

Е. К. РОМОДАНОВСКАЯ

Рассказы сибирских крестьян о видениях

(К вопросу о специфике жанра видений)

Среди различных сибирских документов XVII—XVIII вв. сохранилось несколько дел, связанных с рассказами крестьян о случившихся им видениях. Дела эти могут представлять краткую отписку вышестоящему начальству о случившемся событии,¹ еще более краткую запись о соответствующем «рапорте» в книге протоколов² или же детальное следствие, проведенное духовной консисторией.³ Последний тип дел датируется исключительно 1740-ми гг.; по-видимому, инквизиционные процессы к этому времени делаются неперенным элементом, в то время как два известных в настоящее время дела конца XVII в. (1688 и 1691 гг.) прежде всего фиксируют событие.

По своему содержанию «откровения», которые слышат от Богородицы или святых очевидцы видений («тайнозрители», «ясновидцы»), представляют собой самые общие поучения, не несущие какой-либо публицистической или политической нагрузки. Перечислим их все.

I. В 1688 г. «девица» в светлой одежде велела сыну белослудского крестьянина Павлу Порадееву, «чтоб он, Пашко, сказал в мире, чтобы перестали матерною бранью бранитца. А буде не престанут матерною бранью бранитца, и будет де на весь мир от Господа Бога гнев Божий и огненная туча, и каменение, и град с небес».⁴

II. В 1691 г. крестьянская дочь Марфа Галактионова из деревни Боровской Краснопольской слободы видела на поле Богородицу, которая велела разослать письма, «чтобы православные крестьяне в вере Христове все бы матерною лаею не бранились... А как де с сего числа православные крестьяне в вере Христове матерною лаею браниться не уймутца, и будет де на них с небес туча огненная, каменение горяще и лед».⁵

¹ РГАДА, ф 210, Разрядный приказ, оп 17, д 7, ч 1, л 233—233 об, 1688 г, ф 1111, Верхотурская приказная изба, оп 1, д 87, л 75—76, 1691 г, ф 214, Сибирский приказ, оп 1, кн 1556, л 13—16, 1712 г

² РГАДА, ф 611, Куртамышская управительская канцелярия, оп 1, д 16, л 36 об—37, 1779 г Это дело, как и предыдущие (см сноску 1), указано мне А Т Шашковым

³ РГИА, ф 834, оп 1, д 1701, л 24 об—29, 1724 г (указано Н Н Покровским), ТФ ГАТО, ф 156, Тобольская духовная консистория, оп 1, 1748 г, д 34, 1750 г, д 151

⁴ РГАДА, ф 210, оп 17, д 7, ч 1, л 233 Далее все архивные дела обозначаются римскими цифрами, на которые даются отсылки (с указанием листов) в тексте статьи

⁵ РГАДА, ф 1111, оп 1, д 87, ч 1, л 75—76

III. В 1712 г. крестьянин Кунгурского уезда Прокофий Соколов утверждал, что видел на пашне «старая мужа», который говорил ему: «...донеси великому государю, чтоб он, великий государь, поставил на Москве патриарха, немецкого б де платья никакого православные христиане не носили. И будет де великий государь поставит на Москве патриарха, и сошлет де Господь планиду на татар и на немцов, и на весь некрещеной род мор, и они де того устрашатся и станут присылать листы для вечного мира».⁶

IV. Крестьянской дочери Елисавете Козминой из Оецкой слободы под Иркутском в 1742 г. дважды являлась Богородица, требовавшая: «Скажи де ты завтра православным, чтоб перестали матерно бранитца и блудного греха творить, и пашенные бы рубах [с] зборами и з брыжами не носили, и чтоб от всякого греха пашенные перестали. А ежели не перестанут, то де тучю грозную спущу. А ежели перестанут, то хлеб доброй родится против прежнего. Да вторично говорила: Как де вчерась тебе сказывала в миру объявить, чтоб матерно не бранились, табаку не тянули, пашенные греха беззаконного не творили и брызжей не носили, и жили в совете и друг друга любили, и тяготу носили».⁷

V. Крестьянину Верх-Суерской слободы Ялutorовского дистрикта (Тобольского уезда) Ивану Орлову в 1750 г. явилась «Богородица Муромская и рекла ему, чтоб он, Орлов, объявил во весь народ, всем крестьяном, чтоб де они до Ильина дня все обыватели сен не косили и матерною бранью не бранились, и не чертыхались, и платья б немецкого не носили, а носили б по-прежнему платье старинное. И друг друга любили, и никакого бы скверною бранью не бранились же».⁸

VI. В 1779 г. куртамышскому крестьянину Сысою Чебыкину явился Николай Чудотворец «с тем, чтоб матерною бранью и клятвою всему народу не бранится и от всяких худых дел удалится, а единственно б Господу Богу молебствие и благодарность приносить».⁹

VII. Наконец, крестьянину Абацкой слободы Ишимского дистрикта Ивану Суханову в 1748 г. явился «неведомо какой человек» и «наказывал» сказать в народе: «не бранились бы люди матерно, ни черною немочью, ни пострелом, и друг бы друга любили. Скота бы не проклинали и в лес отпускали бы благословясь. А ежели де будите впредь бранитца такою бранью, то весь скот у вас выпленю до копыта».¹⁰

При естественной разнице в изложении можно отметить четкую смысловую соотнесенность этих поучений: во всех речь идет прежде всего о матерной брани, несоблюдении молитв и церковных служб, курении табака; с начала XVIII в. появляется тема «немецкой» одежды. Некоторое исключение составляет лишь рассказ Прокофия Соколова (III, 1712 г.), где дополнительно поднимается тема восстановления патриаршества.¹¹ Сходны во всех текстах и угрозы наказаний в случае невыполнения повелений: это стихийные бедствия (град, «огненная туча», «мухи великие»), неурожай, гибель скота, т. е. именно крестьянские беды. Вместе с тем характернейшей чертой всех приведенных поучений является их неконкретность, абстрактность; смысл каждого видения представляет некое «общее место» христианского вероучения и, помимо общего вывода о «возбужденности»

⁶ РГАДА, ф. 214, оп. 1, кн. 1556, л. 15 об.

⁷ РГИА, ф. 834, оп. 1, д. 1701, л. 26.

⁸ ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 1, 1750 г., д. 151, л. 1.

⁹ РГАДА, ф. 611, оп. 1, д. 16, л. 37.

¹⁰ ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 1, 1748 г., д. 34, л. 2.

¹¹ Впрочем, и все дело Прокофия Соколова занимает особое место в этом ряду, поскольку начато не по поводу его видения, а по объявленному им «слову и делу государеву».

крестьянского сознания в определенный период времени, мало дает для понимания конкретных обстоятельств и проблем, вызвавших то или иное видение. Для объяснения этих обстоятельств, по-видимому, необходимо искать иные исторические источники.

Сходные общие поучения характерны и для памятников сибирской литературы XVII—XVIII вв. В качестве примера можно привести текст из Сказания о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске, где нравственные инвективы наиболее развернуты:

«Вашего же ради согрешения попусти Господь Бог праведный гнев свой, посла на град ваш великия мухи и повеле скот ваш изморити, вас же всех живых поясти. А вы всемогущему Богу и пречистой Богородицы не воздаете псалмов и песней духовных, но матерною бранию лающесе, яко псы. И тоя убо ради скверныя брани сама владычица наша трепещет непрестанно день и ночь со всеми небесными силами. Не дадите нам покоя, окаянии людие! Вместо же фимьяна наполняете воздух проклятым шаровным дымом, смрадно убо зловоние и гнусно не токмо Богу и святым его, но и человеком. Владычица же наша Богородица моли сына своего Христа, Бога нашего, со всеми святыми о граде вашем и о всем народе, дабы Господь Бог отвратил праведный гнев свой. Всемиловитый же владыка Христос, Бог наш, молитв ради матере своея, пречистыя владычицы нашея Богородицы и присно девы Марии, и всех святых отвратил праведный гнев Свой, повеле быти дождю многу и ветру студену, и мразу, изморити те великия мухи».¹²

Характерно, что в литературном памятнике, созданном в 1661 г. в высших кругах Тобольска, близких воеводе,¹³ говорится о тех же грехах (брань, табакокурение, несоблюдение молитв) и наказаниях («скот изморити»), что и в крестьянских рассказах. По-видимому, эти вопросы задевали все сибирское общество XVII столетия.

Впрочем, общехристианскими поучениями сходство крестьянских рассказов о видениях с литературными памятниками и ограничивается. Для устной традиции наиболее характерна индивидуальная фантазия рассказчиков, особенно при описании «высших сил», и это сразу позволяет отвести естественно возникающее предположение о непосредственном влиянии на них письменных сочинений сибирского круга. В то же время, как будет показано в дальнейшем, устные рассказы сохраняют в своей структуре основные элементы жанра видений, хотя и в несколько отличном виде. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим рассказы крестьян в сопоставлении с современными им произведениями сибирской литературы.

Следует оговорить, что при рассмотрении архивных материалов я не касаюсь ни сути следствия по делу о видении, ни судьбы «ясновидцев» («тайнозрителей»), ни даже вопроса о том, действительно ли они «имели видение». Все эти вопросы очень важны, но должны разбираться особо. В центре моего внимания — только собственно рассказ очевидца, точнее, те детали, которые имеют значение для прояснения литературных проблем, в том числе жанровых.

* * *

Видение (или явление) было тем зерном, из которого развились почти все памятники местного сибирского творчества в XVII—XVIII вв. Так,

¹² См.: Ромодановская Е. К. Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 51.

¹³ Там же. С. 46—49.

Сказание об Абалацкой иконе Богородицы начинается с рассказа о том, как вдове Марии во сне или в состоянии обморока несколько раз являлась икона Знамения Богородицы в сопровождении святых Марии Египетской и Николая Мирликийского; Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске полностью состоит из рассказов о видениях пономаря Иоаникия; Сказание о иконе Николы Мирликийского в Томске также начинается с видения герою. Наконец, ведущее место занимают видения в сибирских житиях XVII в. — Василия Мангазейского и Симеона Верхотурского.

Сибирские сочинения позволяют значительно расширить круг наблюдений над жанром видений, который был определен в свое время Н. И. Прокофьевым — автором единственной до сих пор работы об их литературной специфике.¹⁴ Исследователь сосредоточил свое внимание в основном на памятниках Смутного времени, когда видения несут большую публицистическую нагрузку и выступают на первый план, оттеснив иные жанры и приобретя абсолютную самостоятельность. Это явление характерно для эпох, насыщенных бурными событиями, которые задевают огромные массы населения.¹⁵ Между тем уже не раз отмечалось, что «наиболее распространенный в средневековье жанр — видение»;¹⁶ видения пронизывают всю жанровую систему древнерусской литературы и являются существеннейшим элементом агиографии, исторических сочинений, хождений, торжественного и учительного красноречия. Именно поэтому мне представляется необходимым говорить о специфике видений как жанра на основе всего связанного с ними материала, как тех случаев, когда они «оттесняют все другие жанры», так и тех, когда, будучи «малой формой», они играют лишь вспомогательную роль в больших сочинениях.

Специфика материала, привлекаемого Н. И. Прокофьевым, по-видимому, повлияла на данное им определение жанра: «Видение — это легендарно-повествовательный жанр средневековой литературы с явным публицистическим уклоном»¹⁷ (ср. в другом месте: «Видение — это художественно-публицистический жанр, откликавшийся на современные вопросы общественно-политической жизни»¹⁸). Эта характеристика явно сближается с более широким понятием легендарно-политического сказания, выделенного М. О. Скрипилем;¹⁹ среди последних видения занимают едва ли не ведущее место (только в статье М. О. Скрипиля рассматриваются: видение Ивана Калиты в раю; видение татарину Чете в рассказе об основании Ипатьевского монастыря; видение Петру, царевичу Ордынскому, и др.). Легендарно-политические сказания характеризуются М. О. Скрипилем прежде всего как публицистический жанр, и видение оказывается таким образом как бы его частным случаем. Между тем реальная картина представляется как раз обратной: именно публицистические памятники являются «частным случаем» в массе типичнейших древнерусских видений. Огромное их количество, как известно, ограничивается общим поучением и пропагандой основ

¹⁴ Прокофьев Н. И. Видение как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина. М., 1964. Т. 231. С. 35—56.

¹⁵ Панченко А. М. Литература первой половины XVII века // История русской литературы X—XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 341.

¹⁶ Гачев Г. Д. Развитие образного сознания в литературе // Теория литературы: Основные проблемы в историческом освещении. Образ, метод, характер. М., 1962. С. 218.

¹⁷ Прокофьев Н. И. Видение как жанр... С. 38. Курсив мой.

¹⁸ Там же. С. 43. Курсив мой.

¹⁹ Скрипиль М. О. Легендарно-политические сказания Древней Руси // Доклады и сообщения Филол. ин-та ЛГУ. Л., 1950. Вып. 2. С. 48—63.

христианского вероучения. Таковы, например, эсхатологические видения,²⁰ многочисленные рассказы о посмертной судьбе человеческой души,²¹ а также встречающиеся в рукописях записи о явлении святых и икон частным лицам, не имеющие самостоятельной художественной ценности, но несомненно влияющие на общее представление о законах построения жанра. Все эти разновидности исключены из определения Н. И. Прокофьева. Впрочем, нарочитое подчеркивание публицистического характера жанра в работах М. О. Скрипиля и Н. И. Прокофьева вполне объяснимо, если мы вспомним, что они писались в 1940-х гг., когда подобные темы лишь на этих условиях могли проникнуть в печать.

Наиболее точное определение жанра видений, на мой взгляд, дал в свое время В. О. Ключевский: «*Видение* — обыкновенно резкая обличительная проповедь с таинственной обстановкой, вызванная ожиданием или наступлением общественной беды, призывающая общество к покаянию и очищению, плод встревоженного чувства и набожно возбужденного воображения».²² Разбирая это определение, Н. И. Прокофьев пишет: «Называя видения обличительной проповедью, Ключевский, видимо, подчеркивает их дидактический и публицистический характер, что совершенно верно. Но не все видения... являются обличительными».²³ К этому, на мой взгляд, следовало бы добавить: «и публицистичными».

Синонимом «видения» можно считать «явление». Двумя этими терминами обозначаются рассказы одного и того же типа, где в центре повествования — общение человека с какими-либо потусторонними силами. Различие терминов определяется различием в позиции героев, исходя из которой преобладает та или иная точка зрения: рядовой человек видит предстителей христианского пантеона, которые являются обыкновенным людям. Проще говоря, если в центре повествования вдова Мария, увидевшая Богородицу во сне, то весь рассказ называется «видением вдовы Марии»; если же центр смещается в сторону Богородицы, то рассказ будет назван «явлением Богородицы вдове Марии». «Явление», однако, по сфере бытования несколько уже, чем «видение». В последнем перед человеком могут возникать не только высшие христианские силы (Христос, Богородица, святые), но и демонологические персонажи, и символично-аллегорические картины из мира природы.²⁴ В самом же понятии «явление» заключается исконно высокая положительная оценка: «нечистая» сила «являться» не может.

Определяя литературную специфику видений, Н. И. Прокофьев выделил следующие смысловые и структурные приметы жанра: «1) молитва или раздумье видящего, после чего он обычно впадает в „тонок сон“; 2) появление чудесных сил, которые, сообщая видящему „откровение“, разрешают какой-либо вопрос и призывают к действию; 3) испуг видящего; 4) смысл „откровения“; 5) приказание о проповеди среди народа „откровения“».²⁵

²⁰ Их рассмотрение Н. И. Прокофьев оставил в стороне; они подробно рассматриваются Б. И. Ярхо на западноевропейском материале (Ярхо Б. И. Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4).

²¹ Широко распространены в литературных синодиках различных редакций, см.: Петухов Е. В. Очерки из литературной жизни Синодика. СПб., 1895.

²² Ключевский В. О. Отзывы и статьи. М., 1914. С. 392.

²³ Прокофьев Н. И. Видение как жанр... С. 37.

²⁴ См.: Там же. С. 39.

²⁵ Там же. С. 40.

Особую роль в рассматриваемом жанре играют характеристики тех лиц, которые оказались свидетелями видения.²⁶ Специфика образа «тайнозрителя», по терминологии Н. И. Прокофьева, или же «ясновидца», как его называет Б. И. Ярхо, также является одной из примет жанра.

При анализе нашего материала удобнее всего воспользоваться схемой Н. И. Прокофьева, чтобы выявить как типичность, так и специфику сибирских текстов, а также проверить, насколько эта схема отражает общие черты жанра.

1. «Молитва или раздумье видящего, после чего он обычно впадает в „тонок сон“».

В каждом крестьянском рассказе очень подробно описана вся обстановка видения: где находился герой, что он в это время делал, откуда и как (видимо или невидимо для героя, внезапно или нет) появляется «незнакомый человек», произносящий общее для всего мира поучение. Иногда детали этой обстановки выясняются не столько из первоначального рассказа тайнозрителя, сколько из развернувшегося следствия по этому поводу. Однако о сне упоминается только в трех из рассматриваемых рассказов (причем термин «*тонок сон*» не употребляется ни разу). Так, двенадцатилетний Павел Порадеев «извещал» в судной избе, что 29 мая «был де он, Пашко, в Скородумской деревни у белослудцкого крестьянина у Обрашки Бояркина на пашне. И... он, Пашко, на поле уснул» (I, л. 233). Крестьянин Сысой Чебыкин, трапезник Николаевской церкви в селе Таловском, «показал, что ныношнего де Великаго поста на четвертой неделе в той церкви явился ему во сне в ночи святой Николай Чудотворец» (VI, л. 37). «Маловозрастная» Елисавета Козмина видела Богородицу «ночью во сне», та ее разбудила и велела перекреститься, после чего Елисавета снова «легла спать и уснула». Второй раз Богородица приходит «на другой день перед вечерней за час», когда «сидела она, Елисавет, на лавке, мешала сметану»; видение было при закате солнца, а «по захождении солнца» Богородица «из избы ушла» (IV, л. 25—25 об.).

Даже эти три рассказа, где видение происходит во сне, никак не сближаются один с другим. Сон крестьянского мальчишки на весенней пашне вполне естествен и вызван никак не его духовными размышлениями — во всяком случае, сохранившаяся краткая отписка ничего не говорит о них. Совсем иную картину рисует сон сотрапезника — хоть небольшого, но церковнослужителя,²⁷ ночующего в церкви, да еще во время Великого поста. О нем можно сказать то же, что пишет Н. И. Прокофьев о пономарях: «Возможно, именно „нощное“ пребывание в храме особенно настраивало их на думы о земном и небесном, сосредоточивало на больших и больных вопросах современности».²⁸ К сожалению, в данном случае сохранилась лишь краткая запись о сути дела в протоколах Куртамышской управительской канцелярии, и никакие подробности этого видения нам не известны. Что же касается видений крестьянской девочки Елисаветы, то она видит Богородицу и во сне, и наяву, причем во второй раз видение сопровождается каким-то приступом («Означенная де старуха стала ее, Елисавет, давить за ворот и голову заворотила назад, и была так с час»), из-за чего соседи,

²⁶ Прокофьев Н. И. Образ повествователя в жанре «видений» литературы Древней Руси // Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина. М., 1967. Т. 256. С. 36—53.

²⁷ Трапезник, *сиб.* — «церковный сторож, который встарь жывал в сторожке, в самой церкви» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, Т. 4. С. 426).

²⁸ Прокофьев Н. И. Образ повествователя... С. 51.

не видевшие посетительницы, поспешили призвать священника (IV, л. 25 об., 27 об.).

Все другие рассказы видение со сном не связывают. Среди них несколько особое место занимает рассказ Ивана Орлова (1750 г.), который собственно видения-то не видел, а во время молитвы «слышал глас». Все обстоятельства этого события он излагает очень подробно: «подлинно же прошедшего июля 9 числа днем, как стал он, Орлов, з женою своею Аксиньею Ивановой и з детми, Петром и Михайлом, да з дочерми, Ориной и Маврой, и з работником, Осиповой слободы крестьянином Матвеем Селиверстовым, в доме своем садитца обедати, и молился святым образам. И поклонясь в землю, слышал глас...» (V, л. 2). Упоминание молитвы перед образами как будто создает необходимый ореол благочестия; однако позднее в ходе следствия Орлов сообщает, что «был в то время горячкою болен» и при молитве «от одержания болезни ошиб меня обморок, от которого я упал на пол и лежал нечувствен, в то время слышал глас...» (V, л. 3 об.—4). Видение, таким образом, сопровождается не столько молитвой и духовным воспарением, сколько физическим беспамятством, болезнью.²⁹

В трех оставшихся рассказах нет упоминания ни о сне, ни о молитве. Как правило, рассказчик видит какого-то неизвестного человека, молодого или старого (лишь в одном случае подразумевается Богородица); встреча с ним происходит вне города, в поле или в лесу, куда рассказчик приходит ради своей работы. Так, двенадцатилетняя крестьянская девочка Марфица видела Богородицу, когда «боронила на поле вешнюю яровой сев» (ниже уточнено: «Ячмень». — II, л. 75—76). Прокофий Соколов «пахал... на поле нынешнею весною от того села Филиповского с версту, в субботу, на святой неделе» (III, л. 15). Иван Суханов видел «неведомо какого человека», «будучи в небольшом березнике», потому что «июля 8 числа посылке Абацкой слободы комисара Березовского ходил он один днем в лес, от слободы расстоянием с полверсты, для резания ему, Березовскому, веников» (VII, л. 1 об.).

Три последних видения в передаче рассказчиков сохранили ощущение свежего воздуха, весеннего тепла, игры солнца и тени, которая создает обманные впечатления. Особенно ярко это выражено в рассказе Ивана Суханова при описании неизвестного — кажется, что все краски этого описания созданы чересполосицей белых берез с молодой листвой и яркого солнечного (рыжего!) света, а сам образ всадника навеян сказками:

«И будучи в небольшом березнике, приехал к нему неведомо отколь на рыжем коне верхом в седле неведомо ж какой человек, весь в белой одежде. А ис чего та одежда шита, того также, мужеска или женска полу тот человек, не признал, понеже де у него браны нет, лицом бел, молодолок, и на голове шапка небольшая, белая ж. У одежды рукава долгие и рук не видно. А власы какие и на ногах какой обуви, того за страхом не разсмотрел. А оной де под ним конь весьма велик и хвост по полу тогда волочился... Конь весьма велик и страшен, а человек на нем сидел, как и выше показано, весь в белом одеянии... А при том де он, Суханов, имя у него не спрашивал и он ему не сказывал. И по выговоре тех слов паки уехал от него в лес березником» (VII, л. 1 об.—2).

В сибирских произведениях мы также почти не встречаем «молитвы» или «раздумья» героя перед впадением в «тонок сон» — последний нападает

²⁹ Ср. о болезни как сюжетном мотиве в видении Саввы Грудцына: Лихачев Д. С. Основные направления в беллетристике XVII в. Раздел V // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 531.

внезапно, часто необъяснимо, а иногда — совершенно естественно. Так, например, видение о Симеоне Верхотурском митрополиту Игнатию (Римскому-Корсакову) происходит во время его дорожной дремоты, при путешествии в коляске по епархии. У пономаря Иоаникия (Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске) и у вдовы Марии (Сказание об Абалацкой иконе Богородицы) обычный, естественный сон чередуется с обморочным (или полубморочным) состоянием. У томского горожанина Григория (Сказание о иконе Николы Мирликийского) обморок вызван болезнью. Почти нигде, таким образом, нет мотива предварительной молитвы или раздумья. Вместо него помещается очень подробный рассказ об обстоятельствах «впадения» в сон: где герой находился, что делал, что произошло с ним перед сном. Этот рассказ сохраняет в некоторых элементах сходство со следственным делом.³⁰ Заметным — и редким — исключением здесь является только рассказ Игнатия Римского-Корсакова, который в пути долго размышляет об имени святого, чьи мощи явились в селе Меркушине, после чего и следует сон с объявлением имени Симеона. Нужно, впрочем, заметить, что Игнатий был наиболее опытным писателем среди сибирских авторов и больше всех соблюдал требования литературной формы. Возможно, что и в данном случае он просто соблюдал правила агиографического этикета.

2. «Появление чудесных сил, которые, сообщая видящему „откровение“, разрешают какой-либо вопрос и призывают к действию».

Описания явившихся чудесных сил в устных рассказах, как правило, очень подробны. Они по большей части нестандартны и не соотносятся с какими-либо иконографическими образами — исключение составляет лишь рассказ трапезника, которому Николай Чудотворец «явился в таком же одеянии, как и на образе написан» (VI, л. 37). «Стар муж» в рассказе Прокофия Соколова, может быть, и не соотнесен со святым — на это ничто не указывает в описании: «стар муж, собою велик возрастом, а власы де у него белы аки снег» (III, л. 15). Нет описания Богородицы в деле Ивана Орлова, поскольку он ее не видел, а только «слышал глас»; однако и здесь сказалась фантазия повествователя: Богородица у него названа «Муромской», что вызывает особое внимание духовных следователей и обвинение Орлова в ереси, после чего он торопится отречься от всех показаний, которые якобы вымыслил «от безумия своего, в несостоянии от огневичной болезни ума» (V, л. 5).

Представления об облике Богородицы особенно интересны. Имя ее далеко не всегда называется, иногда только указывается какая-либо деталь, напоминающая о Богоматери (венец, светлая одежда). Именно так построен рассказ о видении Марфицы Галактионовой: «Было де ей в видение образа человека, а на главе венец, как де бывает у пресвятыя Богородицы. А ризы светлавишневы, а правую руку держит на правом раме, а меж персты виситца аки белый плат. А на главе де венец, аки плат белый же под венцом. А в левой руке держит белой березовой посох. А на обех де рамах лазоревое с черна испод под ризами, что де у священников, как служат. А на правом раме красной крест сим образом +» (II, л. 76).

Описание наряда Богородицы со всеми деталями как будто ближе всего к иконографии, но этот облик дополнен характерной «сибирской» деталью — белым березовым посохом. По-видимому, без него в сознании крестьянской девочки не существовал образ странника — недаром Богородица говорит ей:

³⁰ Сопоставление Сказания об Абалацкой иконе Богородицы со следственным делом см. Ромодановская Е. К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973. С. 141—147.

«А иду де я с Абалаку два года в Подволошную деревню вверх по Нейне реке» (II, л. 75); вся топонимика в этой фразе также чисто местная.

Именно Богородица имеется в виду в рассказе Павла Порадеева: «И пршла де к нему, Пашке, [дев]ица во светлой белой одежде» (I, л. 233). Интересно, что в описании самого видения Богородица ни разу не называется, в начальном же формуляре отписки, которую посылает по этому поводу приказчик Белослудской слободы Василий Протопопов, сразу говорится: «Извещал мне белослудцкого крестьянина Игнашки Порадеева сын ево...явление пресвятыя Богородицы».

Наиболее своеобразно представление о Богоматери у малолетней крестьянки Елисаветы Козминой. Ее отец, со слов дочери, показал, «что де пришла к ней Богомати, явилась старухой седатой и спрашивала про хлеб» (IV, л. 26). Сама Елисавета описывает ее подробнее: «пришла де к ней старуха седата, на ней сарафан черной, рубаха белая без [з]бору... И она ж де, старуха, у сонной спрашивала, много ли де у них хлеба. И она, де, Елисавет, во сне сказала, что де у них толко имеется с квашню...» (IV, л. 25). Соседи, которым Елисавета говорила о своем видении по свежим следам, запомнили некоторые подробности: «Пришла де к ней старушка в сонном видении, в черном сарафане, рукава у рубашки по-старинному наборные и спущены, подвязаны платом» (л. 27). Судя по всему, Богородица предстает в облике старой седой сибирской крестьянки, в чисто русском костюме. Никто из собеседников девицы, как можно думать, не возражал против такого ее портрета: он, по-видимому, был по-человечески ближе им, чем «иконный» облик. Но некоторые детали в этом событии явно еретические. Особенно странным и пока необъяснимым представляется переданный священником Яковом Филипповым рассказ о какой-то «букаре с рогами», появившейся одновременно с Богородицей:

«И стала [старуха] у ней просить шанишки, и она, Елисавет, сказала ей, что де, бабушка, шанишки нет. То она, старуха, спросила, есть ли мука, и она де, Елисавет, сказала: мало, разве де с одну квашню. И она, старуха, пошла вон и сказала: уж де я сама посмотрю. И как де она, старуха, пошла вон, и за ней де поползла букара с рогами. И она де, Елисавет, ставши, и тое букару взяла в руки и рога у ней оторвала, и бросила, и та де букара уползла за оной старухой вон» (л. 27 об.).

Яркая фантастичность в описании встречи с чудесными силами, не находящая аналогий в литературе, несомненно свидетельствует о самостоятельности вымысла и воображения у крестьян-ясновидцев.

В отличие от устных рассказов, в литературных памятниках почти нет описания внешности «чудесных сил». Вдова Мария из села Абалак видит и к о н у Богородицы Знамения, а «обаполы иконы же иже во святых отца нашего Николы, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца, и преподобныя Марии Египетския»,³¹ при следующих видениях Никола «на земли стояше, в свете одянии зело блистающесе», а позднее вдова узнает являвшихся в показанных ей архиепископом образах. «Томский горожанин» Григорий также видит и к о н у Николы. «Муж светел», явившийся пономарю Иоаникию (Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске), сам называет свое имя: митрополит Филипп. Описание внешности или каких-либо ее деталей типично лишь для житий Василия Мангазейского

³¹ Все цитаты из памятников сибирской литературы, помимо специально оговоренных, приводятся по изданию: Литературные памятники Тобольского архиерейского дома / Подгот. текстов Е. К. Ромодановской, О. Д. Журавель. Новосибирск (в печати).

и Симеона Верхотурского, поскольку там только через видения выясняется как имя, так и биография, и возраст «святого из гробницы».

Таким образом, в устных рассказах лишь трапезник Сысой Чебыкин описывает явившегося ему Николу в некотором приближении к местной литературной традиции, ориентируясь прежде всего на иконное его изображение; вероятно, по своему положению трапезник лучше рядовых крестьян ориентируется в иконографии.

3. «Испуг видящего».

Упоминание об испуге встречается в большинстве устных рассказов. Марфица Галактионова, «убояся того видения, аки на солнце, возрети не могла» (II, л. 76). Прокофий Соколов особенно, по-видимому, испугался вопроса «стара мужа»: «Для чего де ты пашешь в господские праздники и не почитаешь их?», после этого «он де, Прокофей, зря на лице его, от страха упал и лежал часов пять» (III, л. 15). Иван Суханов при встрече с всадником, «взглянув, стал быть одержим великим страхом, понеже конь весьма велик и страшен... И от того страха пал вничи на землю» (VII, л. 2). Особенно подробно рассказывает о своем испуге Иван Орлов: услыша голос Богородицы «Муромской», «он, Орлов, весьма испужался и лежал оттого на полу в беспаметстве немалое время, а имянно: как де он, очювствуясь, встал, то уже объявленные ево жена и дети... отобедали...» (V, л. 2—2 об.). Только два ясновидца, пожалуй, не боятся своих видений: это трапезник Сысой Чебыкин, который сразу же объявляет о нем всем священно- и церковнослужителям, и крестьянская дочь Елисавета Козмина, о посещении которой Богородицей знает вся деревня во главе со священниками. Их бесстрашие, по-видимому, объясняется противоположными причинами: если первый абсолютно уверен в подлинности являвшегося ему святого (недаром, проснувшись, он молится у образа Николы и убеждается в его идентичности со своим сном), то вторая, скорее всего, не представляет ни подлинного канонического облика Богоматери, ни еретичности собственных фантазий.

Для литературных памятников упоминание об испуге ясновидца обязательно. Мало этого: герой, как правило, не только сам пугается видения, но и боится о нем рассказать, так как «не имут ему веры» (Сказание о явлении Казанской иконы...). Как следствие умолчания, видения дублируются и повторяются до четырех-пяти раз (Сказания об Абалацкой и Казанской иконах, Житие Василия Мангазейского), прежде чем содержание «откровения» делается достоянием «всего народа».

4. «Смысл „откровения“».

О содержании крестьянских рассказов, где смысл откровения — исключительно пропаганда общехристианских истин, отстаивание старой одежды и запрет табакокурения и матерной брани, уже говорилось. В литературных памятниках содержание видений гораздо разнообразнее. Среди них можно выделить несколько типов:

1) в видении проявляется имя неизвестного ранее святого «из гробницы» (Жития Василия Мангазейского, Симеона Верхотурского);

2) явившиеся святители требуют построить новую церковь и учредить службы в честь Богородицы (Сказания об Абалацкой и Казанской иконах) или же учредить крестный ход (Сказание о иконе Николы);

3) в видении требуют перенести мощи святого (Житие Василия Мангазейского);

наконец, 4) произносится общее нравственное поучение с требованием не грешить, которое сопровождает, как правило, любые варианты видений.

В качестве примера уже приводился текст Сказания о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске.

5. «Приказание о проповеди среди народа „откровения“».

Это единственный элемент среди выделенных Н. И. Прокофьевым, который непременно фигурирует во всех рассматриваемых рассказах — как крестьянских, так и литературных. Именно он, судя по всему, представляется совершенно обязательным: без объявления народу видение не имеет общественной значимости и превращается в личное дело человека, в бытовое сновидение. В крестьянских рассказах это требование приобретает разные формы: «...чтоб он, Пашко, сказал в мире...» (I, л. 233); «Поди де ты в слободу и скажи приказному человеку и отцу своему и матери, и всем мирским людям..., и чтобы в иные слободы посылали писма...» (II, л. 76); «Донеси великому государю...» (III, л. 15 об.); «велела ей... сказывать православным» (IV, л. 15 об.); «...рекла ему, чтоб он... объявил во весь народ, всем крестьяном... (V, л. 1); «Провозглашено было, чтоб в народ об оном объявить» (VI, л. 37); «сказать в народе...» (VII, л. 1). Впрочем, почти ни одно из этих приказаний не выполнено: после официального заявления ясновидца в губернскую канцелярию или же только соседям, священнику и т. п. начинается духовное следствие по подозрению в ереси; оно, как правило, заканчивается отказом ясновидца от своих первоначальных рассказов. Единственное исключение здесь — все тот же трапезник Чебыкин, который «на другой день всем священно- и церковнослужителям объявил, почему они тому образу и молебствие с водоосвящением учинили» (VI, л. 37).

В сибирских литературных памятниках, как уже говорилось, сообщение народу откровения задерживается из-за страха ясновидца, что «не имут ему веры». В итоге непереносимый жанровый элемент «приказание о проповеди» приобретает здесь особый мотив устрашения героя высшими силами, если он не выполняет этого приказа.³² Так, в Сказании об Абалацкой иконе вдова Мария рассказывает, что за промедление в проповеди «обратишася руце мои опако, и зело болезнено ми бысть. И падох во храмине моей на помост яко мертв»; лишь после заступничества Богородицы «обратишася руце мои и быша яко же и первие». По рассказу Иоаникия (Сказание о явлении Казанской иконы), при пятом (!) явлении митрополит Филипп укоряет его за неверие и «наднесе на мя руку свою, удари мя и рече: да будеши отныне дряхл, дондеже божественное дело совершится. — И невидим бысть. Аз же уstraшихся, падох и бых яко мертв»; действительно, как замечает автор, «от того ударения на нем, Аникии, бысть знамение: лице его все роспухло, и дряхл был, дондеже церковь устроися».

Итак, мы видим, что в крестьянских рассказах, как и в местных литературных памятниках, сохраняются все элементы жанровой структуры, выделенные в свое время Н. И. Прокофьевым, однако почти все они имеют свои особенности. Можно думать, что исследовательская схема данного жанра слишком обща и не учитывает возможных отклонений, как, например, устрашение героя, если он не выполняет требуемого; в будущем, с привлечением к анализу иных типов видений, представление о жанровой структуре несомненно будет уточняться и детализироваться. Пока же можно лишь отметить, что крестьянские рассказы гораздо фантастичнее прежде всего в описаниях обстоятельств события и явившихся высших сил. Расхождение в содержании и сходство структурное, наиболее важное для определения

³² Вероятно, такая особенность характерна не только для сибирских, но вообще для поздних памятников; вопрос этот требует своей разработки.

жанровой специфики памятников, свидетельствуют о том, что взаимоотношение устных и письменных видов творчества в данном случае сложнее, чем обычно представляется.

Фиксация рассказа о видении в рассматриваемых делах, на мой взгляд, имеет значение для прояснения чисто литературоведческих вопросов. Как известно, для литературного жанра видений характерна постепенная потеря индивидуального голоса самого участника события — «ясновидца», «тайнозрителя». Об этом процессе в связи с видениями западного средневековья писал Б. И. Ярхо: «...нам приходится считаться с одной специфической особенностью нашего материала. ...большинство сохранившихся видений обладают двойным (или тройным) авторством. В самом деле, из первых рук мы получаем видение лишь в редких случаях. ...Во всех остальных случаях рассказ ясновидца прошел через обработку одного или двух, а то и более лиц. Таким образом, большинство видений являются как бы плодами коллективного творчества».³³ Именно архивные и прежде всего следственные дела и дают нам столь редкую возможность «получить видение из первых рук», заглянув таким образом в истоки художественного творчества. На более раннем этапе подобной возможности мы, к сожалению, как правило, лишены.

Образ тайнозрителя — один из важнейших для характеристики жанра. По наблюдениям Н. И. Прокофьева, тайнозрителем мог быть только чрезвычайно благочестивый человек, в основном духовного звания; в качестве примера исследователь приводит случай из псковского видения конца XVI в., когда тайнозритель-кузнец в позднейших редакциях превращается в монаха («инока»)³⁴. Появление «нетрадиционных повествователей» (крестьян, посадских, сторожей и т. п.) Н. И. Прокофьев относит ко времени после Смуты, связывая это с ослаблением церковного надзора и возрастанием активности в идеологической борьбе.³⁵ Однако понятие «благочестивости», на мой взгляд, не столь тесно связано с социальным статусом человека, как невольно прозвучало в упомянутой работе. Если видение рассматривать как частный случай «чуда», то именно в этом жанре с древнейших времен в центре внимания стоит простой человек.³⁶

О роли простого человека в видениях, в отличие от героев апокрифических и библейских пророчеств, писал Б. И. Ярхо: «в апокрифах — это лицо священное, объект культа...; в средневековых видениях — это простой человек и, главное, современник ближайших читателей... Пророк или апостол вступает в загробный мир спокойной стопой, заранее оправданный; он идет туда на предмет осведомления, и перед ним разворачивается как бы учебник эсхатологии с картинками; только жалость к осужденным может волновать его высокую душу. Средневековый ясновидец приближается к тому свету с трепетом и сокрушением; в неведении судьбы своей, в постоянном опасении подвергнуться участи осужденных, в то мерцающей, то гаснущей надежде стать сопричастником блаженства праведных он дрожит и плачет, умиляется и торжествует. Средневековый автор имеет ряд возможностей ввести своего ясновидца в действие, и он хватается за эти возможности... — словом, он (ясновидец. — Е. Р.) становится частью самого видения, в то время как роль пророка или апостола немногим отличается

³³ Ярхо Б. И. Из книги... С. 23.

³⁴ Прокофьев Н. И. Образ повествователя... С. 40.

³⁵ Там же. С. 42—43.

³⁶ См.: Адрианова-Перетц В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI—XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 83—88, 101—107.

от роли читателя. Кроме того, в „обавлениях“ (видениях. — *Е. Р.*) отсутствует элемент злободневности, которым обладает около восьмидесяти пяти процентов использованных нами средневековых видений... Интерес, возбуждаемый такими видениями, где элемент злободневности преобладает, должен был быть узким и временным, но зато весьма интенсивным. Вот этих-то черт средневековые авторы и не могли заимствовать из своих ближайших источников, а могли взять их только из жизни, рассказов ясновидцев или их окружающих». ³⁷

Интерес к видению, как показывают судебные дела, был всеобщим; так, например, о явлении Богородицы крестьянской девочке Елисавете Козминой знала вся деревня, активно обсуждавшая это событие. Но внимание к «простым людям», их преобладание среди тайнозрителей характерно и для сибирской литературы. Здесь только митрополит Игнатий (Житие Симеона Верхотурского) обладает высоким духовным чином, и несколько особое положение занимает пономарь Иоаникий (Сказание о явлении Казанской иконы). ³⁸ Героями всех остальных видений являются представители самых разных социальных слоев, и прежде всего низших: крестьянская вдова Мария (Сказание об Абалацкой иконе), посадские, стрельцы, промышленные люди (Житие Василия Мангазейского, Сказание о иконе Николая Мирликийского). Эта особенность сибирских памятников в значительной мере определяется, на мой взгляд, не только общей демократизацией героя, о чем писал Н. И. Прокофьев, но и своеобразным демократизмом сибирского общества XVII в. Казачество, промышленники, посадский мир, как известно, играют здесь гораздо большую роль, чем в старых, традиционных русских культурных центрах. Литература, таким образом, отражает более или менее реальную картину сибирского быта.

* * *

Как можно объяснить то, что устные рассказы о видениях обладают всеми элементами — как структурными, так и содержательными — литературного жанра, достаточно поздно складывающегося в самостоятельном виде? Нельзя же думать, что сибирские крестьяне и их дети (среди рассмотренных дел в трех случаях записан рассказ детей десяти—двенадцати лет) столь литературно образованны, что строят собственное повествование по какому-либо книжному образцу, соблюдая все его законы? Между тем ощущение, что рассказчики очень хорошо знают, что и как надо говорить в данном случае, не покидает при знакомстве с архивными делами. Конечно, в их записи, в выработке единого стиля большую роль сыграли служащие сибирских учреждений, писцы и подканцеляристы; однако сама структура рассказа, порядок изложения и набор элементов несомненно определяется не писцом, а рассказчиком. Кроме того, уже говорилось о независимости рассматриваемых рассказов от каких-либо литературных образцов, и в первую очередь сибирских, как наиболее распространенных в тех же краях.

На мой взгляд, это явление объясняется не книжным влиянием на рассказ, а, напротив, исконно устным характером жанра видений. Однако

³⁷ Ярхо Б. И. Из книги... С. 28. Если Б. И. Ярхо в приведенной цитате противопоставляет образы пророка и ясновидца (героя видения), то Н. И. Прокофьев, наоборот, их сближает: «Древнерусские повествователи — это не что иное, как видоизмененные, трансформированные образы библейских пророков, социально сниженных на Руси до пономаря, а иногда до крестьянина или простого посадского человека» (Образ повествователя... С. 39).

³⁸ О преобладании образа пономаря в видениях см.: Прокофьев Н. И. Образ повествователя... С. 51—52.

его «изуственность» менее всего связана с фольклорным бытованием, с рассказами «о случившемся», что более приличествует анекдотам или же быличкам и прочим рассказам о нечистой силе. Общение с силами высшего порядка, с представителями разных кругов христианского пантеона соответствующим образом настраивает и рассказчика, и слушателей: они в полной мере осознают серьезность совершающихся событий³⁹ и потому так стремятся в описании сохранить все детали: имена участников и возможных очевидцев, время и место действия, обстоятельства видения и точные речи героев. Реальность и достоверность этих деталей вызывает тяготение рассказа к документу — причем не только в следственных делах, откуда мы и изъяли рассматриваемые устные повествования, но и в собственно литературных сочинениях о случившихся чудесах.⁴⁰ Таким образом, «изуственность» рассказов о видении имеет характер не фольклорный, а документальный.

Документальность видения, как и любого чуда, — это и свидетельство его достоверности. Только возможность проверить и доказать истинность каждого его элемента позволяет официально признать событие состоявшимся. Архивные фонды хранят немало данных о подобных проверках,⁴¹ очень часто завершающихся отрицательным выводом, когда явление объявляется вымыслом. Сибирская же агиография с самого своего зарождения тесно связана с документом; почти каждый ее памятник корректируется и комментируется материалами следственных дел,⁴² зафиксировавших реальные факты; благодаря этим материалам древнерусский прием литературного абстрагирования⁴³ прослеживается более рельефно.

Однако сопоставление книжных видений с документами важно не только ради выявления «потерянных» в литературном памятнике деталей. Гораздо важнее сходство структурное, частично уже рассмотренное в настоящей статье. До сих пор это сходство определялось, исходя из особенностей построения художественного сочинения — наличие общих элементов повествования чрезвычайно показательно для письменных и устных рассказов. Между тем не меньшее значение имеет и влияние структуры документа на литературное творение.

Среди рассматриваемых семи архивных дел наибольший интерес представляют те, в которых сохранились материалы следствия по поводу видения: они наиболее богаты деталями, событие предстает в разнообразии точек зрения и свидетельств разных людей. И сам рассказ ясновидца о случившемся при следствии передается неоднократно: первый раз — в промемории, предшествующей началу следствия (там он, как правило, краток, хотя и содержит все необходимые элементы), а второй — при официальном допросе ясновидца в консистории (см. V, VII). Второй вариант рассказа отличается гораздо большими подробностями и логичностью (см. особенно VII); возможно, этому способствуют уточняющие вопросы следователей, в деле не

³⁹ Разрушение серьезности, появление иронии и пародийности возможно лишь в моменты отхода от системы верований, определяющих характер видения, но в этом случае происходит исчезновение жанра, его растворение в других структурах

⁴⁰ См Ромодановская Е К Русская литература на пороге нового времени Новосибирск, 1994

⁴¹ Помимо рассматриваемых дел см Кротов М Г Актовые источники Повести о Василии Мангазейском // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма Новосибирск, 1988 С 127—140

⁴² См Ромодановская Е К 1) Русская литература в Сибири С 141—146, 2) Легенда о Василии Мангазейском и туруханская литературная традиция // Бахрушинские чтения Вопросы истории Сибири досоветского периода Новосибирск, 1973 Вып 2 С 64—66

⁴³ Лихачев Д С Поэтика древнерусской литературы Л, 1967 С 109—122

зафиксированные, сбивчивость же первого рассказа может объясняться и страхом допрашиваемого перед своими судьями. Иногда первоначальный рассказ ясновидца поверяется допросами свидетелей (см. IV); интересно, что и здесь второй рассказ (отца крестьянской девочки Елисаветы Козминой) более логичен и четок, чем первый, самой девочки. В одном случае (см. II) рассказ сохранился в двух вариантах, хотя собственно о следствии не упоминается: оба текста переписаны один вслед за другим, второй раз — в несколько отредактированном и уточненном виде.

Дублирование рассказа и его вариативность, таким образом, оказываются существенным элементом следствия по поводу видения. Избежать этого дублирования в протоколах невозможно, так как каждый повтор несет особые функциональные задачи, определяемые последовательностью судебных действий. Можно предполагать, что вновь найденные следственные дела будут иметь те же структурные части.

Однако дублирование рассказа о видении наблюдается и в литературе.⁴⁴ В настоящее время мне известны лишь два подобных примера, оба — в западноевропейских памятниках конца XII—начала XIII в., рассмотренных А. Я. Гуревичем («Видение Туркилля» и «Видение Годескалька [Готтшалька]»). Оба они чрезвычайно важны, во-первых, как ранние образцы жанра, во-вторых, как «записи видений простых крестьян, зафиксированные духовными лицами, видимо, „по горячим следам“».⁴⁵

И в том, и в другом произведении А. Я. Гуревич отмечает очень характерные структурные особенности. «Рассказ о видении Готтшалька сохранился в двух записях, пространной (текст «А...») и более краткой (текст «В...»). Соотношение обеих редакций не ясно... Необычность ситуации заключается в том, что на протяжении краткого времени два автора записали видение одного и того же крестьянина...»;⁴⁶ «...надо полагать, что авторы этих текстов относительно свободно записывали рассказ крестьянина. К тому же и форма, в которой он зафиксирован, видоизменялась: первый автор пишет о Готтшальке в третьем лице, тогда как второй предпочел Ich-Erzählung, создавая впечатление буквальной записи слов визионера» (С. 350).

Во втором памятнике его автор «достаточно отчетливо разграничивает две стадии формирования рассказа Туркилля, предшествовавшие его письменной фиксации. Первая стадия: бессвязные рассказы визионера непосредственно после его пробуждения от сна, в который он был погружен святым Юлианом... Вторая стадия была отделена от первой сутками: за это время Туркиллю вновь явился во сне святой Юлиан, строго-настрого повелевший ему подробно и связно рассказать о видении; помимо этого Туркиль посетил приходскую церковь и имел беседу со священником. Именно теперь Туркиль обретает... небывалое красноречье, рассказ его меняет характер, делается литературно гладким...» (С. 351—352).

Нельзя не заметить сходство в построении этих «крестьянских» произведений: в каждом отмечены две версии рассказа, притом один краткий, отрывочный, второй — пространный и литературно обработанный; один — от первого лица, второй — от третьего;⁴⁷ очень важно упоминание свя-

⁴⁴ Я имею в виду повторение рассказа об одном и том же видении, а не многократность общения с потусторонними силами, как, например, в сибирских повестях об иконах.

⁴⁵ Гуревич А. Я. Устная и письменная культура средневековья: (Два «крестьянских видения» конца XII—начала XIII в.) // ИОЛЯ. 1982. Т. 41, № 4. С. 348—358.

⁴⁶ Там же. С. 350. Далее ссылки на эту работу в тексте. Курсив везде мой.

⁴⁷ При неясности, как пишет А. Я. Гуревич, вопроса о соотношении редакций в «Видении Готтшалька» я считаю возможным по-своему определить их последовательность.

щенника во втором памятнике в кратком «пограничье» между первым и вторым рассказом.

Эта структура сходна и со следственными делами о видениях. Вспомним: там также наличествуют две версии рассказа — одна краткая, вторая более пространная; первая принадлежит самому ясновидцу, вторая создана при участии «письменных» людей из местной канцелярии и, скорее всего, с их помощью; участие священников в следствии несомненно, поскольку оно обязательно проходит по духовному ведомству.

Говоря о сходстве сибирских следственных дел XVII—XVIII вв. о видениях с западноевропейскими памятниками XII—XIII вв., я, естественно, имею в виду лишь наиболее общие принципы их построения. Фиксация чуда и официальное его признание всегда, во все времена, требовали проверки, т. е. следствия по его поводу, которое в свою очередь непременно включало несколько обязательных и неизменяемых элементов — в первую очередь допроса визионера и свидетелей. Именно эти элементы и обнаруживают глубинное сходство с литературными памятниками, что позволяет предположить в основании жанра видений прежде всего — документ, следственное дело.

Подобная постановка вопроса требует некоторых объяснений. Как правило, проблемы генезиса жанра рассматриваются на материале наиболее ранних памятников, и это вполне закономерно. Однако привлечение произведений и устных рассказов периода, который как бы завершает, заканчивает древнерусскую литературную традицию, имеет не меньшее значение: для более раннего времени мы часто не знаем того «фона», на котором развились и выросли известные в настоящее время художественно оформленные памятники жанра видений. Именно этот «фон» воссоздают для нас, в частности, рассматриваемые архивные документы. Помимо того, для генезиса жанра видений, как уже говорилось, очень важно уловить «голос очевидца», теряющийся в многочисленных обработках его первоначального рассказа при позднейшем редактировании.

Тот факт, что схема западноевропейских рассказов XII—XIII вв. о видениях сходна с близкими по типу рассказами сибиряков XVII—XVIII вв., свидетельствует, несомненно, не о непосредственном их влиянии друг на друга, а о сходном типе мышления и крестьян-ясновидцев, и их окружения. Именно типом мышления определяется общность повествовательной структуры средневекового жанра в разных литературах.

Исследование генезиса жанра требует, естественно, привлечения возможно более широкого и разнообразного материала. В данной статье я ограничилась анализом памятников сибирской литературы XVII—XVIII в., предполагая в будущем вернуться к затронутым проблемам на ином, более широком круге источников.