УДК 82-94 DOI: 10.31249/lit/2026.01.06

КОРНИЛОВ З.А.[1] ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ ДИВЕЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ: ИСТОЧНИКИ И СТРУКТУРА©

Аннотация. Статья посвящена книжной традиции Серафимо-Дивеевского монастыря, основанного в XVIII в. А.С. Мельгуновой, – образцу «древнерусской литературы после Древней Руси». Дан краткий обзор входящих в традицию текстов, главным из которых является «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря», составленная Л.М. Чичаговым на основе монастырского архива. Памятники дивеевской традиции отличаются яркой легендарно-эсхатологической топикой, надстроенной над коренным мифом о спасении человека. Единство лежащего в основе традиции нарратива позволяет говорить о ней как о сверхтексте, в связи с чем обосновывается понятие локального (сверх)текста древнерусской словесности. Дивеевский текст стратифицируется на ядро (тексты – источники дивеевского мифа), «средний круг» (тексты, «воплощающие» легендарный нарратив в историческом повествовании) и периферию (тексты, вторичные по отношению к среднему кругу и не содержащие в себе мифа). Дивеевский текст – часть дивеевской семиосферы, в которой сосуществуют тексты различной природы: фольклорный, архитектурный, литургический, иконописный и др. В заключение намечаются перспективы изучения дивеевского текста.

Ключевые слова: древнерусская литература после Древней Руси; «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря»; локальный текст; миф; эсхатология; семиосфера.

[1] **Корнилов Захар Алексеевич** – аспирант, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского; ORCID: 0000-0002-6277-5077; kornilovzet@gmail.com

© Корнилов З.А., 2026

Для цитирования: Корнилов З.А. Литературная традиция Дивеевского монастыря: источники и структура // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 7: Литературоведение. – 2026. – № 1. – С. 124–143. – DOI: 10.31249/lit/2026.01.06

Поступила: 12.09.2025 Принята к печати: 15.12.2025

KORNILOV Z.A.[1] The literary tradition of the Diveyevo Convent: sources and structure©

Abstract. The article focuses on the book tradition of the Seraphim-Diveyevo Convent, founded in the eighteenth century by A.S. Melgunova – an example of "Old Russian literature after Ancient Rus." A brief overview is given of the texts that constitute this tradition, the principal one being *The Chronicle of the Seraphim-Diveyevo Convent*, compiled by L.M. Chichagov on the basis of the convent's archive. The writings of the Diveyevo tradition are characterized by a vivid legendary-eschatological thematics superimposed on the fundamental myth of human salvation. The unity of the narrative underlying the tradition makes it possible to regard it as a supertext, on which basis the notion of a local (super)text in Old Russian literature is substantiated. The Diveyevo text is stratified into a core (texts that serve as sources of the Diveyevo myth), a "middle circle" (texts that embody the legendary narrative within historical prose), and a periphery (texts secondary to the middle circle and lacking the myth). The Diveyevo text forms part of the Diveyevo semiosphere, in which texts of various natures coexist – folkloric, architectural, liturgical, iconographic, and others. The conclusion outlines prospects for further study of the Diveyevo text.

Keywords: Old Russian literature after Ancient Rus; *The Chronicle of the Seraphim-Diveyevo Convent*; local text; myth; eschatology; semiosphere.

To cite this article: Kornilov, Zakhar A. "The literary tradition of the Diveyevo Convent: sources and structure", Social sciences and humanities. Domestic and foreign literature. Series 7: Literary studies, no. 1, 2026, pp. 124–143. DOI: 10.31249/lit/2026.01.06 (In Russian).

Received: 12.09.2025 Accepted: 15.12.2025

[1] **Kornilov Zakhar Alekseevich** – PhD student, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod; ORCID: 0000-0002-6277-5077, kornilovzet@gmail.com

© Kornilov Z.A., 2026

Агиографическая традиция Дивеевского монастыря – в первую очередь, его летопись, составленная Леонидом Михайловичем Чичаговым (будущим митрополитом Серафимом) [Чичагов, 1896], – остается малоисследованной с литературной стороны: за редкими исключениями[1] она не рассматривается сама по себе, но служит материалом для исторических либо богословских изысканий. Это связано с маргинальным характером дивеевского письменного наследия, его принадлежностью к «серой зоне» памятников XVIII–XX вв., внеположных как основному потоку древнерусской литературы (но, без сомнения, наследующих ей), так и светскому литературному процессу XVIII–XX вв. Лишь недавно вокруг памятников такого характера сформировалась самостоятельная область исследований: введен термин «древнерусская литература после Древней Руси», издаются сборники текстов, готовятся хронологические обзоры[2]. В рамках этого исследовательского поля могут быть рассмотрены и сочинения дивеевского архива – в статье мы предлагаем их первичное описание.

Начало истории женской обители в Дивееве положила помещица Агафья Семеновна Мельгунова (в схиме Александра). Около 1786 г. она основала первую, Казанскую, женскую общину (при церкви Казанской иконы Божией Матери в Дивееве) [Степашкин, 2018, с. 146]. В 1787 г. она умирает[3], перед кончиной завещая заботу о «дивеевских сиротах» настоятелю Саровской пустыни о. Пахомию. В 1827 г. трудами Серафима Саровского (1754–1833) возникает вторая община только для девиц, названная Мельничной (устроена при возведенной для нее мельнице). В 1842 г. по указу Священного синода общины сливаются в одну, объединенная дивеевская община обретает официальный статус. В 1861 г. она преобразована в монастырь. Это событие сопровождалось «дивеевской смутой»: столкновением двух групп, боровшихся за власть в общине, – монаха Иоасафа (в миру Ивана Тихонови-

[1] Например, А.А. Чуркин рассматривает «Летопись» в контексте литературы XIX в., находя в ней черты эпопеи [Чуркин, 2018].

[2] Понятие «древнерусская литература после Древней Руси» ввела и обосновала Н.В. Понырко [Понырко, 2020]; текстам XVIII–XX вв. посвящены два последних тома «Библиотеки литературы Древней Руси» – т. 19 [Библиотека, 2015] и т. 20 [Библиотека, 2020]; А.А. Пигин подготовил обзор «древнерусских» памятников XVIII в. [Пигин, 2024].

[3] По заключению В.А. Степашкина; традиционно датой кончины считается 1789-й [Степашкин, 2018, с. 144–145].

ча Толстошеева) и Елизаветы Васильевны Ушаковой (в иночестве Марии). После вмешательства Священного синода победили сторонники Елизаветы, Иоасаф был изгнан из Дивеева; в «Летописи» он объявлен главным виновником несчастий сестер и отождествлен с «антихристом», приход которого в Дивеево предсказал Серафим. В 1903 г. в ходе торжеств в честь канонизации Серафима монастырь посещает царская семья – исполняется пророчество старца: «Приедет к нам Царь и вся Фамилия!» [Чичагов, 1896, с. 274]. В 1927 г. монастырь разгоняют, возрождение его начинается в 1990 г. В 1991 г. в Троицкий собор монастыря переносят вновь обретенные мощи Серафима Саровского – сбываются слова преподобного о том, что он «принесет плоть свою» в Дивеево [Неизвестные страницы, 2005, с. 681].

Первый обстоятельный рассказ о Дивееве, включая биографию основательницы Агафьи Мельгуновой, появляется в «Сказаниях о подвигах и жизни старца Серафима», изданных в 1849 г. [Иоасаф, 1849]. В основной своей части жизнеописание старца (четвертое после версий 1841, 1844 и 1848 гг.[1]) представляет собой литературную обработку рассказов иеромонаха Иоасафа (Толстошеева) – бывшего послушника Саровского монастыря, называвшего себя учеником Серафима. Отдельная глава посвящена Дивееву в «Житии старца Серафима», вышедшем в 1863 г., автор – библиотекарь Саровской пустыни о. Иаков (Невельской) [Житие, 1863][2].

Параллельно с работой саровских монахов формировался собственный архив Дивеевской обители. После разгона монастыря в 1927 г. он был частично утрачен, осталось его подробное описание, составленное Л.М. Чичаговым и помещенное им в начало «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» [Чичагов, 1896, с. II–IV]. Историю архива восстановил Георгий Павлович [Павлович, 2011].

Основу архива составили:

1) записки «служки преподобного Серафима» Николая Александровича Мотовилова (1809–1879) и духовника Дивеевского монастыря священника Василия Садовского (1802–1884). Записки Садовского полностью вошли в состав тетрадей 4 и 6 («летопис-

[1] Об истории житий Серафима Саровского см. работы исследователей [Рошко, 1994, с. 29–34; Руди, 1999; Бекасова, 2014; Павлович, 2011, с. 296–297; Степашкин, 2018, с. 244–270].

[2] Долгое время автором считался цензор и духовный писатель Н.В. Елагин, что, как обнаружил Степашкин, не соответствует действительности [Степашкин, 2018, с. 260–267].

ные сказания Серафимо-Дивеева монастыря»). В эти же тетради входят свидетельства Мотовилова. Авторству Мотовилова также принадлежат: «Достоверные сведения о двух Дивеевских обителях Н.А. Мотовилова и об исцелении его великим старцем Серафимом» (тетрадь 3) (использованы в «Летописи», реконструированы Павловичем [Мотовилов, 2011, с. 60–68]) и тетради 40–60 неизвестного содержания;

2) записи воспоминаний стариц – свидетельниц жизни преподобного. Согласно Павловичу, эти рассказы стали записывать после 1859 г. (когда настоятельницей стала Е.А. Ушакова), перед этим долгое время они бытовали в устной форме (тетради 1, 2, 7, 8, 10, 11, 16, 17, 19, 21, 22, 24–33[1]) [Павлович, 2011, с. 304, 306].

Эти материалы были использованы для составления ряда текстов под руководством монахини Елены (Анненковой), казначеи обители (до 1889 г.). Важнейший среди них – «Летописное сказание Серафимова Дивеева монастыря» из двух частей, поступившее в цензурный комитет в мае 1889 г. «Это “Летописное сказание”, – отмечает Павлович, – явилось первой значительной попыткой обработки и издания собранных в Дивеевском монастырском архиве сведений о батюшке Серафиме и Дивеевской обители» [Павлович, 2011, с. 304]. Оно не было пропущено цензурой, но полностью вошло в «Летопись» Чичагова, составив 13 основных глав из 32 [Павлович, 2011, с. 303].

В это же время выходит книга княжны Е.С. Горчаковой «Серафимо-Дивеевский общежительный женский монастырь, с приложением жизнеописаний о. Серафима, иеромонаха Саровского, и Матери Александры, первоначальницы Серафимо-Дивеевской Общины» (М., 1889) [Горчакова, 2007]. Здесь впервые появляется полноценный нарратив о дивеевской «смуте», отразившийся затем в «Летописи» (Чичагов указывает книгу Горчаковой в качестве одного из источников [Чичагов, 1896, с. V])[2].

[1] Из списка Чичагова опубликованы первая и вторая тетради [Рассказы, 2009; Рассказы, 2015], также опубликованы две тетради, не зарегистрированные Чичаговым [Жизнеописания, 2016; Новые архивные материалы, 2011].

[2] К другим изданиям Дивеевского монастыря в. п. XIX в. относятся: «Краткое жизнеописание старца Серафима Саровского и Полковницы Агафии Симеоновны Мельгуновой, основателей Серафимо-Дивеева женского монастыря» (М., 1874) (эти жития были написаны «в противовес» популярному житию Иоасафа [Павлович, 2011, с. 296–297]) и «Сказание о Христа ради юродивой подвижнице Пелагии Ивановне Серебрениковой» (Тверь, 1891) (выходные сведения указаны по [Чичагов, 1896, с. V]).

На рубеже XIX–XX вв. появляется важнейший труд по дивеевской истории – «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря», составленная Л.М. Чичаговым. Первое издание выходит в 1896 г., второе – в 1903-м[1]. В «Летописи» сводятся воедино все упомянутые источники, она охватывает историю монастыря с основания Казанской общины до начала XX в. Известно, что Чичагов написал вторую часть «Летописи» («Там были описаны все события перед открытием мощей и самое открытие, и все то, что нельзя было написать и напечатать в старое время» [Серафима, 2011, с. 390]), но она была изъята во время одного из арестов и на данный момент не обнаружена [Серафима, 2011, с. 390].

В 1902 г. вдова Мотовилова Елена Ивановна передала бумаги мужа церковному публицисту Сергею Нилусу. В 1903 г. Нилус публикует (сначала в виде брошюры, затем в составе книги «Великое в малом», изданной в том же году) богословское сочинение «Беседа преподобного Серафима с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни»; посмертно, во втором томе книги «На берегу Божьей реки» (San Francisco, 1969), издается «Великая Дивеевская тайна» – пророчество Серафима о конце света [Нилус, т. 1, 4][2]. Другие апокалиптические пророчества Серафима, также восходящие к записям Мотовилова в обработке Нилуса и сохранившиеся в архиве Павла Флоренского, публикуются в начале 90-х годов [Приложение, 1991]. В конце XX – начале XXI в. были обнаружены и изданы некоторые другие сочинения Мотовилова: письма императорам Николаю I и Александру II, докладные записки, литургическое творчество [Николай Александрович Мотовилов, 1999; Записки, 2005].

К дивеевской литературной традиции, хотя уже не к «древнерусской» ее ветви, относятся и вошедшие в две упомянутые книги очерки самого Нилуса: «Поездка в Саровскую пустынь и Серафимо-Дивеевский монастырь», жизнеописание Н.А. Мотовилова, «Блаженной памяти игумении Серафимо-Дивеевского женского монастыря Марии» и ряд других. К тому же жанру относятся паломнические очерки другого церковного писателя Е. Поселянина «На земном небе» [Поселянин, 2016].

Дивеевские произведения, созданные за советский период (воспоминания и паломнические заметки), собраны в книге «Се-

[1] Оба с цензурными изъятиями. Исключенные фрагменты опубликованы [Архимандрит Серафим, 1992; Неизвестные страницы, 2005].

[2] См. обзор публикаций Нилуса о Серафиме [Price, 2011, с. 350–360].

рафимо-Дивеевские предания» (редактор – Александр Стрижев) [Серафимо-Дивеевские предания, 2006]. В ней особо выделяются воспоминания монахини Серафимы (Булгаковой), свидетельницы разгона обители (изданы в более полном виде Павловичем [Серафима, 2011]), и замысленный как продолжение «Летописи» очерк «Дивеев монастырь в мятежные годы» протоиерея Стефана Ляшевского. В категорию нарративов о советском периоде Дивеева попадают главы о дивеевской монахине Фросе (схимонахине Маргарите) в книге митрополита Тихона (Шевкунова) «“Несвятые святые” и другие рассказы» [Тихон, 2019, с. 289–335][1] и жития дивеевских новомучеников [Жития, 2023].

Во всех дивеевских текстах так или иначе присутствует тема исключительности монастыря.

С одной стороны, эта черта роднит их с довольно распространенным древнерусским жанром повести о монастыре. Одна из функций этого жанра – утвердить сакральный статус обители. В «Летописи» Чичагова присутствует адекватная этой цели топика: 1) чудесное указание места с помощью знамения или видения («Вот то самое место, которое Я повелела тебе искать на севере России, когда еще в первый раз являлась Я тебе в Киеве…» – говорит Богородица в видении Мельгуновой, остановившейся отдохнуть в Дивееве [Чичагов, 1896, с. 6]); 2) translatio loci («Тут у меня, батюшка, и Афон, и Киев, и Иерусалим!» [Чичагов, 1896, с. 242]; по ряду мотивов Дивеевский монастырь сопоставлен с Киево-Печерской лаврой); 3) мотив освящения осквернённого пространства («…земля же под нами вся святая, – передает слова Серафима монахиня Мелетина, – и все живущие на ней и по окрестностям все спасутся… <…> Вы знаете, какое здесь было вражье жилище, но милосердый Господь по Своему человеколюбию и благости дозволил мне прогнать все сатанинское полчище!» [Чичагов, 1896, с. 221])[2].

С другой стороны, в дивеевских повествованиях эти мотивы акцентированы в гораздо большей степени, чем в древнерусских образцах того же жанра.

1. Рассказ об основании общины строится как прямое продолжение Евангелия (в основе открывающей «Летопись» легенды

[1] Благодарим Я. Слепкова за указание на эту книгу. Современный пласт литературы о Дивеевском монастыре пока не был охвачен нашим исследованием.

[2] Подробнее об этих топосах в «Летописи» см. в нашей статье [Корнилов, 2023].

о четырех уделах Богоматери лежит евангельская апокрифика)[1]. Богородица не просто указывает место основания обители, но объявляет его своим четвертым уделом после Иверии, Афона и Киева. Число четыре «завершает» сакральное число три: Дивеево мыслится финальным уделом. Этот подтекст эксплицирует, например, Стефан (Ляшевский) в продолжении «Летописи»: «Четвертый избранный удел Божией Матери есть последний перед концом мира» [Серафимо-Дивеевские предания, 2006, с. 474].

2. На Дивеево переносится не просто киевская святость, но святость одновременно всех сакральных центров: «Тут у меня, батюшка, и Афон, и Киев, и Иерусалим!» [Чичагов, 1896, с. 242]. В новонайденных записях Мотовилова эта формулировка переводится в грандиозный образ апокалиптического града: «…село Дивеево, соделавшись Домом всемирным, просветится паче всех, не только русских, но и всех градов на свете… Тогда с какой жадностью все обратятся ко всем источникам православным для узнания о начале и ходе сего дива истории, сего 4-го жребия вселенского Божией Матери, нового света Афонской Женской Дивеевой Горы; сего места спасения всего мира во времена Антихриста» [Приложение, 1991, с. 133].

3. Наконец, святость Дивеева настолько велика, что Казанская церковь, наряду с двумя другими (одна из них – Киево-Печерская Успенская церковь), не будет уничтожена во время апокалипсиса; обитель окажется защищена от Антихриста [Неизвестные страницы, 2005, с. 683].

Эти и другие мотивы, многократно воспроизводясь в рассказах о пророчествах Серафима, формируют цельный легендарно-эсхатологический нарратив, не имеющий подобия в русской агиографии. Его глубинную структуру составляет общехристианский миф о спасении-обожении или, в пространственных категориях, о снятии границы между небом и землей [Живов, 1982, с. 117]. Нечистое, профанное в начале сюжета пространство Дивеева становится частью райских обителей в конце[2].

[1] О генеалогии легенды о четырех уделах и ее связях с историософской концепцией «Летописи» см. в нашей статье [Корнилов, 2022].

[2] Нейтрализация основной оппозиции может быть прослежена и иным образом, через анализ пространственной структуры утопического образа монастыря, каким он предстает в дивеевских пророчествах. В центре располагается девическая «киновия»; она окружена «лаврой», в которой живут «и вдовы, и жены, и девицы» [Чичагов, 1896, с. 248]; вне стен монастыря располагается «город», ко-

Высокая степень связности дивеевской литературной традиции подталкивает к тому, чтобы рассматривать ее как единое целое. Инструменты для такого анализа дает теория локального (сверх)текста. Множество трактовок этого понятия, сформировавшихся за более чем полвека его употребления, логично разделить на две группы: тяготеющих к «слабому» либо к «сильному» определению сверхтекста.

В «слабом», расширительном смысле локальным текстом называют выраженный в знаках естественного языка фрагмент семиотического пространства (семиосферы) той или иной местности. С этой точки зрения сверхтекст вбирает в себя любой географически приуроченный словесный элемент, образуя, по словам В.В. Абашева, «синкретический, очень подвижный, текучий, постоянно меняющий очертания конгломерат текстов и знаков» [Абашев, 2000, с. 23].

Сторонники «сильного» подхода к сверхтексту различают сформированные сверхтексты и «осколочные текстовые образования, позволяющие говорить об образе того или иного города в творчестве какого-либо писателя или ряда писателей» (Н.Е. Меднис), но не обладающие устойчивым системным единством [Галимова, 2012, с. 123]. Ключевым признаком «сильного» локального текста, приходит к выводу К.И. Яшина, «является наличие единого мифа, который формирует представление о роли и основной идее пространства в культуре, определяет поведение героев и события повествования» [Яшина, 2021, с. 70]. Ризоматичной модели пермского текста В.В. Абашева противостоит описанная В.Н. Топоровым стержневая структура петербургского текста, кристаллизовавшаяся вокруг единственного сотериологического мифа[1] [Топоров, 1995, с. 261].

Как «сильная», так и «слабая» теории локального текста базируются по преимуществу на материале художественной литера-

торым, по предсказанию Серафима, станет Дивеево («Села тут уже не будет, а город» [Неизвестные страницы, 2005, с. 682]); город, в свою очередь, находится в центре «Святой Руси». Пространство, таким образом, структурируется по модели мирового древа, вершина которого – Мельничная община за канавкой (по другому варианту – выстроенная Мельгуновой Казанская церковь) – мыслится как место предельной сакрализации, точка схождения неба и земли.

[1] Оговоримся, что мы принимаем структуралистское определение мифа как семиотического устройства, характеризующегося «циклическим временным движением» и «безусловным отождествлением различных персонажей» на разных своих уровнях [Лотман, 1992а, с. 224–225].

туры Нового времени. Древнерусские памятники, включаемые в описания локальных текстов, остаются в тени новой литературы, на которой сфокусировано основное внимание исследователей. Так, историю северного текста принято отсчитывать с рубежа XIX–XX вв., древнерусское же письменное наследие региона характеризуется как «прототекстовый субстрат» [Ваенская, 2017, с. 58]. Такое второстепенное – по сути, вне границ сверхтекста – положение порождает вопрос: можно ли говорить о локальных текстах, целиком размещенных в пространстве средневековой словесности, несмотря на глубокие структурные отличия, существующие между ней и литературой современного типа?

Пытаясь приложить понятие сверхтекста к реалиям древнерусской литературной системы, мы сталкиваемся с парадоксом. С одной стороны, древнерусская словесность гораздо более, чем литература Нового времени, фрагментирована по географическому признаку: ее «жизнь» рассредоточена по множеству локальных – княжеских и монастырских – книжных центров. Каждая рукописная традиция, обращенная к местной тематике (местное летописание и историческое повествование, жития местночтимых святых, повести об основании монастырей и монастырские летописцы и т.д.), может считаться локальным текстом с точки зрения «слабого» варианта этого термина.

С другой стороны, специфически локальное содержание в древнерусских письменных традициях является, в сущности, периферийным. Это особенно заметно в агиографии. Типичный «текст» монастыря, несмотря на порой выраженное присутствие в нем genius loci (местного фольклора, исторических событий и лиц, пейзажных, бытовых подробностей), обращен не к месту, в пределах которого он производится, но к трансцендентному топосу Нового Иерусалима. Локальное пространство может стать доминантой текста, но лишь тогда, когда будет осмыслено в качестве пространственной иконы, символического подобия рая: в этом случае конкретное здесь-и-сейчас лишается специфики, становясь, через систему абстрагирующих общих мест, «окном» для универсальной божественной реальности [Lenhoff, 1982, p. 334–335][1].

[1] Так, исключительность Саровской пустыни в относительно позднем «Сказании о первом жительстве монахов» (начало XVIII в.) обоснована систематическим уподоблением главных событий и локусов обители Киево-Печерским событиям и локусам. На этом символическом уровне – а именно на нем располагается основной смысл текста – Саров мало отличается от Псково-Печерского

Не будет преувеличением сказать, что «сильное» понимание пространственного сверхтекста в применении к древнерусской словесности будет совпадать с самими ее границами. Взятый в целом, корпус древнерусских текстов складывается в «открытую книгу» [Picchio, 1973, p. 447], тематически отнесенную к священному пространству Руси, мыслившемуся как средоточие христианского мира и новая обетованная земля [Данилевский, 2004, с. 232]. Порождающим механизмом для древнерусского сверхтекста выступает мифологический и нарративный комплекс Священного Писания, возобновляемый в каждом новом повествовании [Лотман, 1992б, с. 188]. Скрепленный общим пространством, архисюжетом и смыслом, текст Древней Руси обладает высокой внутренней интеграцией, что проявляется в хоровой разомкнутости текстов – свидетельств об истине: границы между жанрами и отдельными субтекстами легко проницаемы и постоянно перераспределяются, отсутствует категория авторства – необходимое условие для возникновения обособленного эстетического целого [Аверинцев, 1996, с. 31].

Центростремительный характер литературы Древней Руси не отменяет наличия в ней более независимых – относительно четко отграниченных и внутренне структурированных – фрагментов. К ним относятся те монастырские самоописания, что берут за основу не готовые образцы и модели [Picchio, 1973, p. 441], но собственную мифологию, чаще всего слагаемую путем подключения истории монастыря к библейскому или апокрифическому сюжету. Эти традиции мы считаем возможным называть древнерусскими локальными текстами с точки зрения «сильной» версии понятия.

Наиболее древний пример древнерусского сверхтекста – традиция Киево-Печерского монастыря, зародившаяся в XI в. и в XIII–XV вв. оформленная в Киево-Печерский патерик. Концептуальный стержень традиции образует открывающее патерик «Слово о создании церкви Печерской», исключительное по обилию легендарных элементов. «Слово», в свою очередь, уходит корнями в предание, сложившееся вокруг апокрифа об успении Девы Марии.

монастыря, разговор о святости которого не обходится без того же уподобления [Корнилов, 2023, с. 226]. Но столь же мало Саров отличается и от любого другого агиографического образа монастыря, извлекаемого из рассказов о чудесных видениях, праведных подвижниках, явлениях чудотворных икон, «божественных посещениях» и т.д. (ср. типичный сюжет повести об основании монастыря, обобщенный С.А. Семячко [Семячко, 1994, с. 255]).

Соединенный с оригинальной легендой о поясе Христа, рассказ о переходе Богородицы из константинопольской Влахернской церкви («восходящей к иерусалимской церкви над гробом Богородицы и ее заменяющей» [Плюханова, 1997, с. 487]) в Успенскую варьирует миф об учреждении нового центра мира [Ранчин, 2007, с. 200–201]. Киево-Печерский текст сохранял высокую активность на протяжении всей жизни древнерусской литературы, выступая и как источник агиографической топики, и как жанровая модель – и в том и в другом аспекте на него ориентированы сказание о начале Саровской пустыни и летопись Дивеевского монастыря.

Ярким примером локального монастырского текста в древнерусской литературе после Древней Руси является существовавшая в XVIII–XIX вв. литературная школа старообрядческой Выговской пустыни. Выговские авторы создали масштабное самоописание обители («История Выговской пустыни» Ивана Филлипова), положив в его основу продуманную «историческую схему», истоком которой стала старообрядческая эсхатология. Основой для выговского мифа послужил тот же инвариант, что и для мифа Киево-Печерского монастыря: «…провозглашение Выгореции преемником Соловецкого монастыря означало утверждение о том, что к старообрядческой общине перешла функция сохранения истинной веры. Благодаря эсхатологическому восприятию действительности, характерному для старообрядцев, в их представлении только существование общины является гарантией продолжения истории человечества» [Гурьянова, 2022, с. 41] (ср. переход Божией Матери из константинопольской Влахерны в Киев, а в дивеевском тексте – из Киева в Дивеево).

Отметим, что возникновение сверхтекста не обязательно связано с размером и славой обители. Такие крупнейшие монашеские и книжные центры, как Троице-Сергиева лавра или Новоиерусалимский монастырь, не породили структурно цельных самоописаний, в то время как небольшой Усть-Шехонский Троицкий монастырь оставил после себя четко оформленный миф места (пророчество инока Моисея о четырех местах, на которых будет стоять монастырь), образовавший сердцевину компактной, но пестрой системы нарративов [Прохоров, 1994][1].

[1] Привлекая идею А. Тойнби (впервые примененную к анализу сверхтекста А.П. Люсым [Люсый, 2017]), можем предположить, что образование «древнерусских сверхтекстов» является способом решения некой проблемы, «ответом» на «вызов» (нередко исходящий от политической власти) в условиях, когда име-

Рассмотрение древнерусских литературных традиций, в том числе традиции Дивеевского монастыря, как внутренне упорядоченных сверхтекстов имеет познавательный потенциал. Оно позволяет, во-первых, четко представить структуру традиции (миф-инвариант – парадигма текстов – привнесенные извне элементы) и этапы ее истории, во-вторых, системно описать ее взаимосвязи с многочисленными другими текстами монастыря (см. об этом ниже) и, в-третьих, изучить ее положение в контексте русской культуры – как в пределах церковной субкультуры, так и в отношении к светской элитарной среде (прецедент «оптинского текста» русской литературы)[1].

Один из признаков сверхтекста – наличие в нем структуры «центр – периферия», позволяющей «выстраивать его метаописание с опорой на ядерные субтексты, определяющие интерпретационный код» [Меднис, 2011, с. 109]. Приступить к описанию дивеевского текста стоит с вычленения главных, ядерных, и периферийных субстратных текстов.

Здесь мы сразу сталкиваемся с трудностью, связанной с древнерусскими корнями дивеевской традиции. Границы текстов, которые в нее входят, гораздо более подвижны, чем у произведений литературы современного типа. Так, «Летопись» может рассматриваться и как единое произведение, и как «анфилада» сложно переплетенных, но сохраняющих свою автономность «первичных жанров». «Серафимо-Дивеевские предания», будучи, с одной стороны, собранием «разрозненных… материалов», с другой – осмысляются составителем как «своеобразная Летопись» [Серафимо-Дивеевские предания, 2006, с. 3]. В основу классификации мы кладем контекстуальный подход, оставляя за собой возможность вычленять отдельные структурные единицы из общих единств, если они обладают самостоятельной значимостью для всего локального текста.

ющиеся в распоряжении средства недостаточны для этого решения. Литературная деятельность Киево-Печерского общежительства инициируется в обстановке идеологической конкуренции с монастырями бояр и князей [Ранчин, 2007, с. 194–195]; перед монахами Выговской пустыни встает задача сохранить истинную веру во времена захвата страны антихристом; дивеевская традиция начинает формироваться как защита от посягательств «чуждопосетителя» Иоасафа и т.д.

[1] См. замечательное эссе Ричарда Прайса о рецепции житий Серафима и дивеевской традиции российским обществом рубежа XIX–XX вв., и в частности императорской семьей [Price, 2011].

К первому, ядерному, кругу текстов отнесем легендарные повествования:

1) устные рассказы дивеевских стариц о Серафиме Саровском. В них содержится Серафимова «керигма» – пророчества Серафима Саровского и легенды о нем, записанные со слов дивеевских стариц. Это корень эсхатологического мифа Дивеева;

2) опубликованные в XX в. «апокрифические» (как называет их Всеволод Рошко [Рошко, 1994, с. 34]) пророчества Серафима из бумаг Мотовилова – второй важнейший источник дивеевской эсхатологии;

3) «космогонические» нарративы о Дивееве: легенда о четырех уделах Богоматери, которой открывается «Летопись», и явления Богоматери Агафье Мельгуновой и Серафиму с повелением основать «обитель великую».

Второй круг текстов – основной массив дивеевской традиции, переводящий сердцевинный легендарный текст на уровень исторической действительности. К этой группе относятся:

1) бóльшая часть «Летописи» Чичагова, включая жития Серафима Саровского и Агафьи Мельгуновой, дивеевских сестер, блаженных и благодетелей, а также историю становления обители и дивеевский «апокалипсис» – период противостояния сестер Иоасафу-«антихристу»;

2) хроника разгона обители и рассказы о жизни дивеевских сестер в советские годы (упомянутые сочинения монахини Серафимы и протоиерея Стефана Ляшевского, история монахини Фроси в «Несвятых святых», жития дивеевских новомучеников) – своего рода «второй апокалипсис» Дивеева;

3) публикации С. Нилуса о Мотовилове: жизнеописание «служки Серафима» и беседа «О цели христианской жизни» – и автобиографические записки самого Мотовилова.

Наконец, к третьему, периферийному, кругу относятся повествования, либо опосредованно связанные с монастырем, либо вторичные по отношению к другим текстам дивеевского архива:

1) внутри «Летописи» таковыми будут жития саровской братии и письменные наставления Серафима, примыкающие к его житию;

2) вне «Летописи» это тексты описательного характера, в частности многочисленные паломнические заметки и очерки.

Даже если бы классификация включала все тексты дивеевской традиции, она осталась бы неполной. Дивеевская письменная словесность – часть семиосферы Дивеевского монастыря. Ее фор-

мируют, помимо литературного, тексты ландшафтный, архитектурный, ритуальный, иконописный, литургический, музыкальный, фольклорный, текст святынь и др. Все они так или иначе выражают миф места, представляют варианты его конкретизации. При этом они тесно взаимодействуют и зачастую присутствуют друг в друге.

Описать литературный текст Дивеева невозможно без учета локального фольклорного текста. Фольклор прицерковной среды Дивеева и Дивеевского района хорошо изучен: см. работы Юлии Шеваренковой [Шеваренкова, 2005; Шеваренкова, 2011], Марии Ахметовой [Ахметова, 2007], Арины Тарабукиной [Тарабукина, 2000]. Для вербальной его части характерны тот же эсхатологизм и форма цикла: из отдельных рассказов складывается «народная биография» Серафима и блаженных, «народная летопись» монастыря (Ю.М. Шеваренкова). Устные рассказы о святых и монастыре отчасти восходят к житиям и «Летописи» [Шеваренкова, 2011, с. 222, 224]. В свою очередь, литературный текст Дивеева заимствует много материала из устной традиции: его костяк составляют рассказы стариц – фольклорные по типу тексты[1].

Другой пример взаимопроникновения двух подсистем дивеевской семиосферы – литературный и архитектурный тексты. Топография Дивеевского монастыря имеет своим источником откровение свыше. Волей Богородицы, «Верховной Игумении» Дивеева, санкционируются даже самые частные детали обустройства обители: «…блаженный старец… не переставлял в Дивееве ни одного камня по своей воле» [Чичагов, 1896, с. II]. Серафим дал детальные указания по устройству будущего монастыря. К этим указаниям прилагается в «Летописи» план обители, начертанный рукой святого: архитектурный язык как бы овнутряется словесным. После возрождения монастыря в XXI в. в согласии с волей Серафима в обители построили новый собор: письменная традиция предопределила создание новой архитектурной доминанты Дивеева.

В этой статье мы наметили лишь контуры дивеевского текста. Дальнейшая цель – описать его внутреннюю структуру: установить повторяющиеся текстовые единицы, проследить их взаимосвязи между собой и с ядерным мифом. Описания требуют эволюция дивеевского текста, соотношение в ней имманентных и

[1] Это особенно хорошо видно из сопоставления рассказов, обнажающего их формульную природу [Рошко, 1994].

внешних стимулов – с этим связан вопрос о возможности нового витка развития сверхтекста. Перспективно также исследование отдельных памятников, входящих в дивеевский канон: так, житие Серафима интересно своими отклонениями от житийного канона, рассказы дивеевских стариц – своей гибридной, полуфольклорной природой, записки Мотовилова – обостренной автофикциональностью. Наконец, заслуживают внимания внешние связи дивеевского текста – как с традициями из того же культурного пространства (Дивеево и Саров), так и с миром светской культуры (Дивеево и Серебряный век).

Список литературы

Абашев В.В. Пермь как текст : Пермь в русской культуре и литературе XX века. – Пермь : Изд-во Пермского университета, 2000. – 404 с.

Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. – Москва : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 13–75.

Архимандрит Серафим (Чичагов) и его книга «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» / сост. В.В. Черная, А.Н. Стрижев. – Москва : Град Китеж, 1992. – 32 с.

Ахметова М.В. Конец света в отдельно взятом монастыре: дивеевские слухи // Рябининские чтения – 2007. – Петрозаводск : Гос. ист.-архитектурный и этногр. музей-заповедник «Кижи», 2007. – 497 с.

Бекасова Н.И. Ранние житийные повествования о преподобном Серафиме Саровском : источниковедческий аспект // Богословский сборник Новосибирской православной духовной семинарии. – 2014. – № 1 (9). – С. 142–172.

Библиотека литературы Древней Руси. – Санкт-Петербург : Наука, 2020. – Т. 20 : XVIII–XX века. – 339 с.

Библиотека литературы Древней Руси. – Санкт-Петербург : Наука, 2015. – Т. 19 : XVIII век. – 851 с.

Ваенская Е.Ю. Предыстория Северного текста и начало его формирования // Северный текст как логосная форма бытия Русского Севера : монография. – Архангельск : ИМИДЖ-ПРЕСС, 2017. – Т. 1. – С. 58–67.

Галимова Е.Ш. Специфика Северного текста русской литературы как локального сверхтекста // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2012. – № 1. – С. 121–129.

Горчакова Е. Серафимо-Дивеевский общежительный монастырь // К батюшке Серафиму : воспоминания паломников в Саров и Дивеево (1823–1927). – Москва : Отчий дом, 2007. – С. 152–182. – В сокр.

Гурьянова Н.С. Исторические штудии противников церковной реформы в XVII – первой четверти XVIII века // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2022. – Т. 21, № 8: История. – С. 34–43.

Данилевский И.Н. Повесть временных лет : герменевтические основы изучения летописных текстов. – Москва : Аспект-Пресс, 2004. – 370 с.

Живов М.В. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык Средневековья. – Москва : Наука, 1982. – С. 108–127.

Жизнеописания первоосновательницы Дивеевской обители матушки Александры и начальствовавших после нее сестер : посвящается 25-летию игуменского служения третьей настоятельницы Серафимо-Дивеевского монастыря игумении Сергии (Конковой). – Дивеево : Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский монастырь, 2016. – 271 с.

Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. С приложением его наставлений и келейного молитвенного правила. – Санкт-Петербург : тип. Департамента уделов, 1863. – III, V, 352, 56 с.

Жития новомучеников Дивеевских. – Дивеево : Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский женский монастырь, 2023. – 247 с. – (Дивеевские святые).

Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и преподобного Серафима. – Москва : Отчий дом, 2005. – 413 с. – (Библиотека «Преподобный Серафим»).

Иоасаф (Толстошеев) (иером.). Сказание о подвигах и событиях жизни старца Серафима иеромонаха, пустынника и затворника Саровской пустыни, с присовокуплением очерка жизни первоначальницы Дивеевской женской обители Агафии Симеоновны Мельгуновой. – Санкт-Петербург : тип. Морского кадетского корпуса, 1849. – XII, IV, 160 с.

Корнилов З.А. «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» Леонида Чичагова : древнерусские жанровые параллели // Палимпсест. Литературоведческий журнал. – 2022. – № 2 (14). – С. 7–29.

Корнилов З.А. Священное пространство в повествованиях о монастырях : Саров и Дивеево // Летняя школа по русской литературе. – 2023. – Т. 19, № 3/4. – С. 217–232.

Лотман Ю.М. Происхождение сюжета в типологическом освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи : в 3 т. – Таллинн : Александра, 1992а. – Т. 1 : Статьи по семиотике и типологии культуры. – С. 224–242.

Лотман Ю.М. Устная речь в историко-культурной перспективе // Лотман Ю.М. Избранные статьи : в 3 т. – Таллинн : Александра, 1992б. – Т. 1 : Статьи по семиотике и типологии культуры. – С. 184–190.

Люсый А.П. Русская литература как система локальных текстов : дис. … д-ра филол. наук. – Москва, 2017. – 341 с.

Меднис Н.Е. Текст и его границы: (к проблеме сверхтекста) // Меднис Н.Е. Поэтика и семиотика русской культуры. – Москва : Языки славянской культуры, 2011. – С. 108–112.

Мотовилов Н.А. Достоверные сведения о двух Дивеевских обителях Н.А. Мотовилова и об исцелении его великим старцем Серафимом // Преподобный Серафим Саровский и Дивеевская обитель / сост. иерей Георгий Павлович. – Москва : Отчий дом, 2011. – С. 60–68.

Неизвестные страницы «Летописи» / [подгот. А.Н. Стрижева] // [Чичагов Л.М.] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. – Москва : Паломник, 2005. – С. 677–683.

Николай Александрович Мотовилов и Дивеевская обитель / изд. Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря. – Арзамас : Арзамасская типография, 1999. – 254 с.

Нилус С.А. Полное собрание сочинений : в 6 т. / сост. и общ. ред. А.Н. Стрижева. – Москва : Паломник, 1999–2005.

Новые архивные материалы: тетрадь с рассказами дивеевских стариц // Преподобный Серафим Саровский и Дивеевская обитель / сост. иерей Георгий Павлович. – Москва : Отчий дом, 2011. – С. 326–358.

Павлович Г. (иерей). «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря»: источники и история создания // Преподобный Серафим Саровский и Дивеевская обитель / сост. иерей Георгий Павлович. – Москва : Отчий дом, 2011. – С. 295–325.

Пигин А.В. Древнерусская литература после Древней Руси : XVIII век // Социокультурные контексты русской литературной жизни XI–XX веков : сборник научных трудов. – Санкт-Петербург : [б.и.], [2024]. – С. 179–216. – URL: https://pushkinskijdom.ru/wp-content/uploads/2024/01/Pragmatika-Sbornik-nauchnyh-trudov.pdf (дата обращения: 31.08.2025).

Плюханова М.Б. О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI века // Лотмановский сборник. – Москва : О. Г. И. : издательство РГГУ, 1997. – [Т.] 2. – С. 483–510.

Понырко Н.В. Древнерусская литература после Древней Руси // Библиотека литературы Древней Руси. – Санкт-Петербург : Наука, 2020. – Т. 20 : XVIII–XX века. – С. 5–23.

Поселянин Е. На земном небе : три поездки в Саров и Дивеево. – Саров : Свято-Успенский мужской монастырь Саровская пустынь ; Москва : Отчий дом, 2016. – 336 с.

Приложение к «Великой дивеевской тайне» / опубл. А.Н. Стрижевым // Литературная учеба. – 1991. – Кн. 1. – С. 133–134.

Прохоров Г.М. Повесть об Устьшехонском Троицком монастыре и рассказы о городе Белозерске // Книжные центры Древней Руси. XVII век: Разные аспекты исследования. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. – С. 163–206.

Ранчин А.М. Вертоград Златословный: древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. – Москва : Новое литературное обозрение, 2007. – 576 с.

Рассказы об основателе Дивеевской Свято-Троицкой обители старце священноиеромонахе Серафиме: воспоминания серафимовских стариц и других современников. – Дивеево : Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский монастырь, 2015. – 592 с.

Рассказы об отце основателе нашем старце священноиеромонахе Серафиме: рассказы стариц и монахинь. – Дивеево : Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский монастырь, 2009. – 611 с.

Рошко В. (прот.). Преподобный Серафим: Саров и Дивеево : исследования и материалы / пер. с фр. О. Вайнер. – Москва : Sam & Sam, 1994. – 156 с.

Руди Т.Р. Ранние жития Серафима Саровского: вопросы литературной истории // Труды Отдела древнерусской литературы. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1999. – Т. 51. – С. 427–434.

Семячко С.А. К вопросу об использовании письменных и устных источников при создании повестей об основании монастырей и монастырских летописцев («Повесть о Тверском Отроче монастыре», «Летописец Воскресенского Солигалицкого монастыря») // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. – С. 245–265.

Серафима (Булгакова) (монахиня). Воспоминания // Преподобный Серафим Саровский и Дивеевская обитель / сост. иерей Г. Павлович. – Москва : Отчий дом, 2011. – С. 359–470.

Серафимо-Дивеевские предания : Житие. Воспоминания. Письма. Церковные торжества / сост., подгот. текста и примеч. А. Стрижева. – [2-е изд.]. – Москва : Паломник, 2006. – 589 с.

Степашкин В.А. Серафим Саровский. – Москва : Молодая гвардия, 2018. – 587 с. – (Жизнь замечательных людей: сер. биогр. ; вып. 1686).

Тарабукина А.В. Фольклор и духовная культура «церковных людей»: опыт исследования современного фольклора : диссертация … кандидата филологических наук. – Санкт-Петербург, 2000. – Электронная версия печ. изд. доступна на сайте Ruthenia. – URL: https://ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html (дата обращения: 02.09.2025).

Тихон (Шевкунов) (митр.). «Несвятые святые» и другие рассказы. – 18-е изд. – Москва : Вольный странник, 2019 ; Печоры : Изд-во Псково-Печерского монастыря, 2019. – 640 с.

Топоров В.Н. Петербург и «Петербургский текст русской литературы» : (Введение в тему) // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ : Исследования в области мифопоэтического. Избранное. – Москва : Издательская группа «Процесс» – «Культура», 1995. – С. 259–367.

Чичагов Л.М. (свящ.). Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей ее: схимонахини Александры урожд. А.С. Мельгуновой и блаженного старца иеромонаха Серафима и его сотрудников: Михаила Мантурова, протоиерея о. Садовского, блаженной Пелагеи Ивановны Серебренниковой, Николая Александровича Мотовилова, сподвижниц обители и других / изд. Серафимо-Дивеевского монастыря. – Москва : печатня А.И. Снегиревой, 1896. – VI, VI, 790 с.

Чуркин А.А. «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» митрополита Серафима Чичагова: особенности эпической формы // Русская речь. – 2018. – № 1. – С. 81–91.

Шеваренкова Ю.М. «Фольклорная летопись (биография)» монастыря в свете изучения местной религиозной традиции (на материале Серафимо-Дивеевского монастыря) // От конгресса к конгрессу : материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов : сборник докладов. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. – Т. 2. – С. 214–228.

Шеваренкова Ю.М. Устное народное Житие Серафима Саровского // Традиционная культура. – 2005. – № 1 (17). – С. 73–82.

Яшина К.И. Итоги и перспективы изучения локальных текстов // Палимпсест. Литературоведческий журнал. – 2021. – № 1 (9). – С. 65–73.

Lenhoff G. The aesthetic function and medieval Russian culture // The structure of the literary process : studies dedicated to the memory of Felix Vodicka. – Amsterdam ; Philadelphia : John Benjamins publishing company, 1982. – P. 321–340.

Picchio R. Models and patterns in the literary tradition of medieval Orthodox Slavdom // American contributions to the Seventh International Congress of Slavists. – Paris ; The Hague : Mouton, 1973. – Vol. 2. – P. 439–467.

Price R. The canonization of Serafim of Sarov : piety, prophecy and politics in late imperial Russia // Studies in church history. – 2011. – Vol. 47 : Saints and sanctity. – P. 346–364.