

Рассказы «Жития Сергия Радонежского» о его отрочестве и юности в контекстах устной истории

В настоящее время у исследователей не вызывает сомнения, что источники устного происхождения имеют большое значение для изучения, реконструкции и понимания раннемосковской культуры. Однако далеко не проясненным остается вопрос о том, какие именно сферы средневековой культуры могут получить новое освещение благодаря изучению устной традиции и устной истории¹. Соответственно остаются не разработанными и некоторые методы, которые потенциально способны сделать такое освещение возможным.

Применительно к традиции, связанной с Преподобным Сергием Радонежским, роль устных свидетельств была продемонстрирована в работе 1989 г., посвященной историческим ландшафтам Древнего Радонежа².

За прошедшие с того времени годы были получены новые данные о круге ростовских переселенцев, среди которых прошли годы отрочества и юности Варфоломея (получившего после пострига имя Сергия)

¹ Под «устной историей» принято понимать воспоминания людей, отражающие период их собственной жизни или их непосредственный исторический опыт, излагаемый в устной форме. «Устная традиция» же хранит исторический опыт какой-либо группы людей, передаваемый из уст в уста и от поколения к поколению. Кроме того, в самостоятельную группу иногда выделяют так называемые «расширенные личные воспоминания», занимающие промежуточное положение между указанными понятиями; как правило, к ним относят воспоминания о событиях, произошедших в период жизни родителей ныне живущих старожил.

² Чернов С. З. Исторический ландшафт древнего Радонежа. Происхождение и семантика // ПКНО. 1988. М., 1989. С. 413–438.

и особенностях общества той поры³. Эти данные заставляют с особым вниманием отнестись к свидетельствам устной традиции. Кроме того, устная история как наука прошла большой путь развития и разработала аналитический инструментарий, который делает возможными исследования, опирающиеся на устные свидетельства.

Все это позволяет вернуться к сюжетам, затронутым в 1989 г., взглянув на них с иной точки зрения. Тогда материалы устной традиции были использованы для реконструкции исторического ландшафта Радонежа эпохи Сергия. Теперь мы попытаемся задаться вопросом: не содержится ли в текстах «Жития Сергия Радонежского» элементов, имеющих устное происхождение, и — если такие элементы имеются — не могут ли они быть «прочитаны» на языке этой устной традиции?

Устная крестьянская традиция о Сергии Радонежском в селе Городок в XIX–XX вв.

Перед тем, как обратиться непосредственно к теме исследования, необходимо напомнить некоторые историографические моменты, без понимания которых трудно двигаться вперед.

Изучение устной традиции района древнего Радонежа прошло несколько этапов. Ранние опыты собирания устных свидетельств связаны с именами З. Д. Ходаковского (1820), И. М. Снегирева (1840-е) и К. С. Аксакова (1857).

С. Б. Веселовский, который ввел в научный оборот акты Троице-Сергиева монастыря, первым призвал к систематическому собиранию названий ручьев и оврагов, угодий и урочищ, дорог и почитаемых мест, хранящихся в памяти населения, «путем сплошного обследования местностей и опроса местных жителей»⁴.

В результате осуществления программы, намеченной С. Б. Веселовским, с 1976 г. по настоящее время на северо-востоке Московской области было опрошено более 300 старожилов и зафиксировано свыше 2500 микропонимов⁵. Сопоставление этих данных с актами, писцовыми и межевыми книгами показало, что устная крестьянская

³ *Chernov S., Erschova E.* Internal colonization in Russia during the 13th and 14th centuries: three hamlets of the pre-manorial period // *Ruralia IX. Hierarchies in rural settlements* / Ed. by Jan Klápště. Vol. 9. Turnhout: Brepols Publishers, 2013. P. 387–406.

⁴ *Веселовский С. Б.* Топонимика на службе истории // *Исторические записки.* № 17. М., 1945. С. 29.

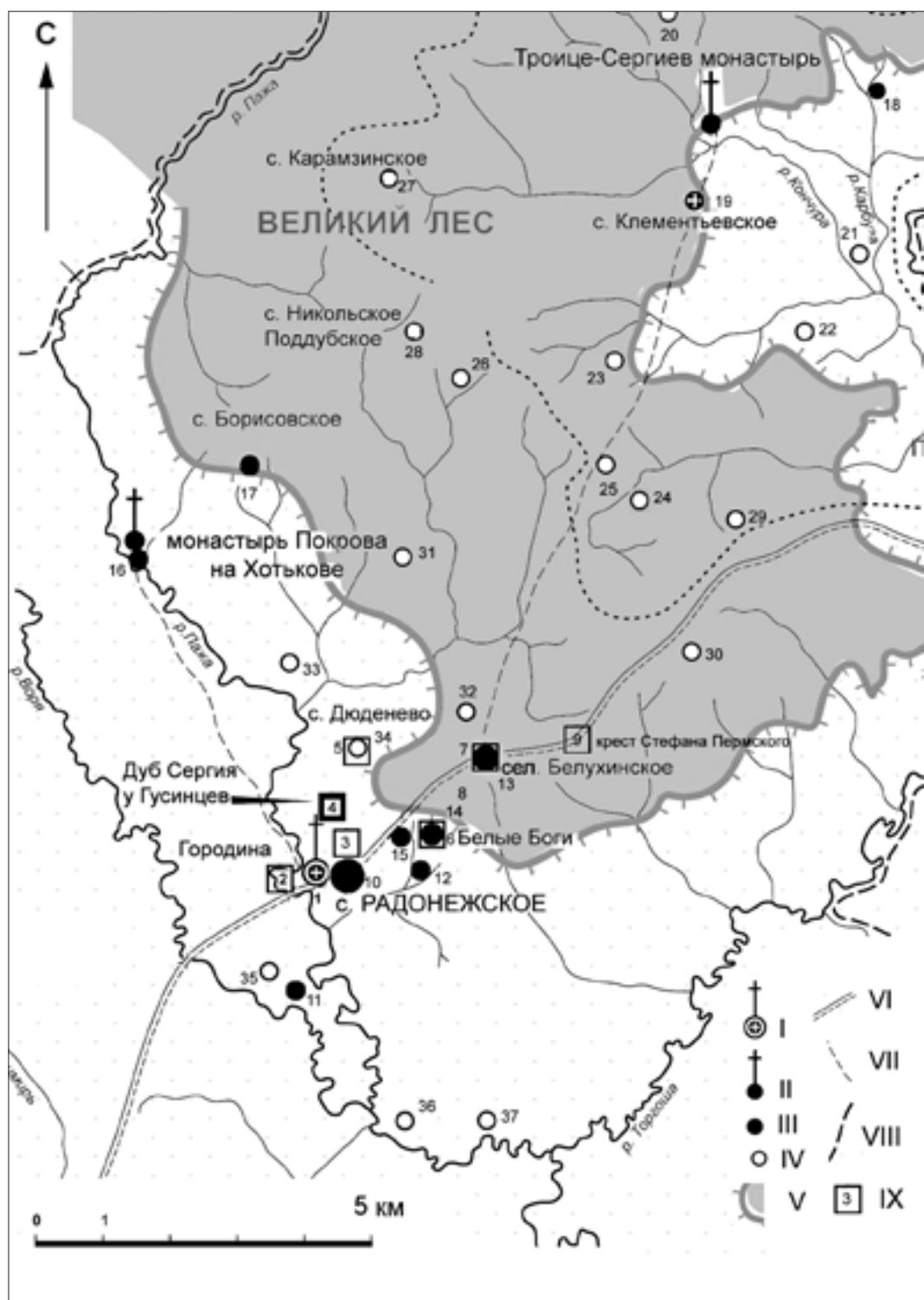
⁵ В настоящее время эти материалы готовятся к печати.

традиция второй половины XIX — первой половины XX в. сохранила названия большей части селений, которые пришли в запустение в период опричнины и Смутного времени (1564–1612), в виде названий полян-осёлков, дорог, лугов и полей. Локализации, основанные на устных свидетельствах, были повсеместно подтверждены обнаружением следов средневековых поселений⁶. Таким образом, было установлено, что устная крестьянская микротопонимическая традиция XIV–XVI вв., на которую опирались составители актов, писцы и межевщики XV–XVI вв., в основных своих элементах устойчиво сохранялась до 1920-х годов, а, частично, дошла и до наших дней.

Опросы, проведенные в селе Городок (ныне Радонеж) в 1980-е годы, показали, что здесь, наряду с богатой микротопонимической традицией, сохраняются **предания о Сергии Радонежском**. Эти предания были записаны, главным образом, от женщин, родившихся на рубеже XIX и XX в. К 1930 г., когда начался слом крестьянского землепользования, они были в возрасте от 25 до 35 лет. Елизавета Ивановна Плющикова (1904 г. рожд.) и Анастасия Алексеевна Курочкина (1903 г. рожд.) были местными уроженками. Матрена Павловна Масленцева (1895 г. рожд.) и Евдокия Ефимовна Григорьева (1903 г. рожд.) родились, первая — в деревне Машино, а вторая — в селе Озерецком. Они вышли замуж в с. Городок в 1922–1923 гг. и усвоили устную традицию от родителей своих мужей. Для понимания контекста, в котором бытовали эти предания, большое значение имели записи, сделанные от других старожилов с. Городок (всего было опрошено 12 человек), а также старожилов из с. Воздвиженское и близлежащих деревень Лешково, Голыгино, Короськово, Антипино, Новоселки, Репихово, Морозово и Рязанцы.

Предания о Сергии, записанные в 1980-е годы, связаны с несколькими урочищами: *Городина* (крепость Радонежа), храм Преображения, источник Сергия в овраге к северу от с. Городок, дуб Сергия близ поля Гусинцы, урочище Белые Боги на ручье Оржавец, поляна Белые Боги на Троицкой дороге (к востоку от села), Дудневская дорога (к северу от села), часовня Крест (ил. 1, 1–9, IX). Эти записи имели многочисленные параллели с записями З. Д. Ходаковского (1820), И. М. Снегирева

⁶ Чернов С. З. Вотчина Ворониных (по актам Троице-Сергиева монастыря, устной традиции и археологическим данным) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1982. № 6. С. 80–95; *Он же*. Воскресенская земля Троице-Сергиева монастыря (к интеграции методики археологии и специальных исторических дисциплин) // Археографический ежегодник за 1981 год. М., 1982. С. 95–109.



Ил. 1. Окрестности Радонежа в первой половине — середине XIV в. Места, с которыми связаны устные предания о Сергии Радонежском (записи 1821, 1853, 1980-х гг.) и памятники археологии.

I — центр волости; II — монастырь; III — поселения (селища) с керамическим комплексом типа Лешково-2 (первой половины XIV в.); IV — поселения (селища) с керамическим комплексом типа Дубинкин лес (третьей четверти XIV в.); V — границы летописной горы «над Радонежем» (моренной возвышенности); VI — древняя Переяславская дорога («великий и широкий путь вселюдский»); VII — прочие дороги; VIII — границы Московского княжества; IX — места, с которыми связаны устные предания о Сергии Радонежском.

Места, с которыми связаны устные предания о Сергии Радонежском: 1 — придел Сергия Радонежского в храме Преображения Господня 1840 г.; 2 — Обал или Городина — городище Радонежа; 3 — Сергиевский родник в овраге к северу от села; 4 — место дуба преп. Сергия Радонежского близ урочища Гусинцы, сгоревшего в конце 1880-х гг.; 5 — «Дуденева пустошь села Городка священно и церковнослужителей» (1768 г. РГАДА. Ф. 1354. Оп. 859. Д. Д-14) и Дуденева (Дудинская) дорога к ней; 6 — урочище Белые Боги по 3. Ходаковскому и К. Аксакову на поле Ржавец; 7 — урочище Белые Боги на поляне при Троицкой дороге (по указанию М. П. Масленцевой); 8 — Белухинская роща (по С. М. Снегиреву); 9 — место часовни Крест (возведена в XVII в. в камне на месте деревянного креста, разрушена в 1933–1935 гг.) и пруд Преподобного Сергия на противоположной стороне шоссе.

Памятники археологии (селища) первой половины XIV в.: 10 — Радонеж-1; 11 — Гольгино-2 (у завода Пластмасс); 12 — Лешково-2 (в урочище Могилыцы); 13 — Лешково-4 (в квартале 13); 14 — Лешково-9 (на поле Ржавец); 15 — Лешково-8 (на поле Нижняя Лопата); 16 — у Покровского Хотькова монастыря (южнее Водяных ворот); 17 — Подушкино-2 (на быв. поле Бориски в с/т «Парус»); 18 — у пос. Козья горка;

Памятники археологии (селища) середины XIV в.: 19 — на ул. Клементьевской; 20 — у Кужуевского кладбища; 21 — у слияния рек Карбузи и Кончуры (у в/ч 52566); 22 — в пос. Афанасьевском; 23 — у центральной усадьбы совхоза «Конкурсный»; 24 — у завода 67-й км — 1 (Кесово); 25 — у завода 67-й км — 2 (близ Хохлова луга); 26 — Матренки-5 (у «Дачи Гергеништейна»-2); 27 — в Копнинском лесу-1 (у Копнинского пруда); 28 — Семхоз-4 (на ул. Комсомольской); 29 — в лесу Рогово; 30 — Столытино; 31 — Морозово-1 (на территории 3-й Слободы д. Морозово); 32 — Морозово-2 (на поляне Оселок в квартале 12); 33 — Филимоново-4 (к югу от д. Филимоново); 34 — Филимоново-5 (в пустоши Дуденева); 35 — Радонеж-8 (на Марьиной горе, у пионерлагеря «Восток»); 36 — Воздвиженское-6 (у бывш. мельницы); 37 — Воздвиженское-7 (близ поляны Пустошка).

(1840-е гг.) и К. С. Аксакова (1857). По существу, мы имели дело с локальной и постепенно затухающей устной традицией, которую удалось зафиксировать на протяжении двух столетий⁷.

Большой интерес представляет, в частности, предание о дубе Сергия Радонежского, которое перекликается со знаменитым рассказом «Жития Сергия Радонежского» о встрече отрока Варфоломея со старцем. Это отступление необходимо, поскольку данный рассказ станет основным предметом дальнейшего исследования.

16 июля 1980 г. от М. П. Масленцевой была сделана следующая запись:

⁷ Подробнее см.: Чернов С. З. Исторический ландшафт древнего Радонежа... С. 413–438.



Ил. 2. Предание о дубе Сергия Радонежского близ поля Гусинцы, записанное в 1980 г.
1 — Матрена Павловна Масленцова, сотрудница экспедиции и внуч Масленцевой на месте Дуба Сергия. 17.07.1980 г.; 2 — Эскиз картины М. В. Нестерова «Видение отроку Варфоломею»; 3 — место Дуба Сергия на космическом снимке 2010 г.; 4 — вид с колокольни церкви Преображения в с. Городок на поле Гусинцы и место дуба Сергия. 17.07.1980.

«Тут он (Сергий — С. Ч.) полосами шел за лошадью. Тут был дуб. Когда мы сажали четыре года назад маленький дубок на месте старинного, то находили корни старого. Попался мне тогда в лесу дубок — я его вырвала, а потом мы его и посадили. Пошла я потом осенью — он принялся. А весной пошли — он срубленный... Я сама старый дуб не видела. Когда моя свекровь молодая была (1880–1890-е годы — С. Ч.), то дуб еще стоял. Однажды около дуба пастухи от дождя прятались. Решили сделать себе теплинку и сожгли дуб». Итак, по словам М. П. Масленцевой в 1976 г., она, Е. И. Плющикова и сестры Матрена и Елена Семеновы на месте, где в прошлом веке стоял дуб Сергия, посадили дубок.

В тот же вечер я сделал запись от Е. И. Плющиковой: «Мы сами этот дуб посадили — ведь преподобный Сергей здесь нас. Мы — четыре старушки — собрались и по словам место определили. А после, года

через два, ходили — его уже нет. Место это на левой стороне оврага, метров триста от Пажи. Там был обгорелый пенёк. Мама моя еще помнила дуб — при ней сожгли».

На следующее утро, 17.07.1980, мы пришли в село к 11 часам утра. Был канун праздника обретения мощей Сергия Радонежского. Матрена Павловна встретила нас уже прибранная к дороге. «Мы пойдём, где преподобный за лошадами ходил. Мне сегодня что-то хочется очень сходить. Как с утра встала, так и решила идти». Был солнечный день. Мы пошли вслед за старушкой по улице, в сторону церкви, а затем направо, по шоссе к мосту через Пажу. Вдруг Матрена Павловна стала спускаться с шоссе в овражек. Мы попытались остановить ее (овражек зарос высокой травой, а Матрене Павловне было тяжело ходить), но она не послушалась, говоря, что хочет сама найти место колодца Сергия. Места этого найти не удалось, так как овраг, в котором был колодец, с nivelировали при строительстве шоссе в 1976–1977 гг.⁸

Затем мы спустились к Паже и прошли вверх по течению реки 300 м до линии электропередач (ил. 3, 4).

«Дубок сажали мы с Лизаветой Ивановной, — говорила тем временем Матрена Павловна.

— А когда Вы сажали, с вами священник был?

— Нет, мы только трое.

— А священник Вам советовал?

— Да. Вот по этим полоскам, — продолжала она, — Преподобный Сергей и шел. Священника встретил и привел его к родителям... А Сергей учился плохо... А родители в Городине жили. Дает ему книжки священник. «А я не умею читать» [Сергий говорит]. А священник говорит: «Будешь». Отобедали, вышли — а священника и нет. Святой был... Бабушка (свекровь Матрены Павловны — С. Ч.) неграмотная была, а памятливая».

У линии электропередач мы повернули от Пажи направо и пошли в гору. Проселочная дорога вела по краю поля. Слева от нее начинался кустарник и небольшой лес, который рос по берегам оврага, отделяющего городецкие поля от поля Гусинцы⁹. Примерно в 300 м от реки

⁸ Я помню, как поднимался этим глубоким и узким оврагом к церкви, когда в первый раз был в Городке 06.02.1972.

⁹ В 1982–1986 гг. застроен садовым товариществом «Подмосковье» (ил. 2, 3).



Ил. 3. Родник на ручье Оржавец (часовня над родником возведена в 2000-е годы). На возвышенности, за часовней, на поле Ржавец, расположено урочище Белые Боги. На врезке: план селища Лешково-9, выявленного на поле Ржавец и вещи XIV в., найденные на нем.

Пажи Матрена Павловна остановилась, подошла к лесу и стала искать корни старого дуба в траве.

«Мы дубок посадили, — говорила она, — и бинтами привязали. Лизавета Ивановна и говорит: «Вот это корень». Место нам указали сестры — одна немая, другая слепая — Матрена и Елена Семеновы. Сюды и священник приходил, когда приводил старого священника глядеть, где был преподобного Сергия дом, на Городину. Там родители Сергия жили».

Корней не было. Тогда Матрена Павловна усомнилась в том, правильно ли она определила место, и прошла еще 50 м вдоль края поля, на север. Мы обогнули выступ леса и вышли на полянку, вдающуюся в лес. Здесь тоже не оказалось следов корней, и Матрена Павловна вернулась на первоначальное место, убедившись, что место дуба было именно здесь. *«Местонахождение нашли, а корня старого дуба нет, — сказала она».* Я сфотографировал Матрену Павловну и ее внука, и мы вернулись в село прежним путем (ил. 2, 1).

Место, указанное Матреной Павловной, расположено на опушке леса, в 650 м к северу от Преображенской церкви и в 225 м от р. Пажи (ил. 2, 3)¹⁰. Предание о дубе Сергия несомненно имеет местное про-

¹⁰ К западу от этого места начинается склон к оврагу. В 75 м в 1981–1982 г. была построена ограда поселка «Подмосковье» (в 1980 г. поселок еще не был построен).

исхождение. Об этом свидетельствует рассказ М. П. Масленцевой (записано 30.09.1983) о том, как в 1955 г. жители села, в числе которых была она сама, присутствовали при рассказе священника из Троице-Сергиевой лавры, посвященном часовне на Обале (городище Радонежа). *«Батюшка там рассказывал, мы спросили, говорим: «А вот нам старые люди говорили, что здесь был дуб Преподобного Сергия. А сожгли его пастухи...»»*.

О достоверности сообщаемых старожилами данных о сожжении дуба говорит и литературное свидетельство. В брошюре А. Ярцева, опубликованной в 1892 г., говорится: «Недалеко от Хотькова... есть селение Городок, бывший Радонеж, место где провел детство Преп. Сергий. Стоял здесь дуб, посаженный, по преданию, Преп. Сергием, но, как нам передавали, не так давно пастух по неосторожности спалил его»¹¹. По словам Е. Е. Григорьевой (записано 13.01.1985), в первые годы после ее приезда в с. Городок (1923) на поле еще был виден обгорелый остов дуба.

На первый взгляд может показаться, что предание о дубе Сергия Радонежского, а, возможно, и другие предания, представляют собой закрепившиеся в устной традиции воспроизведения текстов «Жития Сергия Радонежского». В случае с преданием о дубе Сергия для такого предположения есть основания. Между тем, в целом такое объяснение происхождения записанных преданий не подтверждается фактами. Значительная часть преданий не имеет каких-либо сюжетных параллелей с текстами «Жития». В частности, предание о Белых Богах на ручье Оржавец повествует о том, что «Сергий Радонежский водрузил каменный крест на месте каких-то истуканов, коим поклонялись местные жители»¹². С другим урочищем — поляной Белые Боги на Троицкой дороге (от с. Городок к Кресту Стефана Пермского) — связывается припоминание о «строении» Сергия Радонежского или его намерении поставить там монастырь¹³.

Историко-археологическое изучение района Радонежа показало, что в период существования здесь удельного княжества¹⁴ прилегающие к Радонежу территории представляли собой княжеские во-

¹¹ Ярцев Я. На богомолье в Троице-Сергиеву лавру. М., 1892. С. 43.

¹² Снегирев И. М. Путеводитель из Москвы в Троице-Сергиеву лавру. М., 1856. С. 75.

¹³ Чернов С. З. Исторический ландшафт древнего Радонежа... С. 424.

¹⁴ В годы правления князя Владимира Андреевича Серпуховского (ок. 1372–1373 — 11.05.1410), его сына Андрея Радонежского (11.05.1410 — осень 1426), княгини Елены Радонежской (1427 — первая половина 1432) и кн. Василия Ярославича Боровского (июль—сентябрь 1432–1456).

лостные земли¹⁵. В границах этого княжеского владения археологически были выявлены следы поселений первой половины XIV в. Радонежской волости, упоминаемой в духовной грамоте великого князя Ивана Даниловича Калиты 1336 г.¹⁶. Оказалось, что древнейший очаг расселения — ядро этой волости — располагался к востоку от села Радонежского, в долине ручья Оржавец, притока р. Пажи. Здесь были обнаружены селища Лешково-2, Лешково-8 и Лешково-9, на которых в ходе раскопок обнаружены постройки, датируемые последней четвертью XIII–XIV в. Местоположение упоминаемого в преданиях урочища Белые Боги на Оржавце совпало с селищем Лешково-9. Родник у Белых Богов, вероятно, использовался в годы юности Сергия Радонежского, так как по обе стороны от него тогда размещались поселения (ил. 3)¹⁷.

В 2012 г. в километре к северу от селища Лешково-9, выше по склону упоминаемой в летописи Радонежской горы, была обнаружена небольшая курганная группа из 4-х насыпей. Эта находка показывает, что первые поселенцы Радонежа пришли сюда в тот период, когда погребальный обряд еще сохранял черты языческих обычаев, то есть около третьей четверти XIII в. Следовательно, отраженный в предании о Белых Богах мотив соприкосновения ростовских переселенцев с местным населением, еще не оставившим воспоминаний о языческих обрядах, находит подтверждение в независимых археологических источниках.

Поляна Белые Боги на Троицкой дороге совпала с археологическим памятником — селищем Лешково-4. Раскопки, проведенные здесь в 1984 и 2009 гг. (144 м²), открыли центральную часть усадьбы XIV в., включавшую наземную постройку (в материке сохранились следы оснований двух стен деревянного сруба и подпечной ямы), еще одно жилое сооружение, надворную печь и столбовую конструкцию. Находки представлены фрагментом серебряного позолоченного оклада, серебряным крестом-тельником с шариками на концах, овальной бронзовой наклад-

¹⁵ Чернов С. З. Радонеж: от волости к княжескому уделу (1336–1456 гг.). Княжеские земли в центре удела // Сословия, институты и государственная власть в России. Средние века и раннее Новое время. Сборник статей памяти академика Л. В. Черепнина. М., 2010. С. 477.

¹⁶ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.: Л., 1950. С. 7–9.

¹⁷ Чернов С. З. Селища на ручье Оржавец у деревни Лешково и особенности материальной культуры Радонежской волости в последней четверти XIII — первой половине XIV в. // Археология Подмосквья. Материалы научного семинара. М., 2004. С. 245–284.

кой, свинцовой печатью (ими скрепляли грамоты, написанные на пергамене). Они, как и богатый керамический материал, датируются первой половиной — серединой XIV в¹⁸. Поселение интерпретируется как деревня Белухинская, которая в момент ее продажи радонежским князем Василием Ярославичем Троицкому монастырю (1456 г.) представляла собой пустошь, принадлежавшую Радонежской волости¹⁹.

Пространственное совпадение мест, с которыми связаны предания о Сергии, и археологических памятников первой половины XIV в. (ил. 3, II, III, VIII) склоняют к мысли о том, что цикл преданий о Сергии Радонежском является местной аутентичной устной традицией. В связи с этим представляется весьма вероятным, что дуб Сергия, располагавшийся к северу от села, близ поля Гусинцы, почитался значительно ранее XIX в. Попытку восстановить это почитаемое место трудно объяснить в том случае, если знания о нем были бы почерпнуты жителями с. Городок исключительно из «Жития Сергия Радонежского», где не содержится никаких сведений о его местоположении.

Роль устной истории и устной традиции в реконструкции народной религиозности и народных поверий

Осмысление данных устной традиции возможно лишь с учетом особого видения, которое свойственно устной истории как научной дисциплине и которое в последние десятилетия широко обсуждается в мировой и отечественной историографии²⁰. Уступая данным документов в точности, устные свидетельства в ряде случаев значительно более ёмко, чем письменные источники, отражают то, что было значимо для конкретного сообщества людей в прошлом, помогают более целостно и многопланово представить локальную историю²¹.

¹⁸ Соотношение курганной, серой и красноглиняной грубой посуды — 4% / 80% / 12% (Чернов С. З. Археологические исследования селища Лешково-4 Сергиево-Посадского района Московской области в 2009 г. // Архив ИА РАН. Р-1. б. н.)

¹⁹ АСЭИ. Т. 1. М.: Л., 1952. № 255, 256.

²⁰ Проблемы, возникающие при реконструкции прошлого на основании свидетельств устной истории, довольно полно проанализированы в работе: Memory and History. Essays on recalling and interpreting experience. London, 1994.

²¹ Thomson P. The Voice of the Past. Oral History. Oxford University press, 1978, 1988, 2000. Русский перевод: Томпсон Пол. Голос прошлого. Устная история / Перевод с англ. М., 2003. 3-е изд.; Бурла Е. И. Возможности устной истории в изучении исторических ландшафтов // Историческая география. Т. 1 / Институт всеобщей истории / Отв. ред. И. Г. Коновалова М., 2012. С. 391–418.

Отечественные исследования показали, что устные свидетельства XIX–XX вв. являются незаменимым источником по изучению таких пластов духовной жизни и обрядовой практики, которые слабо фиксируются письменными источниками, отражающими, главным образом, канонические формы церковной жизни мирян. Этот круг представлений и обычаев, именуемый народным православием, был изучен А. А. Панченко по материалам Новгородской и Санкт-Петербургской губерний. Предания о деревенских святынях (священных камнях, родниках, деревьях, каменных и деревянных крестах)²² не только помогли проследить картину почитания той или иной святыни вплоть до наших дней²³. Они помогли по-новому увидеть сакральный ландшафт²⁴. Представления, связанные с православным кладбищем, были изучены по материалам Московской области²⁵. В соответствии с народным видением пространства некоторые ландшафтные объекты являются точками контакта с иным миром, причем их медиативная роль остается неизменной, хотя содержание стоящих за ними представлений со временем может видоизменяться.

Идея о местах контакта с потусторонним миром пронизывает и еще более скрытый от постороннего взгляда пласт народных поверий, который ярче всего проявляется в быличках и бывальщинах, записанных на Русском Севере. В этих текстах на первый план выходят проявления демонических сил, которые могут оказать самое пагубное влияние на личность человека²⁶.

²² Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

²³ Панченко А. А., Селин А. А., Яшкина В. Б. Почитаемое место у деревни Кашельково. Опыт междисциплинарного исследования местной святыни // Новгород и Новгородская земля. История и археология (Материалы научной конференции. Новгород, 28–30 января 1997 г.). Новгород, 1997. Вып. 11. С. 365–374.

²⁴ Иногда сакральное рассматривают в качестве особой системы в культурном ландшафте. Пример подобных исследований см.: Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М., 2009; Калуцков В. Н. Ландшафт в культурной географии. М., 2008. Ср. мнение Т. Б. Щепанской относительно святых мест как узловых точек «кризисной сети»: Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.

²⁵ Чернов С. З. Сакральная топография Московской Руси в устной крестьянской традиции: освящение кладбища // Культура средневековой Москвы. Исторические ландшафты. Т. 3. Ментальный ландшафт. Московские села и слободы. М., 2005. С. 13–28.

²⁶ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1986; Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера. М., 2011.

Исследования, построенные на материалах судебных преследований «суеверий» и «колдовства», показывают, что магические практики, распространенные в допетровское время, с конца XVII в. начали жестко пресекаться²⁷. При этом, на фоне борьбы с расколом, к суевериям нередко относились элементы традиционного народного православия.

Применительно к периоду XIV–XVI вв. круг письменных источников, в которых отразилась народная религиозность и народные поверья о потустороннем мире, весьма узок. В связи с этим попытка А. И. Клибанова описать народную религиозность средневековой Руси без привлечения источников устного происхождения позволила увидеть лишь вершину айсберга²⁸.

Американская исследовательница Ив Левин, посвятившая свою работу народной религиозности средневековой Руси, указала на ситуации, когда народное православие и народные поверья смыкались друг с другом, образуя целостную ментальную систему. Так молитва о защите лошадей помещает Богоматерь и апостолов в сверхъестественный мир народных поверий²⁹. Другая молитва — на посев поля — содержит просьбу к «Христовым птицам», чтобы они не «думали лиха» на земледельца и его имущество, тем самым одушевляя мир природы³⁰.

Если мы сравним исследования по народному православию с классической работой по менталитету средневекового крестьянства — книгой Ле Руа Ладюри «Монтайю», построенной на материалах допросов жителей окситанской деревни в 1294–1324 гг., охваченной ересью катаров, перед нами предстанет вся глубина нашего незнания народной религиозности средневековой Руси.

Следует подчеркнуть, что практически все знания о менталитете окситанской деревни происходят из устных рассказов, записанных следователями инквизиции. Этот момент представляется важным в методическом плане для нашей последующей работы. Благодаря этим записям, мысленно перемещаясь по отрогам Пиренеев, мы погружаемся в среду, где устная речь абсолютно доминирует над писан-

²⁷ Историографию см.: *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 5–37.

²⁸ *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.

²⁹ «Есть чисто поле, и есть в чистом поле стоит Егор дуб, и под дубом Егором сидит Пречистая Мати Божия со своими трицати апостолами...» (*Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 92).

³⁰ Там же. С. 97.

ным словом. Мы слышим проповеди, исходящие из «ангельских уст» катаров, перед которыми крестьяне не могут устоять. Во время жатвы юная Гийметта Клерг спрашивает мать, почему многие спасают свою душу не посредством исповеди и причастия, а с помощью «добрых людей» (катаров). Или семеро мужчин в Орнолаке не могут разойтись, смущенные тем, как поместятся в раю сонмы умерших³¹. Благодаря многочисленным устным свидетельствам Ле Руа Ладюри устанавливает соотношение магических и религиозных представлений и определяет стадию народного благочестия окситанской деревни начала XIV в., с ее глубоким осознанием значения литургии для спасения души и поверхностным знакомством с францисканской проповедью о страданиях Христа³².

На первый взгляд кажется, что любая попытка осветить интересующий нас круг вопросов применительно к Руси XIV–XV вв. наталкивается на ограниченность источников. Однако при более внимательном прочтении ряда текстов оказывается, что некоторые возможности для подобных исследований все же есть.

Характер работы Епифания Премудрого над устными источниками при написании «Жития Сергия Радонежского»

Хотя в настоящее время отсутствуют работы, специально посвященные выявлению устных источников Епифаниевой редакции «Жития Сергия Радонежского», исследователям хорошо известны тексты этой редакции, созданные на основе таких источников. У литературоведов существует понимание того, что выдающиеся литературные способности, высокая риторическая культура Епифания Премудрого³³, его умение рассказать о событии и вдохнуть новую жизнь в старые тексты позволяли ему сохранять и развивать сюжетные линии,³⁴ типичные для устной формы повествования. Следует напомнить и то, что в другом произведении Епифания, «Слове о житии и учении отца нашего Стефана, бывшего

³¹ *Ле Руа Ладюри*. Монтайю. Окситанская деревня (1294–1324) / Перевод с франц. В. А. Бабинцева и Я. Ю. Старцева. Екатеринбург, 2001 (1-е изд. Paris, 1982). С. 288, 310, 313.

³² *Ле Руа Ладюри*. Указ. соч. С. 372–388.

³³ *Конявская Е. Л.* К вопросу об авторском самосознании Епифания Премудрого // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 1. С. 73–74.

³⁴ *Грихин В. А.* Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIV — начала XV в. // Автореф. дисс. канд. филол. наук. М., 1974. С. 15, 16, 18.

в Перми епископа», в «Плаче церкви», прямо отразились фольклорные мотивы типа похоронных плачей вдов и невест³⁵. Скажем определеннее: есть основания предполагать, что Епифаний Премудрый — в отличие от многих других агиографов средневековья — обладал филологическими навыками работы с записями устных рассказов.

Оставим теперь в стороне наблюдения филологов и посмотрим на тексты Епифания под углом зрения устной истории. Исследователю, знакомому с методами этой дисциплины, «Житие» дает богатый материал для понимания методов работы Епифания.

Взявшись за написание предисловия к «Житию Сергия Радонежского» в 1418 г.³⁶, агиограф так излагает подготовку к написанию своего произведения. Он «начяхъ подробну мало нѣчто писати от житиа старцева» «по лѣте убо единемъ или по двою по преставлении старцевъ», то есть после 25.09.1393 или 25.09.1394. В результате за 20 лет, то есть к 1413–1415 гг. у него накопились свитки и тетради, в которых были написаны «главизны еже о жизни старцевъ» не всегда с соблюдением хронологической последовательности событий. «Неколико лѣт» агиограф пребывал «безделенъ в размышлении», полагая, что кто-то уже пишет о жизни Сергия. Однако проведенные им разыскания показали, что это не так. Тогда его охватило желание начать писать житие. Беседа с неким старцем утвердила его в этой мысли³⁷.

«И оттолъ, — пишет он далее, — нужда ми бысть распытовати и въпрошати древних старцевъ, прилѣжно свѣдущих, въистинну извѣстно о житии его... Елика слышахъ и разумѣхъ — отци мои повѣдаша ми, елика от старецъ слышах, и елика своима очима видѣх, и елика от самого усть слышах, и елика увѣдах от иже въслѣд его ходивъшаго время немало и възлиавшаго воду на руци его, и елика другаа нѣкая слышахом и от его брата старѣйшаго Стефана, бывшаго по плоти отца Феодору, архиепископу Ростовьскому; ова же от инѣх старцевъ древних, достовѣрных бывших самовидцевъ рожеству его, и възпитанию, и книговычению, възрасту его и юности, даже и до пострижения его; друзии же старци самовидци суще и свѣдѣтели неложнии постризанию его, и начятку пустынножи-

³⁵ Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Часть 1. А–К. Л., 1988. С. 213.

³⁶ Епифаний пишет: «отнеле же преставися 26 летъ», то есть со смерти Сергия 26.09.1392 прошло 26 лет, значит, уже минуло 26.09.1418.

³⁷ Житие Сергия Радонежского, составленное в 1418 г. Епифанием Премудрым // Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 286.

тельству его, и поставлению его еже на игуменьство; и по ряду прочим прочии възвъстителѣ же и сказатели бываху»³⁸.

По прямому значению сказанного Епифаний начал делать записи от своих информаторов около 1415–1417 гг. («И оттолъ»). Однако к этому времени не могли быть живы «самовидцы рожеству» Сергия (1322). Следовательно, мы должны относить начало его целенаправленного общения с информаторами к концу 1393–1394 гг.

Насколько возможно было в эти годы записать воспоминания очевидцев? Для ответа на этот вопрос необходимо сделать небольшое отступление в область современной практики записи устных свидетельств.

Для сравнения приведем данные по возрастным показателям 66 информаторов, записи от которых были сделаны Московской областной средневековой археологической экспедицией Института археологии РАН в 1993 г. к югу от Радонежа, в восточной части Пушкинского района Московской области (историческая волость Воря). В задачу собирателя — Ольги Николаевны Глазуновой — входило выявить как можно больше информаторов, которые помнили характер землепользования и особенности местной жизни 1920–1930-х гг.

Распределение оказалось следующим. Родившиеся до 1905 г. и формировавшиеся в 1910-е годы составили всего 6% респондентов. Это были исключительно женщины — мужчины этого возраста уже умерли. На момент опроса им было от 88 до 93 лет, и память их удерживала лишь крохи прежних знаний. Получить сколько-нибудь полные данные о дореволюционном времени было трудно.

Наиболее ценные записи были сделаны от второй группы старожилов. Эти люди родились в 1907–1915 гг. и сформировались в 1920-е годы. На момент опроса им было 78–85 лет, и память им почти не изменяла. Благодаря целенаправленному поиску людей этого поколения их число превысило треть выборки (38%).

Третья группа старожилов — 1916–1927 гг. рожд. — составила 44% выборки (сказалась убыль мужчин, погибших в Отечественную войну). Это были люди, сформировавшиеся в 1930-е годы, но сохранившие детские воспоминания о 1920-х годах. Им было от 65 до 77 лет и они превосходно помнили свое детство и юность. Представители более молодого поколения (с 1928 г. рожд.) опрашивались выборочно (12%).

³⁸ Житие Сергия Радонежского... С. 287.

В период Средневековья демографическая пирамида населения была значительно смещена в сторону молодых когорт: 60–80-летних было в принципе значительно меньше, чем в XX в. Однако соотношение между 60-, 70- и 80-летними вряд ли было принципиально иным, поскольку для тех, кто дожил до этого возраста, оно определялось закономерностями доживания в старости, а не влиянием инфекционных болезней и условий жизни.

Таким образом, можно заключить, что в 1390-е годы, когда Епифаний жил в Троице, он еще мог сделать записи о 1320-х, 1330-х и 1340-х годах от очевидцев событий тех лет. Судя по всему, именно тогда и были сделаны наиболее значимые записи.

Весной 1396 г., когда умер Стефан Пермский, Епифаний еще жил в Троицком монастыре. Ко второй половине 1390-х гг. исследователи относят его работу над «Житием» Стефана Пермского. По всей видимости, в этот период, будучи занят сбором материала о пермском епископе, он не вел новых записей о Сергии. Весть о набеge Едигея (осада им Москвы длилась с 30 ноября по 20 декабря 1408 г.) застала Епифания в Москве, где он к тому времени уже жил определенное время, общаясь с Феофаном Греком. После бегства в Тверь, где он встретился с архимандритом Спасо-Афанасьева монастыря Корнилием (в схиме Кириллом), он, скорее всего, вернулся в Москву. Через шесть лет, то есть в 1414 г., обращаясь к Кириллу, Епифаний говорил о своей жизни в Москве уже в прошедшем времени. Значит, к тому времени он вернулся в Троицкий монастырь³⁹.

Таким образом, перед нами вырисовывается такая последовательность работы Епифания. Записи о детстве, отрочестве и юности Варфоломея до основания пустыни и его пострижения под именем Сергия (04.10.1342) он сделал в 1393–1395 гг. Именно тогда (и не позднее) он реально мог «распытовати и въпрошати» «от инѣх старьцевъ древних, достовѣрныхъ бывшихъ самовидцевъ рожеству его, и въспитанию, и книговъчению, възрасту его и юности, даже и до пострижения его». Из этих слов агиографа видно, что Епифаний имел свидетельства о ростовском и радонежском периодах жизни Варфоломея, записанные не только от его брата Стефана, но и от двух или более людей из числа ростовских переселенцев. Быть может, одним из них был

³⁹ Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Часть 1. А–К. Л., 1988. С. 212–215.

дьякон Троицкого монастыря Елисей, сын Анисима, дяди Кирилла. Елисей принадлежал к тому же поколению, что Стефан и Варфоломей. В это время 1320-е годы лежали уже у самого «рубежа памяти» или устной истории, за которым, как известно, одни истории отбрасываются, а другие синтезируются, перекраиваются и стереотипизируются, обращаясь постепенно в устную традицию.⁴⁰

Через 20 лет, в 1414–1418 гг., когда Епифаний начал писать «Житие», в его распоряжении имелись свитки и тетради, в которых были написаны «главизны еже о жизни старцевъ». Приведенные выше соображения позволяют предположить, что это были изложения рассказов очевидцев, сделанные по горячим следам в 1393–1395 гг., то есть тексты, к которым потенциально могут быть применены методы устной истории.

Что касается событий, относящихся ко времени существования Троицкого монастыря (1340-е годы и позднее), то в 1414–1418 гг., когда агиограф вернулся в Троицкий монастырь, он мог пополнить свои сведения о них новыми расспросами. Рассказы же о юных годах Варфоломея тогда уже можно было услышать лишь в пересказе («отци мои повѣдаша ми, елика от старецъ слышах») то есть, как мы бы сказали сегодня, в форме «расширенных личных воспоминаний».

Две группы рассказов о детстве, отрочестве и юности Варфоломея в «Житии Сергия Радонежского», имеющие устное происхождение

Объем настоящей работы не позволяет сколько-нибудь систематически выделить в тексте Епифания рассказы о детстве, отрочестве и юности Варфоломея, имеющие устное происхождение — это требует специального текстологического исследования. В равной мере заслуживает отдельного разбора вопрос об идейной направленности и художественных задачах агиографа при обработке этих рассказов⁴¹. Не пытаясь осветить весь круг этих вопросов, постараюсь кратко оценить место интересующих нас элементов в структуре произведения.

Эти рассказы содержатся в трех первых главах Епифаниева «Жития», которые следуют после Предисловия. В главе «Начало жи-

⁴⁰ О «рубеже памяти» см.: *Толсон П.* Голос прошлого. Устная традиция. М., 2003. С. 169, 170.

⁴¹ Отчасти эта тема затрагивается в работе, посвященной мировидению Епифания: *Чернов С. З.* Природа и быт в «Житии Сергия Радонежского» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник I. XI–XVI вв. М., 1989. С. 333–348.

тию Сергиеву» сообщается о родителях Преподобного, описано чудо его троекратного возгласения в утробе матери и повествуется о его рождении, крещении, отказе младенца от молока в постные дни, дате рождения, а также о его жизни до семи лет. Вторая глава «Яко от Бога дастся ему книжный разум, а не от чловѣкъ» описывает встречу отрока Варфоломея со старцем, после которой он овладел грамотой. В третьей главе — «От уныа врѣсты» — речь идет о воздержании отрока, а четвертая — «О преселение родителей святаго» — сообщает подробности переселения родителей Варфоломея из Ростова в Радонеж, их пострижения и смерти, а также излагает события вплоть до основания Троицкой пустыни.

Тексты этих глав довольно уверенно делятся на три группы. Во-первых — это наполненное фактами повествование о жизни семьи Варфоломея. Четкая сюжетная канва и хронологическая привязка к памятным событиям — татарским набегам, насилиям москвичей — сближает эти описания с записями устных рассказов.

Вторая группа текстов — это пересказанные Епифанием рассказы о знамениях и чудесных происшествиях, в которых также легко угадывается устный источник. Однако это устный источник иного жанра. В данных текстах, которые иногда довольно пространны, не ощущается стремления зафиксировать исторические факты, что характерно для первой группы текстов. Напротив, здесь на первый план выходит духовная сторона происходящего.

Посредством третьей группы текстов агиограф соединяет все написанное в единый нарратив, подчиненный авторскому замыслу и содержащий трактовки, опирающиеся на Священное Писание, житийную и учительную литературу.

Перед тем, как обратиться ко второй группе текстов, которые являются предметом настоящего исследования, нужно разобраться в особенностях хронологии первой и второй группы текстов, за которыми стоят определенные устные рассказы. Попытаемся реконструировать по отдельности хронологию каждого из устных рассказов, использованных Епифанием, и его собственную работу по их «увязыванию» при написании текста «Жития». Установление абсолютной хронологии событий пока что будет для нас второстепенным.

В первой главе говорится об обстоятельствах рождения и жизни Варфоломея вплоть до исполнения ему 7 лет («донде же достиже до седмаго лѣта възрастом, въ егда родители его въдаша его грамотѣ

учити»⁴²). Сергей родился в год Ахмыловой рати⁴³, то есть в 1322 г. Крещение его совершилось, скорее всего, в день памяти апостола Варфоломея (11 июня) «на четверодесятный день по рождении его»⁴⁴. Следовательно, Сергей родился 03.05.1322. Соответственно, если верить источнику Епифания, обучать грамоте Варфоломея стали, когда ему исполнилось 7 лет, то есть после 3 мая 1329 г.

Во второй главе — о встрече со старцем — Варфоломей назван отроком, то есть имел возраст от 7 до 14 лет. Этой встрече предшествовал период его обучения, во время которого отрок не мог освоить грамоту. Период был, по-видимому, достаточно протяженным, поскольку за это время вместе со Стефаном и Сергием начал учиться их младший брат Петр. В 1329 году Петру еще не было семи лет. Следовательно, встречу Варфоломея со старцем следует датировать 1330–1331 гг.

В третьей главе рассказ о воздержании от пищи отнесен к моменту, когда Варфоломею еще не исполнилось 12 лет (по расчетам, которые мы производим сегодня, это произошло после мая 1333 г. и до мая 1334 г.). Епифаний приводит слова матери Варфоломея Марии: «Двою на десять не имаши лѣт, грехи поминаеши»⁴⁵. Подобные фразы типичны для устных рассказов и могут служить примером работы памяти — возраст ребенка запомнился благодаря яркому высказыванию.

Подводя итог трем первым главам, Епифаний отмечает, что всё в них описанное произошло, когда семья Кирилла еще жила «въ предѣлѣхъ Ростовьскаго княжения»⁴⁶.

Переселение семьи Кирилла в Радонеж Епифаний, опираясь, видимо, на устное воспоминание, связывает с насилиями, совершенными в Ростове московскими воеводами. Он пишет: «Егда бысть велика рать татарьскаа, глаголемаа Федорчюкова Туралькова, егда по ней **за год единь** наста насилование, сирѣчь княжение великое досталоса князю великому Ивану Даниловичю, купно же и досталоса княжение ростовское к Москвѣ»⁴⁷.

Из этого текста однозначно следует, что «насилие» над Ростовом произошло после карательного похода татар — Федорчуковой рати

⁴² Житие Сергия Радонежского... С. 297.

⁴³ Там же. С. 297.

⁴⁴ Там же. С. 292.

⁴⁵ Там же. С. 302.

⁴⁶ Там же. С. 303.

⁴⁷ Там же.

(зима 1327/1328 г.)⁴⁸, получения Иваном Даниловичем Калитой великого владимирского княжения (04.03.1328), на протяжении года после окончания похода⁴⁹, то есть до начала марта 1329 г.

В. А. Кучкин предположил, что отъезд Кирилла был вызван переходом Сретенской половины Ростова к Ивану Калите около 1332 г.⁵⁰ Это предположение позволяет более или менее «непротиворечиво» увязать переселение Кирилла с хронологией второй и третьей главы «Жития», которая относит встречу Варфоломея со старцем к ростовскому периоду его жизни. Однако все равно остается разрыв между предложенной В. А. Кучкиным датой переселения (1332) и временем, когда Варфоломей постился, находясь (по мнению Епифания) в Ростовской земле (май 1333-го — май 1334-го).

Между тем, если строго следовать смыслу текста «Жития», приходится признать, что информатор Епифания вовсе не связывал отъезд Кирилла напрямую с получением Иваном Калитой прерогатив на управление Ростовом. Информатор Епифания излагал логически обусловленную цепь событий: приход татар, получение Иваном Калитой прерогатив, «насилование», переселение семьи Кирилла в Радонеж. При этом «насилование», судя по летописным свидетельствам, имело место до марта 1329 г.

Вышесказанное позволяет извлечь новую информацию. Епифаний относит посты Варфоломея, которому еще не исполнилось 12 лет (май 1332-го — май 1333-го) к периоду жизни в Ростовской земле, а отъезд Кирилла в Радонеж связывает с «насилованием» в Ростове, которое имело место между 04.03.1328 и 04.03.1329. В этом можно усмотреть явное противоречие.

Необходимо, впрочем, учесть, что выявленное противоречие возникает со всей отчетливостью лишь после того, как мы «привязали» события к абсолютным датам с помощью летописи. Между тем очевидно, что «самовидцы», на рассказы которых опирался Епифаний, не соотносили свои воспоминания с погодными летописными известиями. Агиограф, в свою очередь, стремился выстроить конкретные воспо-

⁴⁸ ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Пг., 1922. Стб. 43, 44.

⁴⁹ Фраза «за год единь» означает «в пределах года». См.: «За чась так, черезь чась — инако» (*Даль Вл.* Толковый словарь живаго великорусскаго языка. СПб., М., 1880. Т. 1. С. 548.

⁵⁰ *Кучкин В. А.* Земельные приобретения московских князей в Ростовском княжестве XIV в. // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 189.

минания в хронологической последовательности. По одному из этих реконструируемых воспоминаний, отъезд в Радонеж состоялся после «насилования», которое произошло в пределах года после Федорчуковой рати. По другому воспоминанию, встреча со старцем случилась, когда отроку Варфоломею было 8 или 9 лет. И, наконец, по третьему воспоминанию, Варфоломей начал сугубо поститься еще до того, как ему исполнилось 12. Эти воспоминания как таковые не содержат противоречий между собой, и сегодня могут быть увязаны тем или иным образом, в частности, посредством предположения, что встреча Варфоломея со старцем и его сугубые посты имели место уже после переезда семьи в Радонеж.

Реальное противоречие заключено в том, что Епифаний — по неясным нам причинам — полагал, что встреча со старцем и посты Варфоломея имели место в Ростовском княжестве⁵¹, хотя в самих устных сообщениях, на которых он основывал свой рассказ и которые в нем изложил, не содержалось никаких географических привязок.

Двинемся далее, пытаясь реконструировать работу Епифания. Напомним, что в 1418 г. он выстроил в новой последовательности «главизны еже о жизни старцевъ», записанные в 1390-е годы. В 1418 г. он пишет об их исходном виде: «аще и не по ряду, но предняя назади, а задняя непереди»⁵². Епифаний перемещал «главизны» когда его информаторы уже в принципе находились за «рубежом памяти» и не могли помочь ему снять возникшие противоречия⁵³.

В этой ситуации перед Епифанием открывалась возможность решить возникшую проблему путем умозаключений. Будучи причастен к летописанию в годы митрополита Киприана⁵⁴, он не мог упустить из вида указанное хронологическое противоречие. Если семья Кириллы переселилась в Радонеж вскоре после «насилования» в Ростове, случившегося не позднее года после памятной весны сентябрьского

⁵¹ Житие Сергия Радонежского... С. 303.

⁵² Там же. С. 286.

⁵³ Следует учесть, что в приведенном в качестве примера опросе 1993 г. собиралась информация о землепользовании целой деревни, тогда как Епифаний восстанавливал историю одной семьи.

⁵⁴ Епифаний внес данные о Сергии Радонежском в свод 1408 г., отразившийся в Троицкой летописи (*Прохоров Г. М.* Указ. соч. С. 217; По поводу перечня текстов Епифания в Троицкой летописи существуют различные точки зрения: *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 96, 100, 101; *Кучкин В. А.* Антиклоссизм // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 3 (13). С. 117–123)

6836 (1328) года⁵⁵, то Варфоломею, родившемуся в сентябрьском 6830 (1322 г. — год Ахмыловой рати) году⁵⁶, тогда никак не мог идти двенадцатый год. Следовательно, Епифаний предпочел сохранить верность устным источникам, поступившись гладкостью хронологии своего повествования.

Наличие двух хронологических версий в устных свидетельствах, которыми пользовался Епифаний, еще более подчеркивает отмеченные выше различия между первой и второй группой текстов. Рассказ о переселении, изобилующий точными географическими и хронологическими привязками, явно принадлежит человеку, соприкасавшемуся с миром письменной культуры. Упоминание Протасия тысяцкого позволяет почти безошибочно возвести этот круг рассказов к старшему брату Сергия — Стефану, который подвизался в московском Богоявлении — родовом монастыре Вельяминовых⁵⁷. Иное дело — рассказы, положенные в основу второй группы текстов. Они принадлежат людям, вероятнее всего, неграмотным, принадлежавшим к миру, где вся информация передавалась из уст в уста и сохранялась в памяти. Важно подчеркнуть, что именно из этого мира до нас дошли рассказы, повествующие о том, что находится на грани реального и чудесного. На один из подобных рассказов, по моему мнению, опирается текст главы «Жития» «Яко от Бога дасться ему книжный разум, а не от человекъ».

**«Яко от Бога дасться ему книжный разум,
а не от человекъ»: устный источник
и его трактовка Епифанием**

Глава, имеющая данное название и содержащаяся в приписываемой Епифанию Премудрому Пространной редакции «Жития Сергия Радонежского», открывается предупреждением, в котором автор формулирует

⁵⁵ С вокняжения Ивана Калиты на владимирском столе 04.03.1328 г. сводчик 1408 г. начинал отсчет «тишины великой» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 43–44).

⁵⁶ ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 42.

⁵⁷ Вопрос о соотношении этого сообщения с другими письменными известиями и археологическими реалиями рассмотрен: *Беляев Л. А.* Древний этап истории Богоявленского монастыря по письменным и археологическим источникам // И. Е. Забелин. 170 лет со дня рождения. Материалы научных чтений ГИМ 29–31 октября 1990 г. М., 1992. Ч. 2. С. 29–36; Он же. Собор Богоявленского монастыря за Торгом и Троицкий собор Троице-Сергиевой лавры (Историко-художественные параллели) // Древнерусское искусство. Сергей Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV вв. СПб., 1998. С. 400–409.

цель дальнейшего изложения. Напоминая читателю о трудностях, с которыми столкнулся Варфоломей при изучении грамоты, он пишет, что намеревается рассказать, как тот получил книжное учение «От Бога» и уточняет: «Скажем же и сие, яко от Божиа **откровения** умѣти ему грамоту».

Как можно видеть, Епифаний оценивает то, о чем ему предстоит рассказать, как **откровение**, то есть внутреннее соприкосновение человека с неземной реальностью, не означающее обязательно видение зримого образа⁵⁸. Да и сам рассказ о встрече Варфоломея со старцем сильно отличается от **видения**, ярким примером которого является сослужение ангела Преп. Сергию⁵⁹. Таким образом, в целом, перед нами не видение, но, скорее, воспоминание о необыкновенном случае, который произошел с Варфоломеем, когда ему шел 8-й или 9-й год, в результате которого он овладел книжным разумом «от Бога»⁶⁰.

Перед тем, как обратиться к рассказу Епифания, нужно отметить, что зачин его — вопреки логике изложения — содержится в конце предыдущей главы. Там говорится, что семи лет родители «вѣдаша» Варфоломея «грамотѣ учити». «Стефану же и Петру спѣшно изучившу грамоту, сему же отроку не скоро выкнушу писанию, но медленно нѣкакo и не прилѣжно. Учитель же его съ многым прилежаниемъ учяще его, но отрокъ не внимаше и не умѣяше, не точенъ бысть дружинѣ своей, учащимся с ним. О сем убо **много браним бываше от родителю своею**, болѣ же от учителя томим, а отъ дружины укаряемъ. Отрокъ же вѣтайнѣ чясто съ слѣзами моляшеса Богу, глаголя: «Господи! Ты дай же мне грамоту сию. Ты научи мя и вразуми мя»⁶¹.

«Въ единѣ убо от дний отецъ его посла его на възыскание ключа»⁶², — начинает Епифаний свое повествование и тут же соотносит его с рассказом Книги Царств о Сауле, встретившем пророка Самуила.

⁵⁸ *Илларион (Алферьев)*. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М., 2013. Гл. 7. § 3.

⁵⁹ Как в названии главы, так и в самом тексте о чуде сослужения ангела преп. Сергию произошедшее прямо названо «видѣнием» (*Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 409–410). В том, что Епифаний был автором исходного текста, использованного Пахомием, исследователи не сомневаются (*Федотов Г. П.* Святые Древней Руси (X–XVII ст.) Paris, 1985. 3-е изд. С. 136–138).

⁶⁰ Знаменитая картина М. В. Нестерова «Видение отроку Варфоломею» (1889–1890) была написана в период, когда в менталитете образованной публики сформировалось жесткое онтологическое разграничение между миром земной и неземной реальности. Этим и была обусловлена трактовка Нестеровым данного сюжета как «видения».

⁶¹ Житие Сергия Радонежского... С. 298.

⁶² Ключья — здесь, видимо, жеребята. Так могли называть и рабочих лошадей и лошаков.

Далее, возвращаясь к изложению, он пишет: «отрок... послан бо бысть отцом своим Кириллом на възыскание скота, обрѣте етера черноризца, старца свята, странна и незнаема, саном прозвитера, святолѣпна и **ангѣловидно**, на полѣ под дубом стояща и молитву прилѣжно съ слезами творяща»⁶³.

Разумеется, мы не можем видеть в этом тексте простое изложение устного рассказа. Он написан в свойственной Епифанию манере дробного описания⁶⁴, в рамках художественной системы, которая помогала прозревать вечное в обыденности⁶⁵. Однако все это не препятствовало, но, напротив, способствовало сохранению как сюжета, так и существенных элементов исходного устного рассказа. Постараемся реконструировать эти элементы.

Отрок был послан отцом на поиск потерявшихся жеребят. Он встретил некоего монаха (черноризца), который стоял под дубом на поле⁶⁶ и молился, проливая слезы. Это был старец, производивший впечатление человека святой жизни. Перед Варфоломеем был не простой монах, но пресвитер — в этот сан могли рукополагать монашествующих дьяконов. Он был незнаком Варфоломею, то есть был человеком нездешним, странником («странна») почтенного вида («святолѣпна»)⁶⁷. Монах был подобен ангелу («ангѣловидно»).

⁶³ Житие Сергия Радонежского... С. 298.

⁶⁴ Повтором слов, которые имели близкие семантические поля, достигалось выявление («сгущение») смысла (*Колмейченко С. В.* Стиль «Жития Стефана Пермского». Автореф. дисс. канд. филол. наук. Архангельск, 2012. С. 19–23). См. также точку зрения об истоках этой манеры: *Верещагин Е. М.* К истолкованию имени Епифания Премудрого (в связи с истоками стиля «плетения словес») // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1993. Т. 52. № 2. С. 74–75.

⁶⁵ Обоснование такой трактовки «реализма» Епифания см.: *Чернов С. З.* Природа и быт в «Житии Сергия Радонежского»...

⁶⁶ Так можно сказать о дереве, либо стоящем на опушке леса, либо растущем между полосами, на которые делились поля. О таких деревьях, стоявших во второй половине 1940-х гг. на полях к северо-востоку от с. Городок, вспоминала Антонина Федоровна Воронина (девичья фамилия Комарова), 1938 г. рожд.: «Я помню, ещё когда, вот, колхоз начался, эти вот все поля, они были совсем по-другому. А потом колхоз их все сдвинул, все кусты, там такие берёзы возрастали здоровые, дубы. Их прямо, вот, не в хват не хватились, дубы. ...Потом их куда-то снесли с поля» (Записано в с. Радонеж, д. 4, 27.05.2012).

⁶⁷ Значение «святолѣпна» см. по: *Срезневский И. И.* Словарь древне-русского языка по письменным памятникам. СПб., 1912, Т. 3. Стб. 305, 306. В XIX в. сказали бы: «благолепного».

Если воспринимать лишь сюжетную схему рассказа, то перед нами описание реального происшествия. На этом фоне определенным диссонансом в епифаниевом рассказе выступает отстраненность от сего мира, которую отрок угадывает в старце («ангъловидно») и которая предвещает чудо⁶⁸.

Взглянув на отрока, старец прозрел «внутренима очама» его избранность, благословил его и спросил: «Да что ищешы, или что хоцешы, чядо?». Вместо того, чтобы ответить, что он ищет скот, Варфоломей сказал, что хочет научиться грамоте. Старец совершил молитву и, достав из своей сумы кусочек просфоры, протянул ее Варфоломею со словам: «Се тебѣ дается знамение благодати Божиа и разума Святого Писания». Съев хлебец, который Епифаний называет «анафорой», то есть хлебом причастия, Варфоломей почувствовал необыкновенную сладость. Он пал ниц перед старцем, приняв к сердцу его слова о том, что он будет «грамотѣ умѣти зѣло добрѣ», и радуясь душой, что сподобился его встретить.

Старец намеревался «отъити в путь свой», но был умолен Варфоломеем зайти в дом его родителей. Родители вышли к старцу и поклонились ему. Перед трапезой он помолился в домовой часовне, начал петь «Часы» и повелел отроку читать псалом. После минутного колебания Варфоломей вдруг «начат стихословити зѣло добрѣ и стройнѣ», чем поверг в изумление присутствовавших тут родителей и братьев. Пораженные родители прославили Бога, давшего их сыну «такову **благодать**».

Затем старец вкусил еду, благословил родителей отрока и «хотяше отъити». Родители умолили его ответить на мучивший их вопрос о том, что значило трехкратное возгласение Варфоломея в утробе матери. В ответ старец, «проразумѣ и позна духомѣ будущее», сказал им, что тем самым Бог знаменовал, что отрок овладеет всей грамотой и «будет великѣ перед Богомѣ и челоувѣкы» благодаря своему добродетельному житию. Последними его словами, которые остались загадкой для родителей Варфоломея, были: сын Ваш станет обителью Святой Троицы и многих приведет к знанию божественных заповедей.

Итак, Епифаний прямо пишет о том, что овладение грамотой совершилось посредством нисхождения благодати по молитве старца

⁶⁸ Этот диссонанс уловили материалистически настроенные критики картины М. В. Нестерова «Видение отроку Варфоломею» на 10-й передвижной выставке — их выводил из себя нимб, написанный художником вокруг главы старца.

святой жизни. Однако эта трактовка события тут же вступает в противоречие с тем, как устный источник, которым пользовался Епифаний, описал расставание со старцем. Когда родители Варфоломея «проважашуть его пред врата домовнаа», **«он же от них вънезапу невидим бысть»**. Недоумевая, Кирилл и Марья пришли к мысли («помышляху»), что **«аггелъ посланъ бысть даровати отроку умъние грамотъ»** и, сохранив слова его в своих сердцах, вернулись в дом.

После ухода старца отрок **«прѣменися страннымъ образомъ»**: какую бы книгу не раскрыл, он мог прочесть и понять смысл прочитанного⁶⁹.

Подведем итог. Епифаний при написании этой главы стоял перед нелегкой задачей: не потеряв драгоценных свидетельств устного рассказа, который был в его распоряжении⁷⁰, ясно и четко изложить читателю, что именно произошло с отроком Варфоломеем. Агиограф обладал для этого большими возможностями. Сочетая духовную зоркость, знание аскетической литературы и будучи наделенным литературным даром, он легко мог различать формы восприятия человеком духовного мира (откровение, видение, прозрение)⁷¹. Нельзя забывать и о том, что более десяти лет он жил под одной крышей с Преподобным⁷². Несмотря на все это, некоторые элементы устного рассказа вызвали у Епифания недоумение. И он — в силу своего стремления к подлинности в передаче духовной жизни — не скрыл эти элементы от читателя.

Повторим: Епифаний трактовал произошедшее с Варфоломеем как откровение, то есть соприкосновение человека с неземной реальностью, не обязательно предполагающее видение зримого образа этой реальности. Именно таковы события, составляющие основную часть рассказа.

⁶⁹ Житие Сергия Радонежского... С. 300.

⁷⁰ Сейчас я не пытаюсь различить стадии работы агиографа, которая проходила в два этапа («главизна», написанная около 1393–1395 гг., и окончательный текст 1418 г.).

⁷¹ В письме Кириллу Тверскому Епифаний вспоминает, как писал Феофан Грек. Движение и разговоры с людьми не мешали ему прозревать духовную реальность, которую он, минуя образцы, — как живописец с натуры — переносил на стены храма («а умом дальная и разумная обгадываше: чюственныма бо очима разумныма разумную видящая доброту си») (Памятники литературы Древней Руси XIV — середины XV века. М., 1981. С. 444).

⁷² Выявление следов прямого влияния преп. Сергия на «Житие», написанное Епифанием («слика от самого усть слышах»), и их интерпретация заслуживают специальных исследований. Поэтому ограничусь здесь ссылкой на известное мнение Г. П. Федотова (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 136).

Это разговор отрока со старцем, во время которого последний прозревает внутренними очами будущее отрока и дает ему хлеб причастия. Это чудо восприятия благодати, через которую отрок овладевает грамотой. Это совершившееся в доме родителей Варфоломея физическое проявление последствий чуда. И, наконец, это пророчества старца (знамения), которые он произносит во время разговора с Кириллом и Марьей.

Однако ясно изложенное Епифанием ядро повествования обрамлено описаниями явлений, которые остаются ему не вполне ясны, что проявляется в появлении «смысловых швов». Обозначим их.

Несколько загадочным остается начало повествования. Отрок идет на поиски жеребят, но далее эта тема более в рассказе не имеет продолжения. Встреча, определившая весь дальнейший путь Варфоломея, происходит у дуба, однако это обстоятельство в дальнейшем никак не комментируется. И, наконец, по сообщению устного источника, старец представился отроку кем-то не от мира сего (Епифаний употребляет слово «ангъловидно»⁷³), между тем далее, на протяжении почти всего рассказа агиографа, подобное ощущение не находит себе явных подтверждений.

Еще более загадочной для читателя остается концовка повествования. Провожая своего гостя и выйдя за ворота, родители Варфоломея вдруг перестают видеть старца («он же от нихъ вънезапу невидимъ бысть»). Епифаний добавляет, что Кирилл и Марья уверились, что перед ними был ангел. Но сам он не дает оценку этому сообщению своего источника и оставляет читателя в некотором недоумении относительно сути произошедшего.

Параллели между тестами «Жития Сергия Радонежского» устного происхождения и быличками и бывальщинами Русского Севера

Отмеченные выше элементы повествования, которые порождают «смысловые швы» и плохо укладываются в изложение Епифания, находят неожиданное объяснение, если обратиться к некоторым текстам быличек и бывальщин, отражающим народные поверья. В значительной мере утраченные в XIX в. в центральных великорусских губерниях, эти поверья сохранились на Беломорье, в Прионежье и Архангельской

⁷³ В рукописи читается «о», однако наречие здесь не подходит по смыслу (ОР РГБ. Ф. 173 I) (Фундаментальное собрание библиотеки Московской духовной академии) Д. 88. Л. 293 — см. Интернет-ресурс: <http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=088>).

губернии, причем не как отдельные реликты, но как отражение еще не совсем угасших представлений о демонических силах природы. Ряд записей такого рода был сделан в первой четверти XX в. в Новгородской губернии, а также в Переяславль-Залесском уезде, расположенном не столь далеко от Радонежа.

Эти поверья, лежащие на грани народного православия и представлений, восходящих к языческой старине, недавно стали предметом специальных исследований. В отличие от традиционных работ, рассматривающих их в качестве реликтов, реконструируемых гипотетически языческих верований, эти исследования описывают реально зафиксированную народную культуру и то место, которое в ней занимают представления о демонических и потусторонних силах⁷⁴.

Среди быличек и бывальщин выделяется цикл рассказов о том, как отец посылает сына искать лошадей, которые были *закрты* от хозяев нечистой силой. Вот один из примеров:

Это дело было у меня в восемнадцатом году. Я был еще холостой, не много мне лет было. Вот меня отец послал *за конямы*, за реку. Я пошел за реку искать коней. Ушел я уже за поляны туды, к этому... за Пихручей. Ну и вот, я хожу там, понимаешь ли, слышу, что кони звонят. Я пошел на коней. Шел-шел-шел — кони всё... Я к коням, а кони от меня. И вот, значит, я потом шел-шел, понимаешь, тропинкой. Тропинка начинается кончатсье. Я остановилсе. Смотрю — стоит человек. Человек стоит в белом балахоне, в красном кушаке, в шляпы. Мне говорит:

— Иди сюда, кони здесь!

Я остановилсе, не иду. Постоял-постоял, он опять:

— Иди сюда, кони здесь!

Да. Я ему и говорю:

— Ага, друг, не, не оманешь меня!

Это леший стоял. Он, понимаешь, стоял-стоял:

— Ха-ха-ха-ха-ха! — расхохоталсе и рукамы хлопнул.

Я повернулсе — и обратно. Подошел, сел на пень. Сидел-сидел, покурил. Потом уже на коней попал. И он так от меня и ушел. Рассмеялся и ушел. Это он и водил меня.

Пришел я домой. А этот мне леший показалсе за дедка за Егора за Омелиных. И вот я пришел, понимаешь, оттуль с Заречья и сразу к этому к дедку. Пришел к дедку. У дедка спрашиваю:

⁷⁴ Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда..

— Дедка Егор, был ли ты сегодня за рекой?

Он говорит:

— Нет, не был.

Вот, значит, я тогда удостоверился, это был леший.

Ну вот, всё.

(Записано от В. В. Бычкова в дер. Кубово Пудожского района Карелии, в феврале 1976 г. В. П. Кузнецовой)⁷⁵.

Устойчивым элементом таких рассказов является появление незнакомца в не характерной для крестьян одежде (в XX в. это, обычно, шинель с блестящими пуговицами), который указывает неверный путь или, как в следующем рассказе, пытается погубить юношу⁷⁶. Люди принимают незнакомца за односельчанина, и лишь позднее угадывают в нем хозяина леса — *лесного (лешего)*:

У нас в Охтомострове был парень. Но в это время я была еще молодая. У нас матушка сказывала. Ну и, а раньше все лошадей спустили на волю, там поработают да и спустят, они там на острове ходят. Этот парень-то, отец-то говорит его:

— Васька, поди-ко сходи найди коня.

А время-то было уж эдак, к вечеру пошло.

— Он [конь], — говорит, — туда, за дальнюю воротню, ходит.

Ну и парень побежал. Пришел за дальнюю воротню — лошадей-то нету. Тот [отец] говорит:

— Недалёко сходишь, да недолго.

Я погляжу, говорит, мужик идет большой. А у нас у мамы был брат, высокий ростом. Ну и он [парень] это увидел, этого мужика, и говорит:

— Дядя Василий, подожди меня-то, ты куда пошел-то?

Нет, он, говорит, идет впереди меня, ничего не оборачивается, ничего не [отвечает], идет впереди меня. Я еще:

— Дядя Василий, подожди.

Нет, как дядя Василий зашел, говорит, в болото, да как начал хрястать лесом. И дядю Василия потерял.

⁷⁵ Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда... № 307. С. 356.

⁷⁶ В рассказе, записанном в Шенкурском уезде в середине XIX в., леший в облике незнакомца заводит мужика, искавшего лошадь, к «медвежьему слотцу» (ловушке), и тот сбрасывает с себя чары за мгновение до возможной гибели (Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. 1848. Т. 57. № 4. Цит. по: Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда... № 51. С. 193–194).

И парень потом обратно, да через воротню, да бегом прибежал, дак души нету. Потом поняли, что что-то есть, парня-то долго нету. Дак стали, верно, как-ни отворачивать, дак парень пришел домой.

(Записано от Т. Е. Фофановой в дер. Куганаволок Пудожского района Карелии, в августе 1993 г.)⁷⁷.

Рассказы этого цикла показывают, что *закрытую* лошадь можно было отбить у лешего, если произнести определенные слова⁷⁸. Но лучшим помощником здесь служил *знаток (колдун)*. Посмотрев на воду через уздечку потерявшегося коня, он мог указать место, где нужно его искать⁷⁹. Во время обнаружения животного оказывалось, что оно не могло отойти от определенного дерева («*под лесиной*»):

*Видим: стоит возле елок. И не привязанный, а отойти не может никуда. И весь как испитой, и все-то копыта обломал*⁸⁰.

*После колдуна отец пошел, нашел лошадь. Та вокруг сосны ходила, всю сосну обглодала, в грязь втопталась*⁸¹.

Присутствие в этих рассказах дерева связано с тем, что оно соотносилось с хозяином леса (лешим). В одной из бывальщин, записанных в Переяславль-Залесском уезде, мальчик, заблудившись в лесу, встретил там «*старика*» в армяке, «*мохнatom, словно мохом обросшем, цветом темном, как дубовом*». Встав на день «*под корявый дуб*» и закрыв мальчика своим армяком, «*старик*» сливается с деревом настолько, что ни сам он, ни упрятанный мальчик не видны людям, проходящим совсем рядом⁸².

В некоторых быличках встреча человека с лешим сопровождается их разговором. При этом передается ситуация, когда незнакомца вначале опознают как человека («*старик видел его [лесного] на глаза, дак*

⁷⁷ Памятники русского фольклора Водлозерья. Предания и былички / Изд. подгот. В. П. Кузнецова. Петрозаводск, 1997. № 54. С. 56. Цит. по: *Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда. № 292. С. 344.

⁷⁸ Записано от Ф. М. Шилоносовой в с. Нюхче Беломорского района Карелии в июле 1977 г. (*Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда... № 36. С. 183).

⁷⁹ Запись от Е. П. Беляевой в с. Святозеро Пряжинского района Карелии 03.07.1986 (*Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда... № 38. С. 184).

⁸⁰ Запись от П. П. Кошелевой в с. Сумпосад Беломорского района Карелии в 1982 г. (*Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда... № 37. С. 183).

⁸¹ *Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда... № 38. С. 184.

⁸² *Смирнов М. И.* Сказки и песни Переяславль-Залесского уезда. М., 1922. V. С. 76. Цит по: *Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда... С. 29.

тоже человеком»), а затем — как нечистую силу. Вот фрагмент такого разговора, который ведется на колоде⁸³:

Он закурил. Я закурил. Он на меня как взглянул, а у меня волосы кверху повставали. Это тут никакой не Капралов, тут лесной. Ну, меня, говорит, спросил:

— Дедушко, где Ваша деревня?

— Деревня? А тут недалеко, говорю.

— Как Ваша деревня называется?

— Пога.

— Да. У вас когда ночного караульного проверяли, дак я у ригачи, у угла, стоял...

Герой этого рассказа, пытаясь освободиться от чар, задает своему собеседнику странный вопрос: «*Дак вот, дружок, хоть бы сказал, когда война кончится?*». Его собеседник ушел от ответа и, страшно свиснув, скрылся так, что и следов не осталось⁸⁴.

Еще более обширный цикл быличек и бывальщин связан с поисками потерявшихся детей. По большей части это изложение историй, имеющих реальную подоснову, но, одновременно, отражающих архаические представления о демонических силах, способных воздействовать на личность человека.

Зачином всех этих рассказов служит ситуация, когда родители укоряют ребенка за проступок («*что бы тебя леший взял*»). «Лембой, — отмечал Е. В. Барсов в 1874 г., — это те же люди, только потаенные, — из заклятых детей. Когда отец или мать, возгорчившись на ребенка, говорят недобрые слова: — Ой, лембой ты дери, ой, изыми-тко ты, ну ты к лешему, — лембой тут и есть: они похищают заклятых, уносят их в свои жилища, поят, кормят, растят и затем посылают их крещеным на доброе или злое делание. Они берут под свое попечение и тех детей, которых родители оставляют в лесу или поле без благословения»⁸⁵.

Вот типичный рассказ о соприкосновении с иной реальностью:

⁸³ Колода символизирует здесь грань между жизнью и смертью. В колодах хоронили.

⁸⁴ Записано от Е. М. Левиной в д. Пога Курганаволоцкого сельсовета Пудожского района Карелии в июле 1974 г. (Памятники русского фольклора Водлозерья. Предания и былички / Изд. подгот. В. П. Кузнецова. Петрозаводск, 1997. № 54. С. 56. Цит. по: *Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда... № 55. С. 197–198).

⁸⁵ Записано в Олонецкой губернии (*Барсов Е. В.* Северные сказания о лембоях и удельниках // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 13. Вып. 1: Труды этнографического отдела. 1874. С. 88. Цит. по: *Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда... № 408. С. 416).

Да, вот, было дело <...>. Тимоха мальчишком еще был, озорником таким. Вот как-то летось собралась робята в лес по ягоды. А Тимоха чем-то тут матери своей досадил, она и скажи:

— А штоб ты лешой взял!

Вот ушли робята, день целый ходили, а приходят вечером — нет с има Тимохи. Мать туды-сюды.

— Где Тимоху оставили?

Никто не помнит. Бросились к колдуну. Хороший у нас тут колдун был, дед Лукоян, лонись помер... Дед Лукоян в чисту воду глянул, да и говорит:

— Ишщите Тимоху в лесу за Поганой варакой, он беспрременно там.

Бросились туды мужики, глядят — и верно, Тимоха. Они за им, кричат:

— Тимоха, Тимоха, подь сюды!

А он от их бегом бежать. Едва поймали его, на руках в деревню привели. Он, как прочнулся, говорил, будто старика в белой одежде в лесу стретил, тот его и водил, и водил, далеко завел... И на всю жисть Тимоха после того дураком остался: память у его отшибло, всякое понятие пропало, так и помер дураком неразумным...

(Записано на Терском берегу Мурманской обл.)⁸⁶

В другом рассказе девушки, оказавшиеся во власти лесного, с трудом возвращаются к нормальной жизни:

От нас два километра деревня Чуколай [Чичулаево?]. А время как раз ягоды. Мама постряпала в воскресенье и привалилась отдохнуть. Приходят две девочки — дочь и подруга.

— Мама, пойдём за ягодами, — дочь говорит.

Мать отвечает:

— Черт вас неси. Иди к лешему.

К ночи девок нет, в обед нет, наутро нет. Три недели девок нет. Три деревни народом искали: Чуколай, Вороново и Малое Вороново. Не нашли.

Матери плачут. Стали искать старушку, чтобы вернула их домой. Старушка поговорила — девки сами пришли домой. А им и спрашивают:

— Как это голодом пробыли?

И все чудуются. Они отвечают:

⁸⁶ Колтакова Н. Терский берег. Вологда, 1937. С. 20–21; Цит. по: Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда... № 258. С. 323.

— Нас дяденьки мохом кормили. А мы вас видели, как вы нас искали. Мы под мостом сидели. Нам говорить было нельзя. Ну, так и не сказали. А потом нас подбросили: «Идите, мол».

Глаза у девок вострые, как не наши глаза, не людские, как невидимки. Потом наладили. А девки и посе́йчас живы, замуж вышли.

(Записано от А. И. Баниновой в дер. Кончезеро Кондопожского района Карелии в июле 1979 г.)⁸⁷.

Одна из записей, сделанная в Новгородской области, соединяет в единое повествование два сюжетных мотива: посылку за лошадьми и потерю ребенка:

*Мальчик у нас был потерявши. Это правда было. Раньше мальчиков **посылали за лошадям**. Он поленился, а мать разозлилась, да и сказала ему: «Будь ты проклят!». Мальчик, испугался, взял мешком накрылся и убежал. И не найти его нигде, искали всей деревней, служат во всех церквах, а его нет как нет. А дорога через лес у нас шла; как едут на возке, так лес зашумит, приклонится, мальчик выбежит из лесу, мешком накрывши, и попросится на возок, его посадят, а он просит: «Накиньте на меня крестик, плохо мне, меня мучают». А лес зашумит, и все равно черти выхватят. Он было ужо мхом оброс и все мешком укрывши. Девять лет ходил.*

Раз ребята пошли в лес за гоноболью, видят под кустом мальчик сидит, мохом обросши и мешком укрывши. Мальчик заплакал: «Накиньте на меня крестик!» Один мальчик пожалел его, накинул. А ребята испугались, прибежали домой и все рассказали. Прибегли с деревни люди, мать его, и забрали того мальчика. Принесли домой, отмыли, а пожил он всего денька три, все рассказал, как черти его мучили. Он только уйти хочет, ёны лезут сзади и волокут его к себе. В деревне Чернигово это было. А может, нельзя было ему рассказывать, оттого и помер, что все рассказал.

(Записано в д. Святогорша, Старорусского района Новгородской области в 1990 г.)⁸⁸.

Сравнение элементов текста «Жития Сергия Радонежского», которые, как я попытался показать выше, имели устное происхождение, с бывальщинами и быличками демонстрирует многочисленные параллели, как в области формы, так и по содержанию.

⁸⁷ Цит. по: Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда... № 288. С. 342.

⁸⁸ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О. А. Черепанова. СПб., 1996. № 57. С. 34.

Прежде всего, их роднят общие сюжетные линии: укоры ребенку со стороны родителей, поиск отроком коней, его встреча с существом из иного мира, напоминающим реального человека, приобщение отрока к силам этого мира, исчезновение незнакомца (старца), необыкновенные внутренние перемены отрока. Совпадают и семантически значимые детали: необычное одеяние старца, особое место встречи — у дерева, которое, по народным поверьям, является местом контакта с иным миром.

Как можно интерпретировать эти совпадения? Вряд ли мы ошибемся, если признаем, что устный рассказ, который около 1393–1395 гг. записал, а в 1418 г. обработал Епифаний Премудрый, по своей форме напоминал былички и бывальщины. Более того, он был рассказан «на языке» традиционного народного восприятия демонических сил природы. Этот вывод представляется весьма существенным, поскольку он показывает, что ростовские переселенцы соприкоснулись в Радонеже⁸⁹ с поверьями, коренящимися в языческой старине.

Данный вывод сделан исключительно на основе сравнения рассказа «Жития» с произведениями фольклора. Между тем в пользу этого говорит и изучение преданий о Сергии, сохранившихся в селе Городок. Многие из них приурочены к тем же местностям, что и ранние поселения Радонежа, возникшие в период, когда еще жива была традиция курганных захоронений. В связи с этим нельзя исключить, что и почитание дуба Сергия близ Гусинцев восходит к местным поверьям.

Если «язык» устного рассказа, следы которого сохранились в тексте «Жития Сергия Радонежского», прочитывается относительно легко, то значительно сложнее реконструировать смысловое наполнение этого устного рассказа. Нетрудно догадаться, что рассказчик⁹⁰ не вел речь о встрече отрока с лешим и не предполагал возможности умаления каких-либо качеств Варфоломея. Напротив, используя стилистику и образный ряд, присущие быличкам и бывальщинам последующих веков, автор устного рассказа придал этому образному ряду не просто иной, но противоположный смысл. Неземные силы приносят отроку не зло, но благо. Отрок пытается не освободиться от чар старца, как

⁸⁹ Даже если следовать не устному источнику, указывающему на 1330–1331 гг., а усвоенному иным путем мнению Епифания о том, что встреча Варфоломея со старцем произошла в Ростовской земле, устный рассказ о ней бытовал именно в Радонеже.

⁹⁰ Здесь я имею в виду предложенную выше реконструкцию устного рассказа, семантика которого уясняется сравнением с быличками и бывальщинами.

это бывает в быличках и бывальщинах, но, напротив, старается удерживать его, тогда как сам старец дважды порывается уйти.

Еще сложнее сказать что-либо определенное о том, как все же, по мнению устного рассказчика, Варфоломею дался книжный разум. Здесь можно ограничиться только осторожными предположениями. Впечатление от прочтения главы «Яко от Бога дасться ему книжный разум, а не от челоуькъ» Епифания, мажорно и в корне противоположно тому мрачному и подавленному умонастроению, которое мы находим в быличках и бывальщинах. Встреча со старцем приносит отроку ощущение предвосхищения разрешения тех тяжелых дум, которые им владели. Затем Варфоломей начинает читать. И, наконец, в финале ему пророчат благое будущее. Устный рассказ должен был передавать хотя бы часть этих ощущений и, следовательно, умонастроение его автора было оптимистичным.

Это позволяет предполагать, что, говоря «языком» народных поверий и будучи погружен в их мир, устный рассказчик повествовал о победе над этими поверьями силой христианской веры. Видел ли он смысл встречи Варфоломея со старцем в «расколдовывании» благодатными силами некогда враждебного человеку окружающего мира? Понимал ли он эту встречу как прозрение Варфоломеем сопричастности человеку богозданного мира? Для прямых ответов на эти вопросы, кардинально важные для понимания влияния Сергия Радонежского на изменение менталитета общества, у нас недостает данных. Однако необходимо подчеркнуть, что самой возможности их задавать мы обязаны текстам Епифания Премудрого.

Епифаний Премудрый — один из образованнейших людей своего времени — был далек от мира «простецов» настолько, насколько это было возможно в ту пору. Он писал на рубеже XIV–XV вв., когда православие уже прочно укоренилось в народной среде. Поэтому он мог не воспринять всех нюансов и недосказанностей устного рассказа, отражающего мировидение почти вековой давности. Епифаний придал изложению большую каноническую определенность. Однако, владея приемами работы с рассказами «самовидцев», он не стер драгоценных черт этого мировидения, которые позволяют сегодня работать над его реконструкцией.