

DOI 10.15393/j9.art.2016.3763

УДК 821.161.1.09"17"

Алла Борисовна Соболева*Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)*

allasoboleva2011@yandex.ru

ЖАНР ВИДЕНИЙ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (на материале Азбучного патерика)

Аннотация. В статье рассматривается такой популярнейший в Средневековье жанр, как видения. В древнерусской традиции они чаще всего включались в различные сборники дидактического характера — патерики, четьи-минеи, прологи. Видения, которые рассматриваются в статье, извлечены из Азбучного патерика, изданного в 1791 году. Существуют разные типы видений — видения загробного мира, когда визионер попадает в потустороннюю реальность, в других — представитель иного мира сам является визионеру (как правило во сне). В статье доказывается близость видений к жанру волшебной сказки, поскольку оба жанра развились из единого комплекса древних представлений о загробном мире, имеют схожие образы и мотивы: испытание героя, переправа, чудесный помощник и т. д. Не являясь в строгом смысле слова фантастикой, средневековые видения, тем не менее повлияли на фантастическую литературу Нового времени. Например, прием, названный Ю. Манном «завуалированной фантастикой», без сомнения восходит к этому жанру.

Ключевые слова: древнерусская литература, видения, Средневековье, волшебная сказка, видения

Одним из популярнейших жанров средневековой назидательной литературы были видения. В древнерусской традиции они бытовали как самостоятельные произведения, ходившие в многочисленных списках, но чаще всего видения включались в различные сборники дидактического характера: патерики, прологи, четьи-минеи. На Западе были чрезвычайно популярны такие сборники, как «Великое Зерцало», «Золотая Легенда» и др., также содержащие множество видений.

Объектом нашего исследования являются видения, извлеченные из так называемого Азбучного патерика¹, изданного в 1791 г. одной из старообрядческих типографий Супрасля,

хотя составлен он был гораздо раньше. В 1630–1640 годах соловецкий книгописец Сергей Шелонин создал компиляцию на основе многих патериков, почитаемых в Древней Руси: Египетского, Скитского, Синайского и др. Трудно сказать, чем руководствовался составитель при отборе материала — популярностью его среди русских читателей или собственным вкусом. Мы выбрали именно Азбучный Патерик, поскольку включенные в его состав произведения охватывают практически весь период Средневековья. Конечно, определить точную дату создания того или иного текста не представляется возможным, можно лишь попытаться указать хронологические границы рассматриваемого материала. Самым древним из патериков, включенных в сборник, является Египетский (IV–V вв.), а самым «молодым» — Киево-Печерский (XIII в.).

Необходимо сразу отметить, что видения нельзя рассматривать как явление средневековой фантастики. «Фантастический мир — это мир осознанного вымысла, то есть вымысла “невозможного” с точки зрения реальной действительности» [11, 58]. Но видения не воспринимались читателем Средневековья как вымысел, средневековая литература не признает вымысла, поэтому, рассматривая видения, нужно попытаться встать на точку зрения средневекового человека, который усматривал в видениях «прорывы высшей реальности в повседневную жизнь: так можно было проникнуть в тайны иного мира или увидеть будущее. Реальность средневекового человека была более емкой, нежели в последующую эпоху, — она охватывала многие области, лежащие за пределами земного существования» [6, 10]. Поэтому видения читались как документальные свидетельства — недаром практически всегда указывается имя визионера, время, когда он удостоился откровения, и даже говорится о продолжительности видения. Например, говорится, что видение некоего игумена Козмы произошло «в третье на десять лето царства Романа Греческого», а продолжалось оно «от третьего часа даже до девятого» (324 об.).

Но мы считаем, что можно с полным основанием утверждать, что поэтика фантастического в литературе Нового времени во многом опирается на средневековую визионерскую

традицию. Видения были «специфическим феноменом средневекового мирозерцания» [6, 5]. С разрушением этого мирозерцания видения перестают существовать как самостоятельный жанр, но «старая традиционная форма не исчезает бесследно, она живет и видоизменяется» [12, 98].

Многое в литературе Нового времени, например, прием, названный Ю. Манном «завуалированной фантастикой», без сомнения, восходит к визионерской традиции. Но мы должны указать существенное отличие средневековых видений от произведений позднейшего времени: то, что в средневековой литературе носило мифологический характер, было предметом веры, стало приемом поэтики.

Мы сознательно не называем каких-то конкретных произведений, где можно уловить отголоски визионерской традиции. Это сложная тема, требующая самостоятельного исследования². Мы попытаемся дать характеристику жанра видений, показав наиболее специфические его черты.

Необходимо сразу оговорить критерии, позволяющие отнести тот или иной текст к этому жанру. Основное требование, предъявляемое к видениям, таково: человек, удостоенный откровения, визионер «должен воспринимать содержание видения чисто духовно» [17, 22], поскольку этот жанр не является порождением только литературной традиции — его основа в неких глубинных, непознанных явлениях психики и физиологии. «Необходимо взглянуть на них (видения. — А. С.) как на психофизиологическое явление, в основе которого лежат три фактора — летаргическое состояние, галлюцинации и сновидения» [17, 22]. Поэтому видениями мы будем называть те рассказы, где присутствует указание на таинственность обстановки. Это может быть сон, молитвенный экстаз, предсмертная агония, т. е. видения совершаются на грани реального и ирреального. На это указывают и специальные «формулы», присущие этому жанру: «бысть во исступлении», «бысть в восторзе», «в видении ужасне» и т. д. В видении, как правило, указывается причина, его вызвавшая. Например, в «Видении Козмы игумена» говорится о том, что «при мнозех летех случися ему в болезнь лютую впасти и боле в ней время доволно». Едва придя в себя после болезни, Козма удостаивается видения.

Конечно, нельзя рассматривать видения в контексте только средневековой византийской или латинской литературы. Этот жанр имеет огромную традицию, он составляет достоинство всех европейских и многих неевропейских литератур от древнейших времен» [17, 22]. Видения встречаются в античной литературе, например, знаменитое «Видение Эра», обработанное Платоном³. В канонических библейских текстах мы также находим видения. В Ветхом Завете они содержатся в «Книге пророка Даниила» и «Книге пророка Иезекииля». В Новом Завете это «Откровение Иоанна Богослова». Существуют многочисленные апокрифы, написанные в интересующем нас жанре, например, древнееврейские «Книга Еноха» (II в. до н. э.), «Видение Моисея» (время неизвестно), раннехристианские «Видение ап. Павла» (IV в. н. э.), «Видение пророка Исаяи» (время неизвестно).

Если мы обратимся к памятнику совершенно иной культурной традиции — тибетской «Книге мертвых», то увидим, что она во многом поразительно перекликается со средневековыми видениями.

Жанр этот известен и фольклорной традиции — исследователями записаны многочисленные рассказы об «обмирании», где рассказывается, как некий человек, которого считали умершим, оживает и рассказывает о том, что все это время его душа пребывала в ином мире⁴. Именно эти рассказы служили для народа источником сведений о том свете» [3, 261].

Что стоит за этим явлением, мы, конечно, не возьмемся решать. Это одна из величайших загадок человечества. Мы же можем лишь повторить слова Т. Манна: «Поистине существует апокалипсическая культура, до известной степени посвящающая исступленных в несомненные факты и события, хотя это и наводит на мысль о странном психологическом феномене, заключающемся в повторяемости наитий прошлого»⁵.

Чем интересны именно средневековые видения? Прежде всего тем, что в это время происходит расцвет жанра. Средневековье, по словам А. Я. Гуревича, — это эпоха, «предельно озабоченная мыслью о загробном бытии», и «видения воспринимались не как порождение литературной традиции, но как откровения и прорывы в трансцендентный мир» [6, 5].

С точки зрения своих художественных особенностей эти тексты не слишком интересны — они редко имеют развернутый сюжет, ориентируются, как правило, на сложившиеся образцы, повторяют, с разными вариациями, одни и те же мотивы и образы, преследуя узкопрактическую цель — с помощью потусторонних сил преподать читателям уроки христианской морали, но их несомненный интерес в том, что, изучая видения, мы можем постичь некоторые особенности средневекового мировосприятия. Это порождение коллективных представлений, «ментальная стихия» [7, 10] Средневековья. Рассчитанные на массового читателя, «они имели поистине всенародную аудиторию, их знаковые системы не могли не включать в себя элементов знаковых систем этой аудитории, — их создатели неизбежно искали с ней общий язык» [7, 6].

Жанр видений обладает устойчивой топикой, т. е. имеет ряд общих мест, по которым его можно «опознать». Впрочем, стереотипность — одна из специфических черт средневековой литературы в целом, поскольку она «целиком ориентирована на традицию и стремится к верному следованию образцам» [6, 5]. Средневековому искусству слова чуждо индивидуальное начало, «оно стремится выразить коллективные чувства», «это искусство обряда, а не игры» [9, 71].

Не все наши видения являются самостоятельными произведениями. Порой они входят в состав житий как «строительный материал», занимая лишь несколько строк. Здесь, по видимому, важен сам факт видения. Способность возноситься душой к иному миру, вступать в общение с ним, вероятно, воспринималась как «обыкновенное чудо». Как заметил А. Я. Гуревич: «Оба мира (земной и потусторонний. — А. С.) тесно соприкасаются и переплетение их настолько плотное, что возникает вопрос — мыслились ли они в средние века как два мира или как разные части единого целого? Понятия “тот свет”, “потусторонний мир”, “мир иной” отсутствовали. Перед нами, скорее, всеобъемлющий, иерархизированный универсум, включающий как мир живых, так и мир мертвых» [7, 93].

Обращаясь к видениям, нужно быть готовым к тому, что мы попадем в особый мир, в отношении которого невозможен

гносеологический подход. Там царит своя логика, названная Я. Э. Голосовкером «логикой чудесного», где единственным законом является «абсолютная сила творческой воли, желания, т. е. творческой фантазии. Вот логическое основание, порождающее любое чудесное действие или чудесное свойство, как свое следствие. Так сверхъестественное становится естественным и мы вправе говорить о сверхъестественных законах мира чудесного, как о законах естественных» [4, 26].

Хотя эти слова сказаны относительно античного мифа, их можно отнести и к интересующему нас жанру, поскольку мы вправе говорить о средневековом мышлении, как о мышлении мифологическом, ибо «миф есть творчество, основанное на единстве неосознанного авторства с неосознанностью вымысла — единство, порожденное коллективными представлениями» [12, 40].

Мы можем выделить две группы видений: к первой относятся видения загробного мира, где рассказывается о путешествиях души по тому свету. При всех вариациях эти тексты сохраняют некое структурное единство: визионер впадает «во исступление», его душа «восхищается» в иной мир, а тело остается на земле.

Нам кажется, что нельзя согласиться с классификацией, предложенной В. Сахаровым: «Смотря по тому, где представлялось место будущей жизни, на небе или на земле, эти путешествия имеют вид видений загробного мира или путешествий к земным обиталищам отшедших туда людей» [15, 33]. Выше уже говорилось, что главным признаком видений является то, что они должны восприниматься духовно, и именно это отличает их от «жанра чудесных путешествий» [17, 21], которые совершаются в телесном облике. Эти два жанра очень близки, но все-таки смешивать их нельзя. Что же касается земного или небесного расположения загробного мира — это не имеет значения, авторы видений помещали его и здесь и там.

В эпоху Средневековья, по-видимому, не существовало четко разработанных представлений о загробном мире. Видения порой обладают «иррациональной топографией» [6, 42], когда ад и рай располагаются на разных берегах одной реки или по соседству, как, например, в «Видении Козмы игумена»,

где визионер, покинув рай, тут же видит «езера седьмь, исполнь смрада и муки». Но чаще в видениях наблюдается четкая дихотомия. Так, в «Видении Антония Великого» (3 об.) рассказывается о видении Антонием черного исполина, при взмахе рук которого души праведных возносятся в рай, а души грешных падают в озеро, т. е. мы видим здесь противопоставление «верх–низ». Для видений вообще характерна «символическая топография» [6, 16], т. е. противопоставления типа «верх–низ», «восток–запад», «левое–правое». Так, в «Видении Козмы игумена» рассказывается, что бесы ведут Козму вдоль реки, куда ввергаются души грешных. Боясь упасть, он «к десной же стране паче восклоняхся». Врата рая находятся «на восточней стране страшны оны пропасти». Подобная дихотомия характерна в целом для христианской эсхатологии. Она берет начало в канонических библейских текстах: например, в «Апокалипсисе» Вышний Иерусалим сходит с неба (Откр. 21:2), дьявол ввергается в бездну (Откр. 20:3).

Загробный мир в некоторых видениях представлен как замкнутое пространство, попасть в него можно только через двери. Об этом рассказывается в «Видении Козмы игумена»; в «Повести отца Афанасия о подвижущихся» (44) визионер так и не попадает в рай, так как видит запертые двери «и слышах, яко множество много внутри сущих бесчисленных, хвалящих Бога». Афанасий стучится, но получает ответ: «Не входит зде никто в лености пребывая». В «Повести об Иоанне Савастем» (304) визионер, изгнанный из рая по приказу Христа, аккуратно прикрывает за собой дверь.

Где расположен потусторонний мир? Как правило, он не имеет четкой локализации. Некоторые наши тексты роднит одна черта — загробный мир в них как бы соседствует с реальным, до него можно дойти, но такое путешествие человеку во плоти недоступно, его может совершить лишь бесплотная субстанция — душа. Например, душу игумена Козмы бесы приводят «к некоему превеликому берегу», в «Видении епископа Адельфия» спутник «веде» визионера «на место светло и преславно», в «Повести о Феофане иноце, како виде всех еретик в огни мучимых» (336) ясновидец приходит «на место темно и мрачно». Таким образом, мы видим, что потусторонний мир в этих повествованиях расположен на земле, но в ином измерении, недоступном обычному человеческому восприятию.

Как средневековый человек представлял себе загробные муки или вечное блаженство, ожидающие душу? Видения дают весьма разноречивые картины, порой далекие от канонических представлений. Очень любопытное изображение рая встречаем в «Видении Козмы игумена». Рай состоит из нескольких «отсеков», расположенных один за другим. Поначалу Козма попадает «в некое краснейшее и чудно поле, красная села и светла зело». Там визионер встречает Авраама, который «окрест себе имяше стояще множество отрочищ, красных зело и чудных». Козме поясняют, что это «недра авраамля», т. е. «лоно Авраамово», как часто именуется рай в Новом Завете (например, «Умер нищий и отнесен был ангелами на лоно Авраамово» (Лк. 16:22)). В «Видении Козмы игумена» это еще не рай, а как бы его преддверие. Вероятно, его можно сопоставить с «лимбус патрум» «Божественной комедии», куда Данте помещает праведников дохристианской эпохи. Затем Козма оказывается в некоем дивном саду, «яко быти сему мнети рай». Награда, уготованная обитателям этого сада, — абсолютный покой. Козма видит множество деревьев и «под киждо древом — сени красны бяше, и при киждо сени — одр, и на коемждо одре — человек». Подобное изображение рая мы находим в народных легендах. «Мотив покоя играет первостепенную роль в народном понимании райского блаженства, которое зачастую и представляется в привычных бытовых образцах. Так, для сказки-легенды «рай — это хорошая чистая комната с большой пуховой кроватью. Микола Милосливый пустил в дверь старика: “Ложись, там тебе покой”» [1, 11]. К саду примыкает город, в котором нетрудно узнать Небесный Иерусалим, описанный в «Апокалипсисе»: «Два же на десяти стен видяще ся имети. Не вси же стены от единого камени или единого здания, но от многих и различна бяху... Внутри же... престолы златни и подножия злата». На краю города Козма видит «царския палаты», а в них «чертог светел», внутри которого находится трапеза, простертая «даже до другаго края». Козму приглашают войти «на трапезу сию» и показывают место, куда сесть. Мы видим, что в этом тексте объединились две традиции — новозаветная и ветхозаветная.

Право занять место за трапезой понимается как наивысшая награда. Обращает на себя внимание то, что в описании Небесного града постоянно повторяется эпитет «светлый»: «В палатех же оных чертог некий светел», «светлым же светом исполнен бе весь град той». Навстречу Козме выходят юноши, «лица их... всякия светлости светлейши».

Покой и свет, безусловно, этические категории. Свет — высшая награда, он понимается как близость к Богу⁶. То, что эти категории выражены при помощи довольно примитивных образов (покой — лежание на одре), можно объяснить тем, что видения были рассчитаны на массового читателя, а для «публики, склонной к конкретно-чувственному восприятию, требовалось приведение наглядных примеров» [6, 23]. А. Я. Гуревич назвал это «материализацией сверхчувственного» [6, 23].

Что касается ада, то для его описания используются, как правило, библейские метафоры, например, — «огненная река» (восходит к «Книге пророка Даниила»). В «Видении Антиана» (396 об.) визионер видит «реку огнену и множество бесчислено человек в ней». В разбираемых нами видениях наказания лишены конкретности, хотя отличительной чертой подобных произведений было то, что «места пыток описывались подробнее, чем места блаженства. Во все времена для человеческой фантазии легче было проникнуть в измышления сатаны» [17, 41]. Достаточно вспомнить один из известнейших апокрифов — «Хождение Богородицы по мукам», в котором картины адских мучений разработаны с потрясающей детализацией. Так клеветники повешены за язык, сребролюбцам бесы льют в горло расплавленное серебро и т. д.⁷, то есть грешники наказываются по принципу: то, что доставляло удовольствие в земной жизни, является источником мучений в загробной. Интересную картину встречаем в «Видении Павла Простаго» (447). Ад представлен там как наказание вечным движением (ср. рай как вечный покой). Павел видит своего ученика «водима некими, и исполнь суца повсюду кремением многим». Представление ада как вечного движения характерно и для народных верований. «Основным пунктом противопоставления рая аду оказывается положение в них человека <...>, не привычные муки, ожидающие людей

в аду, но зловещая необходимость для них быть там в постоянном движении... Адская жизнь — жизнь беспокойная, целиком подчиненная чужой злой воле» [1, 12]. Для народных легенд характерен такой сюжет: сын идет выручить отца у сатаны и видит, что отец превращен в коня, на котором черти возят воду⁸.

Визионер может попасть в потусторонний мир без чьей-либо помощи, но, как правило, он имеет спутника, сопровождающего его в загробных странствиях. Этот образ характерен для всех образцов жанра — средневековых, апокрифических, встречается он и в народных рассказах об «обмирании». При всех вариациях неизменно одно — это всегда «представитель того света» [16, 65]. Спутник может обладать как божественной, так и демонической природой. Так в «Видении Козмы игумена» визионера поначалу сопровождают бесы, в описании которых смешаны антропоморфные и зооморфные черты: «Яко от левыя страны моя множество человек бесчисленное... черна имуща лица, паче смолы. И овии убо искривлена имуща лица, овии же очи развращены. Друзии же, яко зверии взирающе бяху, овии же уста раскривлена имуща...». Они доводят Козму до врат рая. После этого появляются апостолы Андрей и Иоанн, в сопровождении которых Козма проходит «сквозь тесная она врата». Апостолы проводят визионера по раю, т. е. мы видим, что спутники «действуют в четко ограниченных пространствах» [8, 25].

Образ спутника отражает, вероятно, древние представления о смерти, как похищении души. В первобытных религиях считалось, что похитителем является тотемное животное. «С развитием религии животное заменяется богом» [14, 248].

Путешествуя по иному миру, визионер встречает его обитателей. Часто это те, кого он знал при их земной жизни. Авторы видений населяют иной мир в соответствии со своими личными симпатиями и антипатиями. Это и неудивительно, «видения, благодаря таинственности своей основы, представляли удобную форму для политической агитации» [17, 42].

Ко второй группе относятся видения, не имеющие жанровой доминанты, характерной для видений загробного мира, — в них «раздвоения» не происходит. Душа визионера не восхищается в иной мир — этот мир как бы сам врывается

в земную реальность. «Визионер приобщается к вечности, а вечность как бы вторгается в текущую жизнь, переплетаясь с нею» [7, 145]. Эти видения строятся, как правило, следующим образом: визионеру является (обычно во сне) представитель потустороннего мира, и между ними происходит диалог. Чаще всего вестником бывает ангел или святой. Порой встречаются рассказы о явлении Христа, Богородицы или пророка.

Мы понимаем, что предложенное нами разделение видений в известной мере условно. Все эти тексты являются порождением единой традиции, хотя в чисто поэтическом плане видения загробного мира более интересны. Весь смысл видений второй группы — в явлении определенного персонажа, поэтому их образная система и система мотивов небогаты.

Видения воспринимались в Средневековье как «канал связи между потусторонним и земным миром» [7, 93], а визионер являлся посредником между этими мирами, обитатели которых нуждаются друг в друге. «Мертвые испытывают настоятельную потребность в поддержке живых» [7, 90], участь грешников может быть облегчена посредством молитвы — это очень популярный в визионерской литературе мотив. Так, Павел Простой, увидев своего ученика «водима некими», начинает «зело скорбети и пренемогати, милостыню творити противу сим о нем, и молити святую Богородицу помиловати его». Молитва помогла, и однажды Павел «видех паки брата, идуща зело радостна». Заканчивается это повествование словами Богородицы: «<...> всегда поминай брата в молитве твоей <...> зело бо помогает умершим милостыня и приношение, приносимое о нем». Говоря о видениях, нельзя не сказать о их близости к жанру волшебной сказки. Оба жанра имеют целый ряд однородных мотивов и образов, наличие которых позволяет предположить их генетическое родство. Вероятно, и видения, и сказка развились из единого комплекса древнейших представлений «о пути умершего в иной мир» [14, 202]. Например, важным элементом топографии загробного мира является мост, соединяющий берег праведных с берегом грешных. Особенно часто он встречается в латинских видениях. Так, в одном из «Диалогов» Григория Великого» (VI в.) рассказывается о воине, увидевшем на том свете мост, под которым протекала зловонная река. «Мост этот служил для

испытания: если бы кто из неправедных хотел перейти по оному, он падал в реку, праведные же могли проходить по нему в места приятные» [17, 45]. Подобную картину мы наблюдаем и в «Видении Козмы игумена», хотя там говорится не о мосте, а о тропе, идущей вдоль берега. Тропа эта «тесна и прискорбна, якоже токмо следа ножнаго вмести по ней». Тропа приводит к вратам рая, которые охраняет чудовище, сбрасывающее всех грешных с тропы в реку. Мы видим, что тропа выполняет ту же функцию, что и мост в «Диалогах», — она служит для испытания. Пройти по ней может только праведный.

Мотив переправы традиционен и для сказки: «Переправа в иной мир есть <...> ось сказки и вместе с тем — середина ее» [14, 202]. В сказках мост также служит для испытания — например, молодой герой и старый царь спорят, кому жениться на красавице. Спор разрешается следующим образом — кто сможет пройти по веревке или жердочке над ямой, тот и женится на девушке. «Мотив этот идет от представления, что царство живых отделено от царства мертвых тонким, иногда волосяным мостом, через который проходят <...> души умерших» [14, 339].

Еще один популярный сказочный мотив: герой часто приносит из «тридесятого царства» волшебные предметы — молодильные яблоки, живую и мертвую воду и т. д. «Тридесятое царство», как доказывает В. Я. Пропп, это иной мир, царство мертвых. Представление это восходит к обряду инициации, во время которого посвящаемый уходил в царство смерти и вновь возвращался, как бы рождаясь заново. Обязательным элементом обряда было получение неофитом предметов, дающих магические способности. «Старые представления о том, что пребывание в ином царстве дает магические способности, не умирают» [14, 285].

В видениях визионер также часто получает в ином мире материальное подтверждение своего пребывания там. В «Видении Козмы игумена» это «два укруха сухаго хлеба», в «Повести о Ефросине мнннсе, како виден бысть в рай» (191) — три яблока. Эти предметы порой обладают магической силой. Например, яблоки, принесенные из рая, исцеляют больных: «от них же и болнии, вкусивша, здравие получивша». В «Видении Козмы игумена» хлеб, полученный визионером, не

обладает какой-то особой силой, здесь, по-видимому, чисто христианская символика: хлеб — это тело Христово, божественное знание. Волшебной силой обладает хлеб в другом произведении — очень популярном на Руси апокрифе «Хождение Агапия в рай»⁹. Агапий, получив в раю хлеб, совершает множество чудес — насыщает этим хлебом в течение нескольких лет моряков, с которыми он плавает, оживляет умершего мальчика, положив хлеб ему на глаза. К тому же хлеб никогда не кончается, стоит отломить от него кусочек, он тут же возвращается в прежнее состояние.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что видения представляют собой интереснейший синтез. В этих текстах перемешались самые различные представления — ортодоксальные христианские, выраженные, причем наивно-реалистически, обрывки народных легенд, апокрифические представления, отголоски древних культов и т. д. Пережив расцвет в эпоху Средневековья, названную А. Н. Веселовским эпохой второго “великого мифологического творчества” [2, 11], видения постепенно умирают как жанр. Но память о них, подпочвенная сила традиции» [10, 80], сохраняется в литературе Нового времени, порой «пробиваясь (возможно, независимо от воли автора) в повествование» [10, 80].

Примечания

- ¹ Собрание словес и деаний пр[е]п[о]д[о]бных от[е]ц скитских, яже обретаются в патерицех по алфавиту. Супрасль : в типографии Е. К. В. Супрасльской ... [типография Благовещенского монастыря], 1791 (7299). Л.: [1–10], 1–285, 280, 287–321, 321, 323–451, 453, 453–563, [1] пуст. = 574 л. Далее ссылки на Азбучный патерик приводятся в тексте статьи с указанием номера листа в круглых скобках.
- ² Отчасти эта тема разработана в работе Д. А. Нечаенко [12]. См. также: [13].
- ³ Платон. Республика // Платон. Сочинения: в 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 347–353.5
- ⁴ См. например: [5].
- ⁵ Манн Т. Доктор Фаустус. М., 1975. С. 412.
- ⁶ Невольно вспоминается разговор Воланда и Левия Матвея: — Он прочитал сочинение Мастера, — заговорил Левий Матвей, — и просит, чтобы ты взял с собою Мастера и наградил его покоем. Неужели тебе это трудно сделать, дух зла? — Мне ничего не трудно сделать, — ответил Воланд, — а что же вы не

берете его к себе в свет?

— Он не заслужил света, он заслужил покой, — печальным голосом проговорил Левий Матвей. (Булгаков М. А. Мастер и Маргарита // Булгаков М. А. Романы. М., 1987. С. 716).

- ⁷ Памятники старинной русской литературы, изд. графом Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1860–1862. С. 120.
- ⁸ См., например: Горький пьяница // Народная проза. М., 1992. С. 355–357.
- ⁹ Памятники литературы Древней Руси. XII в. М., 1980. С. 155–166.

Список литературы

1. Белоусов А. Ф. О влиянии старинной письменности на мировоззрение русских старожилов в Прибалтике // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. — Тарту, 1979. — Вып. 491. — С. 3–12.
2. Веселовский А. Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса // Веселовский А. Н. Собр. соч. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. — Т. 16. — С. 3–11.
3. Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // Сб. тр. профессоров и преподавателей Иркутского гос. ун-та. — Иркутск, 1923. — Вып. 5. — С. 261–345.
4. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. — М.: Наука, 1987. — 217 с.
5. Грицевская И. М., Пигин А. В. К изучению народных легенд об «обмирании» (Видение девицы Пелагеи) // Фольклористика Карелии. — Петрозаводск, 1993. — С. 48–67.
6. Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1977. — Вып. 411. — С. 3–27.
7. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. — М.: Искусство, 1989. — 368 с.
8. Зозуля Л. Изображение рая и ада в некоторых древнерусских текстах // Русская филология: сб. науч. студенческих работ. — Тарту, 1971. — Вып. 3. — С. 14–25.
9. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. — М.: Наука, 1979. — 376 с.
10. Манн Ю. Поэтика Гоголя. — М.: Худож. лит., 1978. — 395 с.
11. Неёлов Е. М. Фантастический мир как категория исторической поэтики // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1992. — Вып. 2: Художественные и научные категории. — С. 58–66.
12. Нечаенко Д. А. Сон, заветных исполненный знаков. — М.: Юридическая литература, 1991. — 304 с.
13. Пигин А. В. Роман Ф. М. Достоевского «Бесы» и видения рая и ада // Современные проблемы метода, жанра и поэтики русской литературы. — Петрозаводск, 1991. — С. 132–139.
14. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., Изд-во ЛГУ, 1986. — 365 с.

15. Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания и их влияние на народные духовные стихи. — Тула : тип. Н. И. Соколова, 1879. — 249 с.
16. Толстые Н. И., С. И. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. — Тарту, 1979. — С. 63–65.
17. Ярхо Б. И. Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток-Запад: Исследования, переводы, публикации. — М.: Наука, 1989. — Вып. 4. — С. 18–55.

Alla B. Soboleva

*Petrozavodsk State University
(Petrozavodsk, Russian Federation)
allasoboleva2011@yandex.ru*

THE GENRE OF THE DREAM VISIONS IN OLD RUSSIAN LITERATURE (Based on Alphabetical Patericon Material)

Abstract. The article examines a dream vision genre, which was very popular in the Middle Ages. In Old Russia, dream visions (also called dream allegories) used to be included into different collections of didactic material — patericons, menaia, or synaxaria. Visions analyzed in this article were taken from the Alphabetical Patericon issued in 1791. There are two types of dream visions: those of the afterlife, in which a visionist makes a pilgrimage into another reality (the realm of the dead), and those, in which the representatives of the afterlife reveal themselves to visionists (usually in their dreams while sleeping). The article demonstrates the similarity between dream allegories and fairy tales, since both genres developed from the same range of ideas about the afterlife, and use similar images and motifs (i. e. ordeals the hero undergoes, crossing the border between the worlds, appearance of a magical helper etc.). Medieval dream allegories do not belong to the fantastika in the strict sense of this term, however, they had a certain impact on this type of literature during the early modern period. For example, a literary technique, called the “the covert fantastika” by Yury Mann, obviously derives from the dream vision genre.

Keywords: Old Russian literature, dream vision, Middle Ages, fairy tale

References

1. Belousov A. F. O vliyaniy starinnoy pis'mennosti na mirovozzrenie russkikh starozhilov v Pribaltike [The Influence of Ancient Writing on the Russian Old-Timers' Worldview in the Baltic Countries]. *Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta* [Proceedings of the Tarty State University]. Tartu, Tartu State University Publ., 1979, issue 491, pp. 3–12.
2. Veselovskiy A. N. Zametki i somneniya o sravnitel'nom izuchenii srednevekovogo eposa [Notes and Doubts about the Comparative Study of the Medieval

- Epic]. *Veselovskiy A. N. Sbranie sochineniy* [Veselovsky A. N. *The Collected Works*]. Moscow, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1938, vol. 16, pp. 3–11.
3. Vinogradov G. S. Smert' i zagrobnaya zhizn' v vozzreniyakh russkogo starozhilogo naseleniya Sibiri [Death and the Afterlife in the Russian Siberian Old-Timers' Worldview]. *Sbornik trudov professorov i prepodavateley Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta* [The Proceedings of Irkutsk State University's Professors and Lecturers]. Irkutsk, Irkutsk State University Publ., 1923, issue 5, pp. 261–345.
 4. Golosovker Ya. E. *Logika mifa* [The Logic of Myth]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 217 p.
 5. Gritsevskaya I. M., Pigin A. V. K izucheniyu narodnykh legend ob «obmiranii» (Videnie devitsy Pelagei) [The Study of Folk Legends About the “Temporal Death” (The Vision of Maiden Pelagia)]. *Fol'kloristika Karelii* [Karelian Folklore]. Petrozavodsk, 1993, pp. 48–67.
 6. Gurevich A. Ya. Zapadnoevropeyskie videniya potustoronnego mira i «realizm» srednikh vekov [Western European Visions of the Other World and the “Realism” of the Middle Ages]. *Trudy po znakovym sistemam* [Sign Systems Studies]. Tartu, Tartu State University Publ., 1977, vol. 8, issue 411, pp. 3–27.
 7. Gurevich A. Ya. *Kul'tura i obshchestvo srednevekovoy Evropy glazami sovremennikov* [Culture and Society of the Medieval Europe Through the Eyes of Contemporaries]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1989. 368 p.
 8. Zozulya L. Izobrazhenie raya i ada v nekotorykh drevnerusskikh tekstakh (na materiale apokrificheskikh i rannikh ereticheskikh tekstov) [The Image of Heaven and Hell in Some Old Russian Manuscripts (based on the Material of the Apocryphal and Early Heretical Literature)]. *Russkaya filologiya: Sbornik nauchnykh studencheskikh rabot* [Russian Philology: The Scientific Collection of the Students' Works]. Tartu, Tartu State University Publ., 1971, issue 3, pp. 14–25.
 9. Likhachev D. S. *Poetika drevnerusskoy literatury* [The Poetics of Old Russian Literature]. Moscow, Nauka Publ., 1979. 376 p.
 10. Mann Yu. V. *Poetika Gogolya* [Nikolai Gogol's Poetics]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1978. 395 p.
 11. Neyolov E. M. Fantasticheskiy mir kak kategoriya istoricheskoy poetiki (sta'ya vtoraya: problema granits) [Fantasy World as a Category of Historical Poetics (Article No. 2: The Problem of Boundaries)]. *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1992, vol. 2: Artistic and Scientific Categories, pp. 58–66.
 12. Nechaenko D. A. *Son, zavetnykh ispolnennykh znakov* [The Dream Filled with the Treasured Signs]. Moscow, Juridical Literature Publ., 1991. 304 p.
 13. Pigin A. V. Roman F. M. Dostoevskogo «Besy» i videniya raya i ada [Novel by F. M. Dostoevsky “Demons” and Visions of Heaven and Hell]. *Sovremennyye problemy metoda, zhanra i poetiki russkoy literatury* [Modern Problems of Method, Genre and Poetics of Russian Literature]. Petrozavodsk, 1991, pp. 132–139.

14. Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [*Historical Roots of the Magic Fairy Tale*]. Leningrad, Leningrad State University Publ., 1986. 365 p.
15. Sakharov V. A. *Eskhatologicheskie sochineniya i skazaniya i ikh vliyanie na narodnye dukhovnye stikhi* [*Eschatological Works and Legends and Their Influence on the Folk Spiritual Poems*]. Tula, Tipografiya N. I. Sokolova Publ., 1879. 249 p.
16. Tolstoy N. I. and Tolstaya S. M. O zhanre «obmiraniya» (poseshcheniya togo sveta) [About the Genre of the Temporal Death (Visits to the Other World)]. *Vtorichnye modeliruyushchie sistemy* [*Secondary Modeling Systems*]. Tartu, Tartu State University Publ., 1979, pp. 63–65.
17. Yarkho B. I. Iz knigi «Srednevekove latinskie videniya» [From the “Medieval Latin Visions” Book]. *Vostok-Zapad: Issledovaniya, perevody, publikatsii* [*East-West: Studies, Translations and Publications*]. Moscow, Nauka Publ., 1989, issue 4, pp. 18–55.

Дата поступления в редакцию: 16.02.2013