

М.В. Бунина

ЧУДЕСА ВО ФЛОРИЩЕВОЙ ПУСТЫНИ
И КОНСТРУИРОВАНИЕ НАРРАТИВА О ЧУДЕ В
РОССИИ XVIII В.

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-125-150

Аннотация: В России XVIII в. синодальная церковь и светские власти предпринимали значительные усилия по борьбе с суевериями и неблагочестивыми практиками православных прихожан. Привлекали их внимание не только вера в магию и ереси, но и люди, которым были явлены чудеса и эсхатологические видения. В статье рассматривается 50 случаев церковных расследований (большая часть которых до настоящего времени не вводилась в научный оборот), сохранившихся в московских и Санкт-Петербургских центральных архивах, в государственных архивах Ярославля и Ростова. Все эти случаи содержат рассказы о чудесных видениях, откровениях и исцелениях. В исследовании на примере Флорищевой пустыни сделана попытка определить особенности структуры и образной системы нарративов о чудесах, их этиологическую составляющую, и об их существовании в народной культуре и церковной литературе.

Ключевые слова: чудо, суеверие, визионерство, Флорищева пустынь, русская православная церковь.

Keywords: miracle, superstitions, visionariness, Florishchev monastery, Russian Orthodox congregation.

В 1758 г. в Святейший Правительствующий Синод пришло донесение от архимандрита Московского Высокопетровского монастыря Иоасафа о том, что во Флорищевой пустыни¹ якобы есть новоявленный чудотворец. Руководствуясь указанием императри-

¹ Мужской монастырь, расположен на границе Нижегородской, Ивановской и Владимирской областей. На рубеже XVII–XVIII вв. Флорищева пустынь была одной из известнейших русских обителей, число братии там достигало 150 человек, был постоянный поток богомольцев. Кроме того, монастырь пользовался особой благосклонностью царя Федора Алексеевича. На иконе Успения кисти Симона Ушакова, которая до сих пор хранится в монастыре, в углу есть запись, где Флорищева пустынь именуется лаврой и относится, таким образом, к числу крупнейших мужских православных монастырей России. Петровские указы об ограничении на постриг привели к тому, что к 1736 г. в пустыни осталось всего 33 священнослужителя. См.: Антонова. 1963: 410.

цы, Синод немедленно направил на место следователей с целью выяснить, правдивы ли слухи или чудо «вымышленное, совсем неосновательное и вероятно не достойное»².

Весть о чудесах во Флорищевой пустыни получила быстрое распространение благодаря «письмишку», которое насельники монастыря, а также другие «разных чинов люди» переписывали друг у друга. Текст письма гласил, что 9 марта 1752 г. ночью над Флорищевой пустыней была сильная буря с громом и молниями, а после раската грома раздалось «трещание над соборной церковью Успения Пресвятой Богородицы»³. Затем трем благочестивым мужам, насельникам пустыни, явилось видение огненного столпа от церкви до неба, яркого, как солнечная заря, который полыхал всю ночь и был виден даже в окрестных городах⁴. Строитель (т.е. игумен монастыря. – М.Б.) и все монахи подошли к церкви и, «все от страха ужасная быша»⁵, лицезрели у притвора двух юношей в белых ризах. Внезапно сами собой распахнулись церковные врата, запертые на ключ. Взору предстали горящие перед всеми иконами свечи, а посередине церкви – три горящие лампы. Все вошедшие упали от страха на колени, «не смеющее достигать до внутри церкви»⁶. Они услышали множество голосов, которые пели «Чуден Бог и трепрославлен», и «от того пения монахи и старейшие люди в затмении ума сташа»⁷. Строитель и монахи подошли к правой стороне престола и узрели стоящий посередине гроб. Вновь пали они на колени и плакали о преславном чуде до того момента, когда все свечи погасли и осталась лишь одна свеча возле гроба. Тогда священнослужители облеклись в ризы и начали молебен наступающему дню и утихающей грозе. К церкви к тому времени подошли десять человек больных и недужных:

Перваго Бог простил на пути грядущего к той церкви, вторага – у притвора церковнаго, а шесть человек – у гроба избавлены,

² РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. Л. 7 об. 1758. Дело частично опубликовано в Трудах Владимирской ученой архивной комиссии. 1908: 1–32.

³ Там же. Л. 9.

⁴ По предположению В.Т. Георгиевского, объяснением мистического события мог быть отблеск северного сияния, свет от забытых в церкви лампад и свечей, напугавшие священнослужителей в ночь столь сильной бури. Труды... 1908: 3–4.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Л. 9 об.

един же во время служения божественных литургий⁸.

Все пришедшие услышали глас, который, как труба, произнес троекратно: «Радуйся, сия святая лавра!». Среди присутствующих в церкви оказался и некий инок Анания⁹, пришедший из Красногри-вского Знаменского монастыря, что в 24 верстах от Флорищевой. Он плакал возле гроба на протяжении трех дней, и ему явилось Святое Писание со словами «аз есмь первый строитель сея обители Иринарх»¹⁰.

Строитель Флорищевой пустыни стал искать записи об Ири-нархе и нашел сведения о его погребении: «за алтарем, против средняго окошка, где ныне возрастает древо мозжевеловое»¹¹. Ука-занное место раскопали, но гроба там не обнаружили. Об этом со-общили архиерею Платону¹², он прибыл в обитель, чтобы убедиться лично, но «его, недопуская до той церкви, атринуло бурей на две сажени с половиною»¹³, после чего он уехал в Санкт-Петербург. Чу-деса продолжились, когда через две недели к церкви пришла незрячая женщина, дотронулась до угла церкви и мгновенно прозрела.

Повествование о чудесах во Флорищевой пустыни завершается рассказом о том, что Иринарх был пострижен в возрасте семнадцати лет, служил пастухом тридцать семь лет, всего прожил сто четыре го-да, что в пустыни по нему продолжают служить панихиды.

Материалы дела о чудесах во Флорищевой пустыни – пример типичного по структуре нарратива этого жанра, однако невероятно пространного и насыщенного деталями. Основываясь главным об-разом на них, но также с привлечением других дел в порядке срав-нения и дополнения в статье будут последовательно рассмотрены общие для нарративов о чудесах структурные элементы и общие места. Полученные наблюдения дают возможность предполагать, каким был круг чтения нарраторов и чем могло быть спровоциро-

⁸ Там же.

⁹ В варианте, представленном Владимирской ученой архивной комиссией, он фигурирует как «духовник Иоанникий» и «духовник Аникий», причем строитель Флорищевой пустыни преднамеренно послал за ним человека «в Красногряжскую пустынь». Труды: 2, 18, 22.

¹⁰ Там же. Л. 10.

¹¹ Там же.

¹² Платон Петрункевич, епископ Владимирский и Яропольский (1748–1758 гг.). Флорищева пустынь входила во Владимирскую епархию.

¹³ Там же.

вано создание и распространение подобного текста. В статье принята попытка определить методы конструирования нарратива о чудесном в России XVIII в. и выявить дискурсивные конструкции, использовавшиеся для легитимации сверхъестественного явления.

Записи свидетельств о чудесах, не признававшихся церковью и объявлявшихся «ложными», – важный, но пока недооцененный источник для изучения народного православия вообще и индивидуального восприятия чудесного в частности. В работах А.С. Лаврова¹⁴, Е.Б. Смилянской¹⁵, Т.В. Михайловой¹⁶, А.А. Панченко¹⁷ и др., посвященных изучению народной религиозности в России XVIII в., были изучены колдовские и сектантские практики, богохульство и кощунственное отношение к святыням, роль святых и формирование местных культов. Вопрос восприятия чудесного не изучался прежде на материале судебно-следственных дел. А.М. Лидов занимался этой темой в рамках вопроса о восприятии пространства и образов¹⁸. Согласно разработанной им концепции иеротопического подхода, икона – вовсе не обязательно изображение на плоскости и даже не обязательно фигуративное, все пространство храма может быть рассмотрено как «пространственная икона», в том числе это значит, что храм обладает характерной для иконы медиативной функцией, он соединяет пространство человеческой реальности и божественного мира. Этот подход позволил Лидову разработать новые методы анализа художественных явлений, ранее не попадавших в предметный мир истории искусства. Однако непосредственно корпус дел о «ложных чудесах» до настоящего момента не был выявлен и подвергнут анализу.

Между тем, следственные дела, содержащие записи нарративов о «чуде», а также описания реакции на рассказ визионера свидетелей, знакомых, сослуживцев, чиновников, проводивших расследования, позволяют значительно углубить понимание того, как представители разных слоев общества воспринимали чудесные явления, какие события и детали казались убедительными аргументами в споре о подлинности чуда, наконец, как о чудесах рассказывали окружающим.

¹⁴ Лавров. 2000.

¹⁵ Смилянская. 2016; Она же (Ред.). 2012.

¹⁶ Михайлова. 2018.

¹⁷ Панченко. 1999 [а]; Он же. 1999 [b]; Он же. 2005; Он же. 2002.

¹⁸ Лидов. 2009; Он же (Ред.). 2009.

Как из дела о чудесах во Флорищевой пустыни, так и из прочих документов следствия можно заключить, что структура повествования определялась подсудимым не произвольным образом, а в зависимости от вопросов канцеляристов. Повторяемая частица «де» указывала в записи показаний на то, что следователи фиксировали прямую речь, хотя и могли сокращать услышанное. Случалось, что тексты описаний чудес попадали в документы следствия в оригинальном списке или в копиях, но обычно даже записанные со слов повествования о чуде сохраняют особенности структуры повествования нарраторов.

В настоящее время мне известны 50 судебно-следственных дел о непризнанных «чудесах», сохранившихся в фондах Российского государственного архива древних актов, Российского государственного исторического архива, Государственного архива Ярославской области и Государственного архива Новгородской области. Очевидно, что дальнейший поиск как в центральных, так и в региональных архивах может дать расширение источниковой базы, но пока были выявлены документы расследований в фондах Канцелярии Синода и Московской конторы Синода, в Духовном ведомстве, в учреждениях светского сыска – Преображенском приказе, Тайной канцелярии и Тайной экспедиции, а также в местных духовных учреждениях – Ярославском уездном суде, Ростовской и Новгородской духовных консисториях.

Эти дела охватывают период с 1721 до 1801 гг.¹⁹ За первые два десятилетия XVIII в. подобных дел пока не обнаружено, и этому можно найти объяснение: именно с 1720-х гг. власти стали тщательней следить за распространением рассказов о чудесном, видя в некоторых повествованиях скрытую негативную реакцию на нововведения петровского правления. Показательно, что в 1720 г. появляется одно такое дело, в 1721 г. – другое, в 1724 г. – третье, а в 1725 г. их сразу четыре. Не все из них связаны с разглашением чудесных явлений, но каждое содержит рассказ о некоем не признаваемом церковью чуде. Первоначально расследованием этих дел занимались местные духовные консистории, но, видя в материалах следствия опасный подтекст, они вскоре передавали ведение следствия органам политического сыска – Канцелярии тайных розыскных дел, Преображенскому приказу.

¹⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 306. 1721; РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3658. 1801.

География происхождения известных дел достаточно широкая: записи чудесных явлений производились в Московской, Санкт-Петербургской, Новгородской, Псковской, Архангельской, Тверской, Владимирской, Ярославской, Белгородской, Нижегородской, Малороссийской, Киевской и даже Сибирской губерниях и провинциях.

При разнообразии мест происхождения нарративов, разнице содержания и целей составления записей о чудесах и видениях их можно объединить в три группы: чудесные явления, в которых 1) визионер оказывается «объектом» (исцеления, наказания), 2) визионер оказывается «субъектом» (видения, откровения) и 3) присутствие человека не столь значимо (обретение новой чудотворной иконы или мощей, космические или атмосферные, геофизические явления, различные метаморфозы²⁰). В соответствии с «типом» чуда человек тем или иным образом реагировал на происходящее, действовал по некоему типичному «сценарию». Несмотря на то, что люди сами приписывали образу или мощам чудотворную силу, чудо выступало как импульс к действию (пойти к самодержцу, рассказать родственникам или соседям) или, если в связи с чудом был озвучен какой-то запрет, то как призыв к исправлению (бросить курить, не хранить вина в церкви, креститься двоеперстно и т.д.).

Из представленной таблицы видно, какие типы чудес известны по документам следствия в России XVIII в.:

Тип чуда	Сколько раз встречается ²¹
Видение	22
Откровение (божественный глас или чудесное пение)	8
Исцеление ²²	11

²⁰ Толстая. 2012: 558.

²¹ Если в деле с одним и тем же человеком одно и то же чудо происходит несколько раз (многократные видения, слушания, наказания), я считаю это за одно упоминание. Кроме того, дела о Василии Шербакове (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1520. 1752; РГИА. Ф. 796. Оп. 33. Д. 60. 1752.) и о Флорищевой пустыни (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 89. 1758; РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. 1758.) сохранились и в РГАДА, и в РГИА, каждое из них я считаю в таблице как одно дело.

²² В некоторых делах перечислены несколько примеров исцелений от одной иконы, но в таблице они представлены как одно упоминание, поскольку порой

Мироточение	4
Обретение иконы или признание образа чудотворным	8
Обретение мощей или признание мощей чудотворными	6
Наказание за неверие или неблагочестие смертью или болезнью	1
Рассказы о природных явлениях и знамениях	3

В век Просвещения и рационализма, когда светские и духовные власти начали критически относиться к любому повествованию о необъяснимом, в российском законодательстве появляется ряд указов²³, направленных на борьбу с распространителями суеверий, с историями о «ложных» чудесах, с кликушами, с «притворнобородцами» (старообрядцами), с босыми и прочими²⁴. Хотя богослов петровского времени Феофан Прокопович признавал, что чудо является неотъемлемой частью православного вероисповедания, а сверхъестественное, противоречащее законам природы подтвер-

стоит пометка, что из-за большого количества чудесных историй записанными оказались не все из них.

²³ Духовный регламент 1721 г. предписывал, в частности, всем, от приходского священника до епископа, «дабы [монахи] не волочились безпутно, дабы лишних безлюдных церквей не строено, дабы иконам святым ложных чудес вымышленно, тако ж о кликушах, о телесах мертвых не свидетельствованных и протчих всего того добре наблюдать». В отчетах Синоду епископы должны были писать, в том числе, и о том, «не делаются ли где суеверия, не обретаются ли кликуши, не проявляет ли кто для скверноприбытчества ложных чудес при иконах, при кладезях, источниках и протчая», если вдруг нечто подобное имело место, то «таковыя безделия запретить со угрожением клятвы на противляющихся упрямец». В 1722 г. последовало фактическое ограничение практики крестных ходов: были запрещены привесы к иконам (ПСПр. 1872: 18–19) и вынос образов из церкви (Там же: 64). Следующим шагом стал указ, предписывающий проверить чудотворные иконы на подлинность, причем в случае, если образ признавался чудотворным, его следовало хранить не в домах, а помещать в соборную церковь или монастырь (Там же: 65). На основании этого и ряда других указов и циркуляров светских и духовных властей Российской империи на местах и в центре возбуждались расследования по обвинениям в разного рода суевериях, в том числе, за разглашение рассказов о якобы происходивших видениях и чудесах.

²⁴ ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. Л. 17 об.

ждает божественную силу²⁵, тот же Феофан настаивал, что любое чудесное явление должно быть «свидетельствовано», поскольку

многие безумные или паче нерадетельные о истине... человецы скоровымышленным чудесам веруют, не требуя, как бы надлежало, никакого достоверного свидетельства и доказательства»²⁶.

Безусловно, и в XVIII в. вера в чудо оставалась неотъемлемой составляющей церковной доктрины. Осторожность синодальных властей в отношении суеверий приводила к стремлению проверять, «свидетельствовать» рассказы о чудесах, которые могли способствовать появлению новых мест религиозного почитания, новых культов святых, объектов поклонения. Те, кто проверяли и вели расследование, обычно подозревали в визионере и нарраторе либо желание обогатиться через обман, либо суеверие, невежество, незнание законов природы. Существовало также мнение, что образность приходила в рассказы о чуде из существующей языковой традиции «сказывать», использовать метафоры в речи, в результате чего смысл и значение высказывания могли быть неверно, слишком прямо истолкованы слушателями или свидетелями²⁷.

Так же и в случае с Флорищевой пустыней Синод потребовал освидетельствовать, происходили ли там в действительности «чудеса». Расследование велось со всей тщательностью, его можно вполне считать образцовым для подобного рода «преступлений». Синодом был отправлен в пустынь архимандрит Никон²⁸, тот собрал по возможности все копии «писмеца» с рассказом о чудесах, попытался выяснить, кто создал первую версию этого текста, но

²⁵ *Procopowicz T.* Курс философии без заглавия, включающий логику, натурфилософию, этику. 1707–1709 гг. – цит. по: *Ничик.* 1977: 39.

²⁶ *Феофан Прокопович.* Показание прореченного прежде в словесах божиих и давно уже явившегося в мир великого апостола Антихриста // Сборник сочинений Феофана Прокоповича. – цит. по *Ничик.* 1977: 40.

²⁷ *Феофан Прокопович.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч. III. СПб., 1765. – цит. по *Ничик.* 1977: 40.

²⁸ Сперва, в марте, Преосвященный Антоний архиепископ Владимирский, получил указание из Московской Конторы Синода и велел протопопу Дмитриевского собора Иоанну Алексееву произвести следствие, но в апреле, еще до отъезда протопопа, Антонию пришел указ из Святейшего правительствующего Синода, который заставил архиепископа пересмотреть ситуацию – вместо Иоанна во Флорищеву пустынь был отправлен администратор архимандрита Никон.

без успеха. Никон проверил все кельи и допросил строителя монастыря с братиею и местных жителей, однако выяснил, что никто об этих чудесах не знает, никогда не слышал и ничего подобного не сочинял. Анания допросить оказалось невозможно, потому что девяностолетний старец лежал в беспомощности в тяжелой болезни. В его келье было найдено лишь письмо от некоего подканцеляриста и его матери из Петербурга, где есть следующие слова:

Слышно нам, пречеснейший отче, что в вашей обители явилась благодать Божия чрез новоявленного чудотворца, но здесь никто тому не удовлетворяется, того ради вас нижайше просим, чтоб мы удостоены были о том вашим праведным уведомлением чрез писание»²⁹.

Затем Никон с братией проверили все возможные места захоронения «чудотворца» Иринарха³⁰: но у среднего окошка не оказалось можжевельного дерева, а погребены там были недавно почившие священнослужители; под ближайшим можжевельным деревом от церковной стены – князь Борис Алексеевич Голицын. Вероятнее всего, Иринарх вообще был погребен в Суздале, в Рождественском соборе, а не на территории Флорищевой пустыни. Синод признал, что никакого чудотворца в той пустыни не объявлялось, и предпринял меры по пресечению слухов о чудесах.

Однако на момент начала следствия текст с рассказом о чудесах во Флорищевой пустыни уже был многократно переписан: следствие обнаружило девятнадцать персон, переписывавших или хранивших запись о чуде. От Бориса Иванова сержант Евсей Иванов узнал про чудеса и отнес текст в Московский магистрат, чтобы один из колодников в местной тюрьме переписал для него. У того на руках осталась собственная копия, которую по просьбе арестантов зачитывали в тюрьме вслух, а потом переписывали для себя. Сама идея «щепи» или «круга», сформированного постоянно тиражируемым письмом, подразумевает появление некоей новой социальной реальности, «общества переписчиков», созданного благодаря появлению в мире сакрального текста. Возможно, рассказы о чудесных явлениях во Флорищевой пустыни не только привлекали своими мистическими описаниями, но и использовались как письма-обереги. «Предметность» этих памятников очевидна, но формы

²⁹ РГАДА. Ф. 1183. Московская контора Синода. Оп. 1. Д. 89. Л. 41 об. 1758 г.

³⁰ *Рябов*. 2010: 128–133.

овеществления могли быть различными³¹. Так, в 1720 г. монах Спасо-Преображенского монастыря в городе Новгород-Северском Порфирий увидел на небе и запечатлел затем на стене своей кельи видение: комета в виде восьмиконечной звезды, две ноги, две руки, голова, сабля, три палаша, два месяца, две звезды, три перекладины и на них веревка с двумя петельками и крест, похожий на мальтийский³². В деле нет никаких указаний на то, пытался ли сам Порфирий каким-то образом толковать свое видение, однако же он зарисовал его в своей келье, а затем другие монахи монастыря многократно копировали это изображение, то есть в их среде был запрос на эти знаки, сюжеты.

Вероятно, одна из главных функций круговых писем заключается, прежде всего, в компенсации социальных и культурных кризисов, переживаемых обществом³³, в случае Флорищевой пустыни – утраты былой славы. В свою очередь, этот тезис позволяет искать и у тех, кто намеренно инсценировал чудо, не только корыстолюбие, но и искреннюю веру.

Можно было бы предположить, что распространению нарратива способствовал Анания, поскольку подобная история позволила бы ему подняться в глазах местной братии. Имя действующего в тот момент строителя, который наблюдал чудесное явление, остается из повествования неизвестным, лишь следственная документация, представленная в Синод Никоном, сообщает, что им был иеромонах Филагрий.

Версия о преднамеренной сакрализации Анания объяснила бы его особую роль в этой истории, совпадение имен и грубые ошибки в указании конкретного места, где захоронены мощи («за алтарем, против средняго окошка, где ныне возрастает древо можжевельное»³⁴, но в указанном месте росла береза, а расстояние до ближайшего погребения не соответствовало обозначенному в тексте). Однако эта гипотеза была опровергнута во время расследования, учиненного архимандритом Никоном: маловероятно, что за год до того девяностолетний, тяжело больной Анания мог пройти около 25 километров и «устроить» столь зрелищное чудесное явление, чтобы занять место настоятеля монастыря.

³¹ Панченко. 2002: 352.

³² РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 51. 1720.

³³ Панченко. 2022: 353.

³⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. Л. 10. 1758.

Очевидно, чудо во Флорищевой пустыни было нужно не конкретно ему, но местным священнослужителям, прихожанам, возможно, паломникам – поддержать веру, пробудить или удовлетворить амбиции. И хотя происхождение источника остается неизвестным, проведенное исследование позволило определить, почему в этом конкретном случае мог появиться и получить распространение нарратив о чуде: именно такие актуализируемые мотивы, как называние пустыни лаврой, воспоминания о первом строителе, торжественность речи и вызвали столь сильный резонанс.

Примечательно, что в варианте дела, представленном в РГА-ДА, а также в выдержках из Трудов... «услышанное» Ананием троекратное провозглашение звучало следующим образом: «Радуйся, сия святая вторая лавра»³⁵. В период создания и распространения нарратива о Флорищевой пустыни в России статус лавры имел лишь один монастырь – Троице-Сергиев, причем получил он его незадолго до того – в 1742 году указом императрицы Елизаветы Петровны монастырю присвоен статус и наименование лавры, а 1744 году последовал указ Святейшего синода архимандриту Арсению об именовании Троице-Сергиева монастыря лаврою. Таким образом, автор рассматриваемого нарратива вменял Флорищевой пустыни желаемую степень сакральности и почетности, а если предположить, что адресатом были также правительственные чины, то и желаемую степень автономности³⁶.

Визионеры и составители рассказов о чудесном были включены в сложную сеть социальных связей, существовавших, например, в монастыре, на городском посаде или в деревне, в армейском полку. Реакция свидетелей, родственников, соседей вызывала особую озабоченность, а потому на протяжении всего столетия розыск по духовным преступлениям добивался не только признаний вины обвиняемыми, но и ее подтверждения из уст их ближайшего окружения, а потому следственное дело обычно содержало записи не-

³⁵ Труды... С. 2; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 89. Л. 8 об. 1758.

³⁶ Последний пункт выглядит небезосновательным: императорский указ с требованием, «чтобы если появились новости о новоявленном чудотворце, об этом тут же уведомляли Святейшее Правительство» (Там же. Л. 1.) буквально на три дня опередил донесение в Московскую контору Синода от архимандрита Высокопетровского монастыря Иосафа с сообщением о чуде во Флорищевой пустыни (указ и донесение пришли 13 и 16 марта 1758 г. соответственно).

однократных допросов (в том числе с пристрастием) и, как и в деле о чудесах во Флорищевой пустыни, тексты главной улики – повествования о «чудесном явлении».

Документа, который бы подробно и четко определял, какое «чудо» и по каким параметрам можно признать истинным, а какое – нет, не существовало, и следственная комиссия руководствовалась собственными представлениями. Как уже было сказано выше, действовала презумпция истинности чуда, и логично предположить, что следователи руководствовались не только возможными экономическими (обогащение несправедливым путем) и социально-политическими (повышение статуса образа, церкви, прихода, монастыря и т.д.) мотивами «разгласителя», но и собственным отношением к повествованию о чуде. Каждый православный верующий в России XVIII в. был знаком с общепризнанно «истинными» рассказами о чудесах и имел представление о том, как они должны звучать. Нарраторы, независимо от того, «сочиняли» ли они чудо или действительно в него верили, являлись носителями той же традиции и выстраивали свое повествование соответствующим образом. Выделение повторяющихся структурных элементов и топосов – необходимый шаг на пути к тому, чтобы реконструировать религиозные представления носителей культуры.

В повествовании о чудесах во Флорищевой, как и в других местах, присутствуют зачин с описанием ситуации явления чуда, основная часть, в которой содержится повествование о чуде и его этиологическая составляющая, и в редких случаях – заключение, в котором сообщается о проверке чуда на достоверность, о покаянии визионера и собственно о результате – исцелении или избавлении от «чуда наказания»³⁷.

Важную часть любого нарратива о чуде составляют непосредственно рассказ о чудесном явлении и описание реакции на него современников – в них актуализировались и представления человека о духовном, и некоторое рационалистическое знание.

Общим для **зачина** большинства известных видений было описание ситуации, в которой «избранному» являлось чудо, и описано поведение визионера. Как правило, визионеры сообщали, что получали откровения во сне или тонком сне – когда человек лежит

³⁷ Подробнее об этом: *Кланицай*. 1999: 118–133.

с «плотно зашуренными», «сжатыми» глазами³⁸ и осознает свое пограничное состояние, может одновременно говорить и с родными, и с явившимися ему персонажами. Кроме того, «чудесное явление» могло «случиться» во время или после молитвы, или службы, в день христианского праздника, в церкви или дома, при этом часто описывается, что в непосредственной близости от визионера, или «ясновидца», находится образ Спасителя или Богоматери.

Так, например, крестьянин Пимен Волков утверждал, что «пришед в село Красный Бор к церкви Всемилоствиваго Спаса <...> в тонце сне явися ему Всемиловитый Спас»³⁹. Жена ремесленника Агафья Мякишева рассказывала, как «во время утренняго пения, будучи она в доме своем в избе, молилась пред образом Одигитрии Пресвятыя Богородицы, нарицаемая Владимирския, и в то время от онаго образа из очес шли слезы, которая она платом стирала»⁴⁰. Пономарь петербургского Троицкого собора Димитрий Матвеев сказывал, «что в настоящей против 9 числа [декабря] в ночи на колокольне был великой стук з жестоким страхом, подобием бегания»⁴¹. Монах Крестомаровской пустыни Нижегородской епархии Иона описывал, как слышал на «Святой неделе, при вышеписанной церкви Казанской Богородицы, во время утреннего благовеста ангельское пение в той же церкви»⁴². Примеров подобных вступительных формул много, однако, повторюсь, ни один из структурных элементов или топосов не является обязательным и непреходящим. Так, нарратив о Флорищевой пустыни не в полной мере отвечает сложившейся традиции: нет ни одного указания ни на дату, ни на какое-то конкретное религиозное событие, ни даже на время года. Тем не менее, как того требует «жанр», действие происходит на территории монастыря, центральным местом является Успенский собор. Именно около него три благочестивых мужа получают видение, строитель с братиею слышат «многогласное пение „Чуден Бог и трепрославлен“» и видят у церковного притвора двух юношей в белых ризах.

В основной части визионерам обычно «являются» Бог, Бого-

³⁸ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757.

³⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. Л. 5 об. 1724.

⁴⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 48. Л. 1. 1725.

⁴¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 158. 1723.

⁴² РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. Л. 3 об. 1730.

родица, а из святых – Николай Чудотворец⁴³. Акторами эсхатологических видений и тех, в которых визионер должен передать слова Богоматери самодержцу, были наиболее значимые персоны христианского мира – Всевышний или Богородица; посредники в виде святых или ангелов в таких случаях крайне редки.

Так, визионер Василий Щербаков «получил» откровение о том, что держава совертилась, даже в монастырях не осталось благочестия. Однажды, когда он бродил по полям и лесам, ему «было видение» человека сажень в трех от него, и тот велел Василию направиться в Москву и передать через Синод послание всем, чтобы покаяться, ведь скоро второе пришествие. Щербаков спросил человека, кто он есть, тот назвался Богом, тогда же появилась комета на небе. Щербаков обматерил говорившего, на что получил наставление покаяться в своем грехе скотоложества. Впоследствии этот человек «преследовал» Василия Щербакова еще несколько лет, повторяя свое требование рассказать в Синоде, что все грешны. Через несколько лет Василий стал «получать» глас Святого Духа, он диктовал ему пункты того текста, который надо было представить, пункты были сгруппированы в главы, речь в них ведется от лица Всевышнего.

Алексей Паластинин услышал глас Богородицы: она просила прекратить сносить старые дома и церкви в Москве⁴⁴. В свою очередь, чернец Иона

«слышал глас с небес, глаголющ ему, дабы при оном кладезе построить церковь во имя Живоносного Источника, а при той церкви построить же монастырь на пребывание девам и

⁴³ В следующих делах есть примеры того, как «является» Николай Чудотворец: РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 294.1725; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 380. 1725; РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 35. 1734; РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 689. 1756–1757. Также встречаются упоминания Святого Георгия (РГИА. Ф. 796. Оп.6. Д. 380. 1725), великомученицы Екатерины (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 5993. 1775–1776.), великомученицы Варвары (Там же; РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1619. 1754.), Преподобного Сергия Радонежского (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 689. 1756–1757.), Преподобных Антония и Феодосия Печерских (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 14. Д. 90. 1786–1787.), преподобного Александра Свирского (ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 329. 1734–1735.), праведной Гликерии (ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 582. 1744–1747.), святой Иулиании Вяземской (Там же) и праведной Иулиании Лазаревской (РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3658. 1801.).

⁴⁴ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2842. 1794.

вдовицам, монашеское жительство имущим <...> дабы он, Иона, донес Ея Императорскому Величеству, чтоб Ея Величества указом велено было по всей империи всем христианом блюстися»⁴⁵ и жить благочестиво.

Из всех тех визионеров, кому было велено пойти к самодержцу, лишь Петру Вичину явился ангел, а не Спаситель или Богоматерь, чтобы объяснить, что за гроб ему привиделся, и сообщить, сколько лет осталось здравствовать императрице Анне Иоанновне⁴⁶. Гроб также присутствует в нарративе о Флорищевой пустыни: неизвестно, откуда он взялся, кто в нем похоронен, и, в отличие от «классических» житийных нарративов, ничего не сказано про «благоухание нетленных мощей» святого.

Еще одно общее место в нарративе о чуде – «**светлообразность**» являющихся персонажей⁴⁷. В.Е. Борисов предполагает, что тенденция к стандартизации образа сакрального персонажа может быть связана с необходимостью отличать истинные видения от ложных. Соответственно, совпадение внешности являемых лиц с теми, что были в чудесах, признанных истинными, повышало вероятность достоверности визионерского опыта⁴⁸. Возможно, также она наследует библейской традиции: у староверов предписание следовать в одежде внешним признакам благочестия отсылает к идее одеваться как прилично «святым»⁴⁹, это один из способов приблизиться к Богу (Мф. 17:1–2).

Другим элементом нарратива о видении, пришедшим из церковно-учительной литературы, оказывается **этиологическая составляющая**. Такой структурный элемент или, в терминологии В.Я. Проппа, функция действующего героя, как запрет–нарушение, использовался в фольклоре для организации композиции, то есть запрет является основной формой завязки сюжета, нарушение его ведет к неминуемым последствиям – действиям героя, встрече с темными силами, обряду инициации и счастливому разрешению

⁴⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. Л. 3 об. 1730.

⁴⁶ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 443. 1735.

⁴⁷ Также достаточно часто встречается соответствие образов являющихся лиц их иконописным изображениям. Например, здесь: РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765); РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1694. 1755.

⁴⁸ Борисов. 2009: 171.

⁴⁹ Чувьоров. 1999: 165.

всех трудностей⁵⁰. В большинстве случаев в нарративе о видениях запрет на что-либо (курение табака, распитие алкоголя, хранение алкоголя в церкви, приход на службу в нетрезвом виде, прелюбодеяние и др.) звучит в контексте призыва к благочестивой жизни и оказывается озвучен являющимся Спасителем, Богородицей, святыми или ангелами.

Так, крестьянин Пимен Волков рассказывал, что Богородица по просьбе Христа передавала следующие слова:

Да покается с постом плачем к Господу Богу, Пречистой Богородице, и да и то ведает грехи свои вси православнии христиане з женами и з детьми своими, иже в церковь иже есть в селе на Красном бору да приходят и тамо да помолятся прилежно Господу Богу своему, Пречистой Богоматери, просящи милости и разрешения согрешением своим, избавлением нужды, печали, тужи и о тлетворном ветре вражьины, свободитися память и щедроты и человеколюбие мое, не откудова⁵¹.

Наименее типичные требования, но также с призывами к благочестию, записаны в деле монаха Ионы: чернец утверждал, что слышал божественный глас, который велел,

чтоб никто матерно друг друга не бранили отнюдь, <...> чтоб с чужими женами блуда никто не творили, <...> чтоб на Святой неделе никто ж не плясали и на досках не скакали, <...> так ж бы и на Троицын день девки и бабы в поля скакать и плясать не ходили и Диды– и Ладо, и никаких бесовских песен не пели и игры не чинили, <...> и о святках бы на игрища не ходили, и коляды бы не пели, на сырной неделе с гор не катались⁵².

Другой пример нетипичного призыва к благочестию встречается в деле Алексея Паластинина: как уже говорилось выше, во время градостроительных реформ Екатерины Второй Богородица велит Алексею донести до императрицы мысль о том, что необходимо перестать сносить старые дома и церкви⁵³.

В случае нарратива о Флорищевой пустыни ситуация совер-

⁵⁰ Пронн. 2000.

⁵¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. Л. 6. 1724.

⁵² РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. Л. 4–4об. 1730.

⁵³ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2842. Л. 7–8 об. 1794.

шенно иная: нарушение «запрета» (архиерей Платон, приехавший проверить, действительно ли чудо имело место, попытался подойти, но его «отбросило» назад), по сути, никак не влияет на развитие сюжета, но зато за счет этой истории вновь выгодно подчеркивается фигура Аняния и высмеивается архиерей Платон, начальствовавший над Флорищевой пустынейю.

Постепенно у читателя складывается образ благочестивого священнослужителя, которому глас велит направиться в другую пустынь, там происходят чудеса исцеления⁵⁴, а с его помощью люди получают текст, который заставляет их обратиться к житию первого строителя. Аняния следует получаемым наставлениям: приходит к церкви Успения Пресвятой Богородицы, плачет у гроба, получает свиток от «первейша строителя сея обители Иринарха».

Примечательно, однако, что первым строителем Флорищевой пустыни был схимонах Мефодий. После него настоятелем монастыря был Иларион (Иван Ананьевич), ставший впоследствии митрополитом Суздальским и Юрьевским. Перед отъездом из Флорищевой пустыни на митрополичью кафедру Иларион поставил во главе братии своего ученика Иринарха и завещал, чтобы настоятели пустыни всегда избирались из монахов, принявших в пустыни пострижение и неисходно здесь жительствующих⁵⁵. Во время настоятельства Иринарха монастырь переживал расцвет, значительно разбогател и получил широкую известность.

Таким образом, с одной стороны, духовник Аняния оказался инструментом для передачи послания, а с другой – вся топика, воспроизведенная в нарративе, призвана актуализировать воспоминания о периоде величия пустыни и ее роли как духовного центра, имена оказываются еще одним убеждающим фактором.

Одновременно и содержательной, и легитимирующей составляющей являются рассказы о **чудесных исцелениях**. Исцелений ждали от чудотворной иконы или мощей⁵⁶, за искреннюю молит-

⁵⁴ Согласно нарративу, первое исцеление произошло в день обретения жития Иринарха, а последнее – через две недели после отъезда архиерея Платона.

⁵⁵ Рябов. 2010: 128.

⁵⁶ РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746; РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. 1765; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 334. 1725; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 48. 1725; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 582. 1744–1747.

ву⁵⁷, обещание отслужить молебен⁵⁸, принести икону в монастырь⁵⁹, благодаря помощи святого заступника⁶⁰, приписывали целебной силе колокольного звона⁶¹ или освященной воды⁶², помазанию елеем⁶³ или просто за искреннюю веру⁶⁴.

Если рассказ о чуде состоит из нескольких сходных историй, то он может быть упорядочен путем следования от наиболее подробно изложенного сюжета к наименее пространному. В деле крестьянина Пимена Волкова содержится сразу семь рассказов о чуде, причем первые два Пимен разглашает подробно: с обстоятельствами болезни и условиями получения исцеления, следующие два рассказа – чуть более лаконично, а последние три лишь повествуют о самом факте чудесного явления, без какого бы то ни было детализирования⁶⁵.

В деле о чудесах во Флорищевой пустыни исцеленная женщина оказывается одиннадцатой, причем, чтобы получить исцеление, ей достаточно всего лишь дотронуться до угла церкви. Угол традиционно маркирует границу между «своим» пространством и «чужим»⁶⁶, то есть в данной ситуации можно говорить о «присвоении» пустынью этого места – Божья благодать, о которой было возвещено Аганию, распространилась от гроба на всю территорию.

Число «11» менее значимо для христианской топики, нежели «3», «5», «7» или «12», однако имеет положительную коннотацию, так как связывается с количеством верных Христу учеников. Этот аспект я бы выделила как нетипичный, поскольку для нарративов о чуде характерна магия чисел, особенно сакрального числа «три» (троекратные повторения слов и действий, три дня или три года между видениями). В тексте Флорищевой пустыни оно тоже встречается, но лишь два раза: три благочестивых мужа, три дня пребы-

⁵⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724.

⁵⁸ Там же; РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746.

⁵⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 277. 1725.

⁶⁰ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757; РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 35. 1734; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 146. 1760.

⁶¹ РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746.

⁶² Там же; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 314. 1757; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 2236. 1756–1757.

⁶³ РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746; РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724.

⁶⁴ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 89. 1758; РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. 1758.

⁶⁵ Как, например, в случае Пимена Волкова: РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724.

⁶⁶ Асапкина. 2012: 341.

вания Анания у гроба.

Именно к рассказам об исцелениях духовная и светская власти относились с особым подозрением, поскольку буквально за несколько дней подобная новость могла стать известной жителям нескольких соседних деревень⁶⁷. С одной стороны, власти стремились предупредить распространение «суеверий», относящихся к «мнимым чудесам», а с другой – пресечь любые формы обмана легкомысленных, а также «скверноприбытчества».

Объявление о новой чудотворной или замироточившей иконе, разумеется, значительно повышало статус ее владельца в глазах окружающих: в дом могли приходиться на поклон образу, приносить свечи и даже серебряные и золотые привесы. Хозяева дома, которые ложно «разгласили» новость о чудотворном образе, могли обрабатывать принесенные свечи и привесы в свой доход и таким образом обогащаться «неправедным», с точки зрения государства, путем.

В попытках пресечь «скверноприбытчество» священники порой требовали переноса иконы из дома в церковь, поддерживая тем самым практику «собинных» или «особных» икон, распространенную в XVII – начале XVIII в.⁶⁸. Б.А. Успенский возводит ее к языческому обычаю поклоняться своим богам⁶⁹: каждый прихожанин приносил принадлежавшую ему икону, ставил перед ней свечи и только ей молился. Если хозяин заставал перед своим образом кого-нибудь за молитвой, то нарушитель должен был откупиться или оказывался временно отлученным от церкви. Такому же наказанию подвергалась икона: владелец был обязан забрать ее домой⁷⁰.

За святой образ могли счесть не только каноническое изобра-

⁶⁷ В следующих делах есть свидетельство того, как быстро распространяется известие о чуде за счет силы народной молвы: ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. 1765; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. 1753; РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 306. 1721; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 334. 1725; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765.

⁶⁸ ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. Л. 3. 1753; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 91. 1723–1724.

⁶⁹ Успенский. 1982: 182.

⁷⁰ Майерберг. Путешествие в Московию барона Августина Майерберга, члена императорского придворного совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии, послов августейшего римского императора Леопольда, к царю и великому князю Алексею Михайловичу в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом. М., 1874. Ч. 1. С. 50–51. – цит. по: Успенский. 1982: 182–183.

жение, но и нечто похожее – икону без ризы⁷¹, доску с вмонтированной в нее ракушкой⁷², камень с изображением или надписью на нем⁷³, напечатанный лик⁷⁴... Среди изученных мной дел новые иконы обретались или в поле, или в доме и привлекали к себе внимание повторяющимся блистанием⁷⁵.

Значительно меньше записано повествований о **чудесном наказании** недугом или даже смертью за неверие или неблагочестивую жизнь. Из того же дела «о разглашении Пименом Волковым чудес от образа Спасителя» мы узнаем сразу о нескольких таких случаях: чудо наказания постигло Феклу Спиридонову и ее дочь, во время заутрени «познанию не радовавших[ся]»⁷⁶, дьякона Василия Молокова и некого человека Трофима за то, что они «не бояся Бога и заповеди его бываемыя от Пречестнаго Нерукотворнаго образа и не поверяя», стали пить «тои проклятой травы глаголемая табаку»⁷⁷.

К редким текстам относятся нарративы о **природных чудесах** – космических и атмосферных явлениях, когда на небе видны три солнца, земля разверзается, река отступает перед праведником, церковь убегает от грешника и т.п. В настоящее время известно не более трех таких нарративов о знамениях и явлениях в России XVIII в.

В деле о чудесах во Флорищевой пустыни сюжет разворачивается постепенно, подробно, и включает в себя все виды чудесного – видение, слушание, откровение, исцеления, наказание и природные превращения, в частности, невиданной силы гром и огненный столп от земли до неба.

Другой пример природного явления – комета, которую монах Спасо-Преображенского монастыря Порфирий в 1720 г. зарисовал на стене своей кельи, что более подробно описано выше⁷⁸. А в 1730 г. чернец-расстрига Крестомаровской пустыни Нижегородской епархии Иона наблюдал «крестонесение с небеси над кладе-

⁷¹ ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. 1753.

⁷² ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. 1765.

⁷³ ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 76. 1722; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. 1753; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765.

⁷⁴ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 146. 1760.

⁷⁵ РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 48. 1725.

⁷⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724. Там же. Л. 6.

⁷⁷ Там же. Л. 7.

⁷⁸ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 51. 1720.

зем, который имеется близ той же церкви расстоянием каменования; да над тем же кладезем видел он же, Иона, на воздухе подобно лампаде или паникадилу со свещею горящею, которая, по том видении, обратилась в колокол и невидимой стала»⁷⁹.

Нарратив о Флорищевой пустыни содержит **заключение**: архиерей-ревизор, чьему появлению природа воспротивилась, выступает своего рода антигероем по отношению к Ананию – божественная сила не допускает его дойти до гроба, и с этим запретом ничего нельзя поделать.

Другим примером убеждения в истинности чуда стал жест Зиновии Иосифовой, одной из исцеленных, о которых рассказывал Пимен Волков: она «показала своим родным странный лед в своей руке, чтобы доказать, что это был Спас»⁸⁰. Тот факт, что у нее был добавочный легитимирующий фактор, нетипичен, поскольку исцеление или наказание сами по себе служат доказательством божественного провидения.

В нарративе о Флорищевой пустыни еще одним средством легитимации чуда выступает регистр речи: текст стилизован под древность с помощью архаичных грамматических форм – в частности, глагольных окончаний. В других нарративах о чуде такая грамматика встречается лишь в речи Спасителя и Богоматери, но не в повествовании в целом. Согласно выводам Б.А. Успенского, в условиях сосуществования двух языковых систем – разговорного русского языка и «книжного» церковнославянского, последний выступает не только как литературный, но и как сакральный язык, что обуславливает его особый социальный престиж⁸¹. Этот стиль позволяет встроить текст в привычный церковно-учительный и житейный круг чтения.

Не только образная система, но и реакция «тайнозрителей» определяется традицией. Испуг «ясновидца» – благоговейный, а подчас и болезненный ужас («от такова страха пал наземь и был, яко мертв»⁸²), обращение к молитве или к слезам⁸³ как к универ-

⁷⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. 1730. Л. 3 об.–4.

⁸⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. Л. 8 об.–9. 1724.

⁸¹ Успенский. 1989: 206.

⁸² РГИА. Ф. 796. Оп.1. Д. 306. Л. 2 об. 1721.

⁸³ Слезы в данных ситуациях не столько являются естественным выражением горя, сколько формой обрядового поведения, преследующего магические цели. Подробнее об этом: Толстая. 2012: 42–46.

сальным средствам спасения в экстремальной ситуации – это еще одно общее место нарративов о чудесах.

В деле о Флорищевой пустыни встречаются следующие примеры: «все от страха ужасная быша», «упали вся людие от страха на колени», «со слезами идуще», «в затмении ума стаща», «плакася о том преславном чюдеси», «плакася горко» – вот эмоции, которые должен испытывать читатель – благоговейный трепет, слезы в экстазе и смиренность духа. Сообразно заданному сценарию действует в нарративе о Флорищевой пустыни и духовник Анания: он плачет три дня над гробом, за что получает Священное Писание. Анания как бы выполняет то, что от него требуется.

При этом в подобных нарративах фольклорные образы могли сосуществовать рядом с православными, знахарские практики рядом с молитвами и верой в целебную силу колоколов, светлообразные юноши рядом с огненным столпом – эти явления совершенно не вступают между собой в конфликт. Образная система, которая возникает в видениях, актуализируемые вопросы⁸⁴ естественным образом сочетают в себе христианские мотивы и будничные сцены, трансцендентные и имманентные образы. Диглоссия получает отражение и в нарративах о чуде: визионеры могли совершенно не рефлексировать, лексику и грамматику какого регистра они выбирают, однако она всегда оказывалась на месте – церковнославянизмы появляются в речи Бога, Богородицы, святых или божественного гласа.

Таким образом, на материалах о «разглашении ложных чудес» в России XVIII в. удалось проследить, что для подобного нарратива было характерно деление на зачин, объясняющий, с кем и когда чудо произошло, основную часть, где было описано само чудесное явление и «божественное наставление», и заключение, где могли отложиться дополнительные легитимирующие доказательства чуда. Среди наиболее часто встречающихся и семантически значимых элементов основной части следует назвать указание времени,

⁸⁴ Например, Матрена Дудина спрашивает Николая Чудотворца, стоит ли выходить в море на промысел (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788); Алексей Паластинин во время градостроительных реформ Екатерины Второй получает видение о том, что необходимо прекратить разрушение старых церквей (РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2842. 1794.); Семен Иванов получает требование прекратить сажать картофель (РГИА. Ф. 796. Оп. 75. Д. 274. 1794.); Степан Федосеев слышит глас о том, что Петербург опустеет (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 158. 1723) и т.д.

места и обстоятельств свершения чуда – обычно чудесное явление происходит в праздничный день или в день сильной непогоды, после службы или во время молитвы, дома или в церкви, во сне или в «тонком сне», рядом с образом или Библией, новую чудотворную икону обычно находили в поле, на дороге или у себя дома. Визионеру являются Бог, Богоматерь, святые или ангелы, причем в случаях дел особой, государственной важности с «тайнозрителем» разговаривали лишь Спаситель или Богоматерь. Зачастую Богоматерь посредничает между людьми и Богом, просит у него за народ или, напротив, взывает к народу о сострадании Христу. Речь Иисуса и Богородицы обычно записана с использованием архаичных грамматических форм. В большинстве повествований визионера призывают жить благочестиво и настоятельно просят его передать это всем окружающим.

В нарративе, как правило, упомянуты светлообразность являющихся персонажей, их схожесть с иконографическими образами, использование церковных атрибутов, магия чисел (особенно числа три). Визионеры и свидетели, как правило, не знали, как реагировать на чудо: они испытывали благоговение, ужас, молились и плакали «кроткими слезами».

Убеждающими факторами могли быть не только церковнославянизмы, но и праздничная обстановка церкви, игра светотени (например, луч, освещающий гроб посередине церкви), молебное пение (как в исполнении людей, так и «ангельское пение»), сильный запах ладана, доказательство, нарушающее закон природы (нетающий лед в руке), происходящие исцеления и, конечно, повторяемость видения.

Распространение повествования о чуде могло объясняться несколькими причинами. В первую очередь, искренней верой нарратора, однако сегодня нет возможности ни достоверно подтвердить, ни опровергнуть, когда это было именно так, можно лишь делать осторожные предположения. Во вторую, напротив, – желание получить финансовую прибыль или увеличить престиж места.

Судя по используемым в нарративах о чудесах лексемам и граммемам, а также по количеству отсылок к религиозной литературе, можно сделать два вывода. Во-первых, круг известных текстов почти исключительно состоит из текстов, произносимых в церкви (богослужбных и церковно-учительских). Во-вторых, религиозный дискурс оставался на протяжении всего XVIII века, в

терминологии М.М. Бахтина, *авторитетным словом* (authoritative discourse), то есть все другие сосуществующие с ним виды дискурса (в случае нарративов о чудесах – само повествование, этиологическая составляющая, а также реакция визионера и окружающих) могут существовать только при условии, что имеется этот неизменный, неоспариваемый авторитетный дискурс, который не позволяет никакой игры с контекстом, в котором он сформирован, в данном случае – со Священным Писанием⁸⁵.

Следует признать, что если бы государство в своих попытках «искоренить обманства и суеверия» и установить, что было записано «по сущей правде и христианской совести», не зафиксировало эти рассказы о чуде, то наши представления о «народных верованиях» были бы беднее.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

- ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 76. 1722.
ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 91. 1723–1724.
ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 329. 1734–1735.
ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 582. 1744–1747.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. 1753.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 2236. 1756–1757.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. 1765.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 5993. 1775–1776.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 14. Д. 90. 1786–1787.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 51. 1720.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 158. 1723.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 443. 1735.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1520. 1752.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1619. 1754.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1694. 1755.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2842. 1794.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3658. 1801.
РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746.
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 89. 1758.
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 146. 1760.
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765.
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 314. 1757.

⁸⁵ Бахтин. 1975: 150.

РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 689. 1756–1757.

РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 306. 1721.

РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 48. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 277. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 294. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 334. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 380. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. 1730.

РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 35. 1734.

РГИА. Ф. 796. Оп. 33. Д. 60. 1752.

РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. 1758.

РГИА. Ф. 796. Оп. 75. Д. 274. 1794.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1872. Сер. 1. Т. 2. С. 18–19, 64–65.

ЛИТЕРАТУРА

Агапкина Т.А. Угол // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 341.

Антонова В.И. Каталог древнерусской живописи. М., 1963. Т. 2. С. 410.

Георгиевский В.Т. Дело «о проявившихся вновь Владимирской епархии во Флорищевой пустыне мощах и чудесах» // Владимирская ученая архивная комиссия. Труды. Владимир, 1908. Кн. 10. С. 1–32.

Бахтин М.М. Слово в романе // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975.

Борисов В.Е. Народные видения в делопроизводственных источниках XVII–XVIII вв.: между фольклором и книжностью // Вестник РГГУ. 2009. № 9.

Кланицай Г. Структура повествований о наказании и исцелении. Сопоставление чудес и maleficia // Одиссей. Человек в истории. Личность и общество: проблемы самоидентификации. М., 1999. С. 118–133.

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740. М., 2000.

Лидов А.М. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009.

Лидов А.М. (Ред.) Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009.

Михайлова Т.В. От колдуна до шарлатана: колдовские процессы в Российской империи XVIII века (1740–1800). СПб., 2018.

Ничик В.М. Феофан Прокопович. М., 1977.

Панченко А.А. Заметки и материалы к исследованию фольклора русских мистических сект // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 24–26 февраля 1998 года. СПб., 1999[a].

Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению «народной религии» // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года. СПб., 1999 [b]. Вып. 2.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Панченко А.А. Репрессированная религиозность: «новая книга» о духовных преступлениях в России XVIII века // Русская литература. М., 2005. № 2.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.

Рябов А.Н. Иларион // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 22. С. 128–133.

Смилянская Е.Б. Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сына XVIII века. М, 2016.

Смилянская Е.С. (Ред.) О своей земле, о своей вере, настоящем и будущем в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива). М., 2012.

Толстая С.М. Слезы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 42–46.

Толстая С.М. Чудо // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский Б.А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковно-славянского и русского языка // Византия и Русь. М., 1989.

Чувьоров А.А. Конфессиональные особенности «бытового поведения» коми старообрядцев Средней и Верхней Печоры // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года. СПб., 1999. Вып. 2.