские патерики / Изд. подг. Л. А. Ольшевская. М., 1999. С. 87).
- ¹³ *Станчев К.* Жанр, стиль и модус в средневековой литературе православных славян. Методологические и терминологические проблемы // Contributi Italiani al XII Congresso Internazionale degli slavisti. Napoli, 1998. P. 32.
- ¹⁴ Новейшую работу на эту тему см.: *Суприянович А. Г.* «Историческая» память в женской визионерской литературе позднего средневековья // История и память. М., 2006. С. 388–409.

- ¹⁵ Имя главного героя «Повести» наводит на мысль об «агиологическом типе», которым являлся Антоний Великий, первым подвергшийся испытанию от бесов на воздушных мытарствах. По словам О. В. Панченко, «древнерусские писатели чаще всего использовали второй (невербальный) способ скрытого “замещения”. Они не просто избирали близкий герою “агиологический образец”, но и заимствовали — в качестве “исходного текста” — некоторый посвященный ему “канонический текст”, в котором последовательно “замещали” агитип образа уподобленного ему русского святого» (Панченко О. В. Поэтика уподоблений: (К вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейтике и гимнографии) // ТОДРЛ. Т. 54. СПб., 2003. С. 493). Разумеется, я не сомневаюсь в реальности существования старца Антония Галичанина, указывая лишь на литературный контекст «Повести».
- ¹⁶ По мнению Н. С. Гурьяновой, «превращение богословского сочинения в публицистическое происходило благодаря объективной трансформации содержания. Вся структура произведения основывалась на религиозных понятиях и представлениях, но эсхатологические построения служили авторам-старообрядцам для выражения животрепещущих земных проблем... Они всегда полемичны, затрагивают конкретные, очень злободневные для читателей проблемы» (Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 6).
- ¹⁷ Ромодановская Е. К., Шашков А. Т. Сибирские видения 1662 г. в контексте антиинконовской борьбы // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 35.
- ¹⁸ В декабре 1668 г. высланный из Соловецкого монастыря дьячок Семен Калашников рассказывал, что в монастыре видения «складывают и пишут на столбцах и на тетратех и простым людям на соборе чтут, а збирают собор для того нарочно» (Чумичева О. В. Соловецкое восстание 1667–1676 гг. Новосибирск, 1998. С. 42).