

## Древнерусские сказания о чудотворных иконах: особенности нарратива

Сказания о чудотворных иконах исследовались в науке в основном монографически — по отношению к истории памятника (или памятников), посвященных одному конкретному чудотворному образу<sup>1</sup>. Попытка же изучить целый ряд зафиксированных в письменных текстах легенд, касающихся наиболее значимых и распространенных в Древней Руси чудотворных образов греческого происхождения, дает возможность увидеть некоторые закономерности в структуре и природе происхождения таких текстов, особенности их нарратива. Большинство этих легенд возникли в ранний домонгольский период, но жили и развивались на протяжении веков, порождая новые произведения различных книжных жанров и их редакции. Как рассказы о чудесах, они характеризуются ярко выраженным сюжетом, таким образом повествовательное начало превалирует над описаниями и дидактическими рассуждениями. По своей природе сказания близки к чудесам древнерусских житий.

Наряду с собственными припоминаниями, краткими записями «для памяти», традиционными топосами и формулами, заимствованиями из сходных по жанру и предмету описания авторитетных произведений, автор в качестве важнейшего элемента формирования сюжета и текста в целом использует устные рассказы очевидцев и бытующие в устной форме предания. Именно оба эти вида устных источников, как правило, составляют основу сюжета в сказаниях о чудотворных образах, представленных в письменной традиции. Хотя, разумеется, в нарративе соотношение устного наследия и того, что привнес составитель текста, может быть различным. Более того, различным может быть и сам характер включаемого устного материала.

Один из наиболее ранних сюжетов-чудес обнаруживается в Житии Феодосия Печерского. Как можно понять из текста памятника, образ Богородицы был в Киево-Печерском монастыре еще до построения каменного собора. Один из эпизодов Жития повествует о том, как боярин Изяслава Ярославича Климент «объщася въ уме своемъ», если вернется в здравии с битвы, сделать драгоценный оклад иконе Богородицы из Киево-Печерского монастыря. Однако сделать это забыл. Икона чудесным образом явилась боярину в доме и обратилась к нему: «Почте се, Клименте, еже обща Ми ся дати, нѣси Ми даль? Нь се нынѣ глаголю ти: потыщися съвършити общание свое!»<sup>2</sup> После этого икона исчезла из дома боярина, а последний поспешил исполнить обет.

Понятно, что история эта изначально была рассказана братии (или преподобному) самим боярином, поскольку только он видел образ и слышал глас явившейся ему иконы. Так как далее в Житии речь идет о некоем постоянном общении Климента с Феодосием уже после случившегося чуда, датировать его нужно не последним годом жизни преподобного. Вместе с тем сюжет этот читается через несколько эпизодов после смерти князя Ростислава (1067). Таким образом, событие и, соответственно, устный рассказ о нем нужно датировать временем между 1068 и 1073 гг.<sup>3</sup> Лишь через 10–15 лет повествование, хранимое в монастыре как устная легенда, было включено Нестором в свое сочинение.

В данном случае у нас нет никакого дополнительного материала, позволявшего бы определить степень сохранения Нестором не только сути, но и формы устной легенды. Но есть другие примеры. Легенда о Спасовом образе — «сжатой» деснице Пантократора в куполе Новгородского кафедрального

собора дошла до нас в составе Сказания о создании Софии Новгородской. В Сказании о Спасовом образе с очевидностью выделяются две части, которые согласно их происхождению условно можно назвать летописной и фольклорной. Первая, повествующая о создании церкви Ярославом Мудрым и Владимиром Ярославичем и ее освящении, при небольшом объеме имеет множество вариаций. Именно на основании этого варьирования выделяются редакции памятника и их виды. В настоящее время выявлено 32 списка (в рамках древнерусской рукописной традиции — до конца XVII в.). Они подразделяются на две редакции; в пределах первой (Основной) выделено 4 типа, в пределах второй (Краткой) — 3. И все они определяются на основании летописной части. Фольклорная же часть, напротив, удивительно устойчива. В последней есть явные следы устного происхождения: передача прямой речи, троекратный повтор ситуации с чудесным превращением благословляющей десницы в сжатую, троекратное же обращение Спаса к изографам, типичная «объяснительная» направленность самого сюжета (истолкованию подлежит необычное сложение перстов Пантократора в куполе Софии).

Различия в вариативности двух частей памятника можно объяснить тем, что изложение исторических событий предполагало разыскание и аккумуляцию всех данных, которые только можно получить из летописей или других письменных текстов, в то время как легендарный сюжет самодостаточен и не нуждается в дополнениях. Кроме того, в качестве предположения можно заметить, что столь небольшой текст был «затвержен» в период длительного устного бытования и уже в таком сложившемся виде включен в рассказ.

Подтверждение этому можно найти в памятнике совсем иного рода — проложной статье на 1 августа. Это рассказ об установлении праздника Всемиловитому Спасу и Божией Матери Андреем Боголюбским в честь чудесной помощи Спаса и Богородицы в походах Андрея Боголюбского и Мануила I. Нарративная часть статьи варьируется (хотя и не создавая такого количества редакций и вариантов, как вышерассмотренное Сказание). Вместе с тем статья включает Молитву Спасителю и Богородице, текст которой неизменен по спискам.

При том что молитва и устное предание имеют различную природу, их роднит устный характер функционирования и в обоих случаях предполагаемая затверженность текста подтверждается его устойчивостью в письменном воплощении.

Сразу несколько вариантов сочетания нарратива устной и книжной природы представлено в Цикле сказаний о чудесах Владимирской иконы Божией Матери, который окончательно оформляется в начале XV в. После чуда заступления Москвы от Темир-Аксака к образу и связанным с ним чудотворениям возникает большой интерес<sup>4</sup>. Однако до этого было длительное время локального бытования сказаний о чудесах, причем уже в качестве письменных текстов. Основное ядро Цикла сложилось еще при жизни Андрея Боголюбского в кругу клириков Успенского собора. В.П. Гребенюк убедительно датирует его 1163–1164 гг.<sup>5</sup> Многочисленные фактические детали, имена, бытовые подробности, которые не могли длительное время сохраняться в памяти и устной передаче, свидетельствуют о том, что, по крайней мере, большая часть чудес была сразу же записана. Многих из них свидетелем является сам князь Андрей, в других сюжетах действуют поп Лазарь, поп Микула, поп Нестор и игуменья Славятина монастыря Мария. Логично предположить, что они и были первыми рассказчиками чудес. Но ряд рассказов носит несколько иной характер. Так, в 5-м чуде некий чародей сотворил злое волшебство с яйцом, а отрок его съел и его поразила глазная болезнь. Передаются суждения «неких»: одни считали, что глаз пропадет, другие — что умрет сам отрок. Вода от омовения иконы приводит его к выздоровлению. Если исцеление водой от образа восходит к византийской традиции, то все предшествующее повествование не идентифицируется как заимствованный мотив, а представляет зарождающуюся легенду, которую пока пересказывают, используя слухи. Близко к нему 6-е чудо — о некоей жене, излечившейся от сердечной болезни также благодаря воде от иконы. Единственная фактическая подробность — то, что женщина была из Мурома.

В окончательном виде сказания были оформлены как единый памятник и одной рукой, что подтверждается повторением во многих рассказах (1, 2, 8, 9 и 10-м чудесах) одной и той же конструкции, слов и сход-

ных выражений, с которыми обращаются к Богородице или говорят о надежде на Нее. Так, князь Андрей обращается к Пречистой: «повинень есмь см(е)рти его, Г(о)с(по)же, аще не Ты избавиши»<sup>6</sup>; «Г(о)с(по)же Пр(ѣ)ч(и)стаа Вл(а)д(ы)ч(и)це, аще сих Ты не избавиши, азъ бо, грѣшныи, повинень быхъ смерти сихъ»<sup>7</sup>. Аналогичные слова произносит поп Микула: «Г(о)с(по)же Пр(ѣ)ч(и)стая Вл(а)д(ы)ч(и)це, аще Ты не избавиши ея от см(е)рти...»<sup>8</sup> и т.п.

С еще одной иконой князя Андрея — Боголюбским образом Божией Матери — связан любопытный с точки зрения роли устного предания текст. Переписав молитву со свитка Богородицы<sup>9</sup>, книжник решает рассказать историю самой иконы: а та *деи* икона пришла со кнзем Андреем ис Киева. А града Кёрсунскаг а писма изограга сіреч иконописца гречског а далі *деи* ту икону ис Корьсуны въ дні прежніа великому князю Владимреу равнаапстлом нареченому въ стѣм крещеніи Васілю на поклонение чстному ея вбразу *ити* в с~тость<sup>10</sup>. Слово «деи» (в более позднее время превратившееся в «дескать», «де») указывает на некую молву или рассказ конкретного человека. Повествование напоминает одну из версий происхождения другого образа — Богоматери Корсунской (Эфесской), поэтому не исключено смешение историй двух образов. Однако происхождение Боголюбской иконы до сих пор вызывает споры и не принимать в расчет какие бы то ни было свидетельства было бы неправильным<sup>11</sup>.

Еще один вариант соединения в данном случае практически нерасчлняемых устного и письменного компонентов представляет Легенда о Знаменской иконе. Чуду от этой иконы новгородцы обязаны победой в 1170 г. над войсками суздальцев и их союзников. Наиболее ранний вариант письменной фиксации легенды сохранился в летописях, отразивших Краткий новгородский летописец — гипотетически восстанавливаемый памятник, составленный не позже начала 40-х гг. XIV в.<sup>12</sup> Никаких отзвуков легенды нет в самом старшем повествовании о событии — в Новгородской I летописи. Однако целый ряд свидетельств позволяет относить сложение легенды к самому ближайшему времени после событий (во всяком случае, не позднее начала XIII в.)<sup>13</sup>. Таким образом получается, что «дописменный» период жизни сюжета был очень

значителен. При этом в рассматриваемом письменном варианте легендарный сюжет содержит явно книжный мотив тьмы, покрывшей суздальцев: аналогия с «тьмою и мраком», которые наслал ангел Господень на стан фараона, не затронув иудеев (Исх. 14: 20)<sup>14</sup>. Со стороны врагов, по некоторым версиям рассказа, к Новгороду подходят 72 князя. Здесь тоже явно книжная ассоциация с 72 народами, на которые Бог разделил единый народ, о чем начитанный автор мог знать из Повести временных лет или Толковой Палеи. По-видимому, составитель текста стремился подчеркнуть не только многочисленность войск, двинувшихся на Новгород, но и «представительство» в них всех княжеских родов. От устно бытовавшей легенды в письменных памятниках, составивших Знаменский цикл, осталась лишь сюжетная основа — чудесная помощь иконы-палладиума.

Созданная в начале XIII в. «Книга Паломник» Антония Новгородского также впитала в себя устные легенды и рассказы. Это другой жанр, но сюжеты хождения тесно соприкасаются с темой чудотворения от икон. При этом полное изложение сюжета той или иной легенды для «Паломника» Антония не типично. В одних случаях икона или фреска автором памятника только называется, в других, называя образ, Антоний говорит о нем кратко. Причем зачастую даже суть легенды остается не раскрытой, поскольку Антоний не сомневается в том, что русскому читателю эти сюжеты знакомы.

И лишь в некоторых случаях автор «Паломника» раскрывает ход событий подробно. Это касается гораздо менее распространенных сюжетов: таков, например, рассказ о чуде от мозаичного образа Христа, поразившего нескромно похвалившего себя мастера. Как уже приходилось отмечать, по юмору и живости в передаче Антония сюжет напоминает устный анекдот. «Господи, како еси живъ былъ, тако же Тя есмь написалъ!» — восклицает живописец. И в ответ слышит: «А когда Мя еси видель?» Художник падает замертво, а недописанный перст правой руки Спасителя впоследствии был «скованъ сребрянъ і позлащенъ»<sup>15</sup>. Нет сомнения, что Антоний максимально сохранил особенности устного источника.

Икона в «Паломнике» Антония, как и другие чудотворные феномены, исцеляет и

помогает в беде, но, кроме того, одушевляясь первообразом, проявляет себя почти телесно: плачет, передвигается, кровоточит, отворачивается. Например, рассказывается о чуде от иконы Христа из монастыря архангела Михаила (в Гестиях?): «къ нему же пошель бѣ чловѣкъ въ ротѣ не по правдѣ, і отвратиль Христось лице свое отъ него»<sup>16</sup>. «Вторничная» икона «ходить во градъ Пятерицею»<sup>17</sup>. Другой прославленный образ (Христа Спасителя), посланный патриархом Германом в Рим, добирается туда по морю. Два сходных чудесных сюжета повествуют об истечении крови из образов Спаса и Богородицы после нанесения «жидовином» им ран.

Телесное проявление присуще и другим уже упоминавшимся чудотворным образам: Одигитрия в Житии Феодосия приходит в дом боярина, Богородица Знамение плачет и отворачивается. Чудеса Владимирской Божией Матери в Вышгородском монастыре были связаны с движением: икона сходила с места и сама определяла, где ей быть. В этом же ряду можно вспомнить 3-е чудо из Цикла сказаний: больной протягивает к образу усохшую руку и «Г(о)с(по)жа же Б(огороди)ца с(вя)тая рукою своею яты за руку его»<sup>18</sup>.

Казалось бы, та же линия продолжена в Киево-Печерском патерике: нераздельность образа и Первообраза воплощается в том, что Влахаренская Царица из рассказа о зодчих, пришедших строить Успенский храм, символизирует чудотворную Одигитрию (или, напротив, символизируется ею). «Чювьствено явившися» Богородица дает мастерам вполне реальные предметы: мощи святых мучеников Артемия и Полиекта, Леонтия и Акакия, Арефы, Иакова, Феодора<sup>19</sup> и икону, которая должна стать в новом храме наместной. Так же как и в рассмотренных выше памятниках, в основе рассказов Симона лежит передаваемая из уст в уста легенда. Но Симон создает сугубо книжное произведение, строящееся совсем на других принципах. Под его пером повествование приобретает сложный мистический характер, представляя события в двух плоскостях: там, где зодчие видят скопцов и некую царицу, Антоний, которому доступна истина, видит ангелов и Богоматерь, о чем и говорит грекам: «звавшеи вас благообразнии скопци — пресвятии аггели», царица — Богородица. Сходная ситуация и в другом рассказе

Симона — о «писцах» — художниках, подрядившихся расписывать храм. Подряд они заключили с бесплотными святыми Антонием и Феодосием, ставшими небесными покровителями монастыря. Это, как и в первом эпизоде, становится ясным только тогда, когда греки приходят в обитель. Они рассказывают, как, еще издалека увидев Печерскую церковь, захотели вернуться назад, ибо она показалась им гораздо больше, чем они рассчитывали. К ним обращается Богородица с наместной иконы Успенского храма, грозя «Аще Мене преослушаетея и бѣжати восхоцете, вся вы вземши и с лодиею положу въ церкви Моеи», что, однако, не повлияло на стремление живописцев вернуться в Константинополь. Наутро они продолжили попытки пуститься в обратный путь, но их относил вверх по Днепру, а «под манастырем сама лодия приста»<sup>20</sup>.

Та же линия нарративной двуплановости будет продолжена в Патерике Поликарпом в Житии Алимпия-иконника. Алимпий, помогая греческим художникам расписывать храм, стал вместе с ними свидетелем чуда: когда мастера выкладывали мозаикой алтарь, образ Богородицы проявился сам по себе, а из уст Ее вылетел голубь. Он влетал в уста Спасовы и вылетал вновь, облетел образы святых, которые, как можно понять, уже были написаны греческими мастерами. Живописцы сначала под воздействием света, который был «паче солнца», пали ниц. Но желание видеть чудо было столь сильно, что они вскоре приподняли свои головы, а затем и попытались, приставив лестницу, поймать голубя, причем стоявшие внизу кричали тем, что на лестнице: «Имѣйте, имѣйте!» «Они ж простръше руки, хотяху яти». Об Алимпии же сказано, что он видел «дѣтель Святаго Духа, пребывающую в той святѣи церкви Печерскои»<sup>21</sup>. Смысл символического видения в христианской литературе традиционно открывается только особо духовно прозорливым либо идущим путем святости, каковым и представлен Алимпий.

Таковы лишь некоторые наблюдения относительно особенностей нарратива древнерусских сказаний о чудотворных иконах раннего времени.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФГНФ (гранты № 10-04-00338а, 13-04-00010).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Напр.: *Нечаева Т.В.* «Сказание о Федоровской иконе» первой трети XVII в.: местная легенда и литературный текст // *Герменевтика древнерусской литературы*. М., 1993. Сб. 6, ч. 1. С. 140–164; *Белоброва О.А.* Икона Богоматерь Иверская в России // *ТОДРЛ*. 1996. Т. 49. С. 237–253; *Гребенюк В.П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997; *Кириллин В.М.* Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». Литературная история памятника до XVII в. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. М., 2007; *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери (Очерки истории отношений греческой церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА). М., 2010; *Радеева О.Н.* Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв.: Автореф. ... канд. ист. наук. М., 2011; и др.

<sup>2</sup> Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 400 (далее — БЛДР).

<sup>3</sup> Наиболее вероятным представляется считать, что речь шла о знаменитой битве на Альте 1068 г., где русские войска потерпели сокрушительное поражение от половцев.

<sup>4</sup> См.: *Конявская Е.Л.* История сложения Цикла сказаний о чудесах Владимирской Божией Матери и его судьба в XV–XVI вв. // *Религии мира: история и современность*. 2005. М., 2007. С. 22–39.

<sup>5</sup> См.: *Гребенюк В.П.* Икона Владимирской Богоматери... С. 25–26.

<sup>6</sup> Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 504.

<sup>7</sup> Там же. С. 508.

<sup>8</sup> Там же. С. 504–505.

<sup>9</sup> Об этом уникальном тексте, обнаруженном в рукописи XVI в. из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря, см.: *Конявская Е.Л.* «Иконографические» тексты в сборнике Иосифо-Волоколамского монастыря // *Проблемы дипломатики, кодикологии и актов археологии:*

Материалы XXIV Междунар. науч. конф. Москва, 2–3 февр. 2012. М., 2012. С. 360–362.

<sup>10</sup> РГБ, ф. 113, № 491, л. 411 об.

<sup>11</sup> См. об этом: *Конявская Е.Л.* Молитва со свитка «Боголюбской Божией Матери» // «Хвалам достойный...»: Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Владимир, 2013. С. 71–73.

<sup>12</sup> См.: *Конявская Е.Л.* Краткий новгородский летописец и его место в новгородском летописании // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2010. № 1 (39). С. 40–52.

<sup>13</sup> См.: *Гордиенко Э.А.* Десять эмалевых ковчегов на окладе иконы «Богоматерь Знамение» и их место в художественной культуре Новгорода // *Великий Новгород в истории средневековой Европы*. М., 1999. С. 365–373; *Конявская Е.Л.* Об одном из этапов формирования легенды о Знаменской иконе // *Восточная Европа в древности и средневековье. Проблемы источниковедения: XXI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто*. М., 2009. С. 149–150.

<sup>14</sup> На это прямо будет указано в более позднем «Слове о знамени»: «покры ихъ тма, яко же бысть при Моисѣи, егда бо проведе Богъ сквозъ Чермное море жиды, а фараона погрузи» (БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 448).

<sup>15</sup> *Лопарев Х.М.* Книга паломник: Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. // *Православный Палестинский сборник*. СПб., 1899. Т. 17, вып. 51 (3). С. 7.

<sup>16</sup> Там же. С. 36.

<sup>17</sup> Там же. С. 21.

<sup>18</sup> Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. С. 505.

<sup>19</sup> *Древнерусские патерики / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников*. М., 1999. С. 12.

<sup>20</sup> Там же. С. 15.

<sup>21</sup> Там же. С. 68.