
Т. Р. РУДИ

О композиции и топике житий преподобных*

Можно без преувеличения сказать, что в корпусе русской агиографии преподобнические жития занимают особое место. Действительно, более двух третей всех русских святых, упомянутых в Полном Месяцеслове Востока (общецерковно- и местночтимых), составляют преподобные.¹ Неудивительно поэтому, что в монашеских житиях сформировалась самая, пожалуй, разнообразная и разработанная литературная топика. Следует оговориться, впрочем, что общие для иноческих житий мотивы свойственны, безусловно, не только русской (равно как и любой другой национальной) агиографии: они характеризуют жития преподобных в целом как тип. Это тем более закономерно, что значительная часть топосов древнерусских монашеских житий, как и большая часть житийной топки в целом, имеет своим источником византийскую агиографию. Целью настоящей работы является выявление и предварительная систематизация основных топосов, характерных для житий преподобных.

Особенности различных типов житий, составляющих подгруппы агиографического жанра, определяются, как известно, в первую очередь чином святости прославляемого подвижника — относится ли он к мученикам, просветителям народов, святителям, благоверным князьям, преподобным, юродивым или праведным мирянам.² Тип подвига святого, таким образом, определяет особенности композиционной структуры и поэтики его жития, а следовательно, — и систему его топосов.

* Статья написана при поддержке Гумбольдтовского фонда (Германия).

¹ См.: Сергий, архим. Полный Месяцеслов Востока. 2-е изд., испр. и доп. Владимир, 1901. Т. 2. Святой Восток. С. 579—627, 657—665.

² См. об этом: Delehaue H. Les légendes hagiographiques. Brüssel, 1905; Zoerf L. Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert. Leipzig; Berlin, 1908; Сакулин П. Н. Русская литература: Социолого-синтетический обзор литературных стилей. М., 1928. Ч. 1. С. 100; Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1931 (перезд.: М., 1990); Иоанн (Кологривов), иеромонах. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961; Wolpers Th. Die englische Heiligenlegende des Mittelalters: Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Tübingen, 1964; Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв.: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 159; Грихин В. А. Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской литературе конца XIV—начала XV в.: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1974; Mayer G. Morphologie der Vita. Zur Struktur ost- und südslavischer Mönchs- und Hierarchenviten. Habilitationsschrift. Bochum, 1975 (unveröffentlicht); Сушанек Л. Модель жанра и его индивидуальная реализация (на примере агиографии) // Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung 1988) / Hrsg. von Klaus Dieter Seemann. Wiesbaden, 1992. S. 259—267; Рачин А. М. Князь — страстотерпец — святой: семантический архетип литературных памятников о князьях Вячеславе-Вашлаве и Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7, ч. 1. С. 227; Grégoire R. Manuale di agiologia: Introduzione alla letteratura agiografica. Fabriano, 1996 (Bibliotheca Montisfani. T. 12); и др.

Роль литературной топики³ (как и художественного канона в целом) по-разному оценивалась в истории филологической науки. Говоря о значении знаменитой книги В. О. Ключевского о древнерусских житиях святых,⁴ в которой исследователь дал критическую оценку системе «общих мест», сложившейся в древнерусской агиографии в особенности под влиянием литературных трудов Пахомия Серба, А. П. Кадлубовский писал: «...древнерусские жития были дискредитированы автором в смысле исторического источника не только для вопроса о колонизации, интересовавшего его, но и для других вопросов по истории древнерусской жизни». По замечанию исследователя, В. О. Ключевский показал, что «не чертам собственно историческим, не индивидуальным особенностям того или другого святого придавалось главное значение, а общему идеальному типу подвижника; можно было по готовым формулам написать житие святого, о котором не было известно ничего, кроме имени и того основного содержания его жизни, что он был иноком и подвижником. Отсюда безжизненность, крайнее однообразие, господство условно-риторического стиля...»⁵

В последние десятилетия в науке, по выражению С. С. Аверинцева, «реабилитировано понятие канона» для «традиционалистских литератур»:⁶ общепри-

³ Используя термин «топика» и его производные, я понимаю их в значении, введенном Э. Р. Курциусом применительно к литературным текстам (см.: Curtius E. R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern; München, 1984. 10. Aufl. S. 89—115; первое издание — 1948 г.), точнее — в том расширенном значении, которое они получили в современной науке и медиэвистике в частности: топосом может быть любой повторяющийся элемент текста, закрепленный за определенным местом сюжетной схемы, — будь то устойчивая литературная формула, цитата, образ, мотив, сюжет или идея. Таким образом, я понимаю термин «топос» как обобщающее, родовое понятие, включающее в себя все те терминологические варианты, которые использовались в науке для обозначения родственных явлений до него: «типические черты», «общие места», клише, повторяющиеся мотивы, устойчивые (трафаретные) литературные формулы и т. д. О проблемах литературной топики см.: Андрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947; Čy evský J. D. Zur Stilistik der altrussischen Literatur. *Topik // Festschrift für Max Vasmer zum 70. Geburtstag am 28. Februar 1956*. Wiesbaden, 1956. S. 105—112; Творогов О. В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 29—40; Zumthor P. *Essai de poétique médiévale*. Paris, 1972. P. 82—96; Toposforschung. Eine Dokumentation / Hrsg. von Peter Jehn. Frankfurt am Main, 1972 (Respublica Literaria 10); Toposforschung / Hrsg. von Max L. Baeumer. Darmstadt, 1973 (Wege der Forschung. Bd 395) (см. особенно статью: Obermaier A. Zum Toposbegriff der modernen Literaturwissenschaft. S. 252—267); Bornscheuer L. *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*. Frankfurt am Main, 1976; Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. München, 1991. С. 217—223 (Slavistische Beiträge. Bd 278); Конавская Е. Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии) // *Ruthenica*. Київ, 2004. Т. 3. С. 80—92; Руди Т. Р. Топика русских житий (вопросы типологии) // *Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика* / Под ред. С. А. Семячко. СПб. (в печати); и др.

⁴ Ключевский В. О. *Древнерусские жития святых как исторический источник*. М., 1871.

⁵ Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. III (ср. также с. 179). О роли «типических черт» древнерусской агиографии см. также: Ключевский В. О. *Древнерусские жития святых как исторический источник*. С. 63, 363—366, 430 и др.; Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Составлено по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань, 1881. С. 9; и др. О поэтической системе агиографического жанра в целом см. также: Еремин И. П. Киевская летопись как памятник литературы // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 7. С. 81—97; Андрианова-Перетц В. П. Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 41—71; Творогов О. В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси; Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 3—12; и др.

⁶ «С не столь уже давнего времени, благодаря работам Д. С. Лихачева — о древнерусской литературе, Б. Л. Рифтина — о китайской литературе, А. Б. Куделина — об арабской поэзии, благодаря работам некоторых других отечественных филологов, счастливо совместивших в себе историков и теоретиков литературы, мы по крайней мере привлекли к мысли об особом статусе жанра в тради-

знанным положением медиевистики, в частности, является положение о том, что художественный канон, наряду с такими важнейшими понятиями, как литературный этикет⁷ и ориентация на образцы (*imitatio*),⁸ является одной из основ средневековой поэтики. Поэтому изучение литературной топики — одного из самых существенных элементов канона — должно, думается, составлять необходимый аспект исследования памятников средневековой литературы в целом и агнографии — в особенности, как наиболее формализованного ее жанра.

Итак, задачей настоящей сообщения является выявление системы основных элементов топики, свойственных житиям преподобных, и составление на этой основе условной схемы традиционного монашеского жития. Материалом исследования послужил основной корпус древнерусских иноческих житий XI—XVII вв. Картина древнерусской монашеской топики строилась, таким образом, на основе выборочного, но по возможности максимально широкого привлечения житийных текстов различных хронологических периодов.

ционалистских литературах. Для этих литератур реабилитировано понятие канона; оказывается, не всегда единственное назначение канонов состояло в том, чтобы поскорее быть „сломанными“» (см.: А в е р и н ц е в С. С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 105—106).

⁷ Д. С. Лихачев, которому принадлежит заслуга введения в науку понятия «литературный этикет», пишет: «Литературный этикет и выработанные им литературные каноны — наиболее типичная средневековая условно-нормативная связь содержания с формой» (Л и х а ч е в Д. С. Поэтика древнерусской литературы. С. 80—81). См. также: Л и х а ч е в Д. С. 1) Литературный этикет Древней Руси (к проблеме изучения) // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 5—16; 2) Развитие русской литературы X—XVII вв. ...; и др.

⁸ О принципе *imitatio* (и, в частности, о его важнейшем типе — *imitatio Christi* или *Nachfolge Christi*) см.: Н u n g e r Н. On the Imitation (Μίμνησις) of Antiquity in Byzantine Literature // *Dumbarton Oaks Papers*. 1969—1970. N 23—24. P. 15—38; P i c c h i o R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists* (Warsaw, August 21—27, 1973). Vol. 2. Literature and Folklore / Ed. by Victor Terras. The Hague; Paris, 1973. P. 439—467; Р о р е R. О характере влияния византийской литературы на оригинальную литературу южных и восточных славян: дискуссия и методология // *Ibid.* P. 469—493; H e f f e r n a n Th. J. Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages. New York, Oxford, 1988. P. 185—230; Т о п о р о в В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 413—508; D e R e n t i i s D. Die Zeit der Nachfolge: Zur Interdependenz von «*imitatio Christi*» und «*imitatio auctorum*» im 12.—16. Jahrhundert. Tübingen, 1996 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie. Bd 273); H i l l T. D. Imago Dei: Genre, Symbolism, and Anglo-Saxon Hagiography // *Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' Lives and Their Contexts* / Ed. by Paul E. Szarmach. New York, 1996. P. 35—50; П о д с к а л ь с к и Г. 1) Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. для русского перевода / Перевод А. В. Назаренко; Под ред. К. К. Актентьева. СПб., 1996. С. 363—364, 439 и др.; 2) *Mönch und Tod in Byzanz* // *Монастырская культура: Восток и Запад* / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 221—227; П о д с к а л ь с к у Г. *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien: 865—1459*. München, 2000. S. 183, 204, 283, 300 f., 310, 363, 366, 368, 374 f., 378, 390, 397, 401, 416, 432, 437, 442, 455, 457, 459—461, 465, 518 f.; G r é g o i r e R. *Manuale di agiologia*... P. 177—179; Г р е г у а р Р. Литературные и богословские модели в западной агнографии // *Монастырская культура: Восток и Запад* / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 79; У с п е н с к и й Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000; Л ю с т р о в М. Ю. Уход патриарха Никона как подражание образцам // *Герменевтика древнерусской литературы*. М., 2000. Сб. 10. С. 447—459; Р у д и Т. Р. Средневековая агнографическая топка (принцип *imitatio* и проблемы типологии) // *Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Люблина, август 2003): Доклады российской делегации* / Отв. ред. Л. И. Сазонова. М., 2002. С. 40—55; С а п о ж н и к о в а О. С. Иоанн Златоуст и митрополит Филипп (к вопросу об образах, прообразах и моделях) // *Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря* / Отв. ред. С. А. Семячко. СПб., 2004. С. 183—213; и др. О родственном явлении поэтики средневекового текста — поэтике уподоблений — см.: П а н ч е н к о О. В. 1) Писатели и книжники Соловецкого монастыря XVII в. (20—сер. 50 гг.): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2002. С. 23—30; 2) Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агнографии, эпидейктике и гимнографии) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 491—534.

Оговорюсь сразу, что даже самый поверхностный обзор системы топосов преподобнических житий в рамках одной статьи невозможен (их состав слишком широк и разнообразен), а потому я рассматриваю здесь в самой общей форме только наиболее значимые и особо распространенные ее элементы — мотивы, образы, сравнения, устойчивые литературные формулы, цитаты и т. д.

Отдельные топосы житий преподобных уже привлекали к себе внимание исследователей. Среди них следующие мотивы: уход отрока из дома без какого бы то ни было «имения» («святой ничего не берет с собой»); плач родителей о сыне-иноке как о мертвом; первоначальный отказ игумена в постриге пришедшего к нему юноши; формула «отъятия влас», используемая при описании пострига; труды святого на монастырскую братию, в том числе — в поварне или пекарне; уход в пустыню; добровольное самоистязание святого, подставляющего свое тело на съедение комарам; и др.⁹ Классик западноевропейской агиологии Ипполит Делез так определил важнейшие мотивы монашеских житий в целом: «Если речь идет о святом монахе, то он должен упражняться во всех соответствующих его статусу добродетелях, и потому можно, не боясь ошибиться, описывать его пост, бдение, его выносливость в молитвах и в чтении. И поскольку Бог особенно через чудеса открывает заслуги служащих ему, можно быть уверенным, что монах, будучи святым, исцеляет слепых, хромым дает возможность ходить, изгоняет бесов и т. д.»¹⁰

Попытаемся расширить и конкретизировать эту общую схему.

Прежде чем обратиться к анализу отдельных топосов, необходимо сделать небольшое отступление. Проведенный ранее общий анализ групп агиографических топосов с точки зрения принципа *imitatio* показал, что важнейшим типом топики монашеских житий являются топосы подражания (и/или уподобления) ангелам — *imitatio angeli*.¹¹ Позволю себе еще раз кратко напомнить здесь основные из них:

⁹ См., например: Я х о н т о в И. Жития святых севернорусских подвижников... С. 56—60 и др.; Б у г о с л а в с к и й С. А. Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии // Сб. статей в честь акад. Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. С. 335—336; Д м и т р и е в Л. А. Житийные повести русского Севера...; К о л о б а н о в В. А. Владимиро-суздальские литературные памятники XIV—XVI веков: Уч. пособие. М., 1982. С. 151—155; В о д о л а з к и н Е. Г. Монастырский быт в агиографическом изображении («повария» древнерусских житий) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 229—231; П о л е т а е в а Е. А. «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции: (На материале севернорусской агиографии и старообрядческих сочинений) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 198—215; и др. Вопросам типологии житийных текстов посвящена недавняя статья И. А. Лобаковой, в которой исследовательница выделила несколько общих мотивов, характерных для житий основателей монастырей. См.: Л о б а к о в а И. А. П. «Житие митрополита Филиппа» и севернорусская житийная традиция (Вопросы типологии) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 357—364. Сопоставив текст Жития митрополита Филиппа с житиями Александра Свирского и Александра Ошевенского, которые традиционно считаются источниками Жития Филиппа, исследовательница пришла к выводу, что «связи текста ЖмФ с ЖАСв и ЖАОш не могут быть объяснены простым заимствованием. В данном случае, вероятно, следует говорить о типологической близости существующих во всех рассматриваемых произведениях мотивов, образов, стиля» (Там же. С. 358).

¹⁰ D e l e h a u e H. Les légendes hagiographiques. P. 92.

¹¹ См.: Р у д и Т. Р. «Imitatio angeli» (проблемы типологии агиографической топики) // РЛ. 2003. № 2. С. 48—59. К сожалению, лишь после написания указанной статьи мне удалось ознакомиться с книгой: F r a n k K. S. Ἁγγελικὸς βίος: Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum. Münster, 1964, которая, таким образом, оказалась неучтенной в моем исследовании. О мотивах уподобления ангелам в болгарской и сербской агиографии см. также: P o d s k a l s k y G. Theologische Literatur des Mittelalters... S. 300, 364 u. a. Ср. историко-культурный анализ использования «ангельских мотивов» в древнерусских источниках о монашестве как элемента парадигмы «социальной смерти» в статье: S t e i n d o r f f L. Einstellungen zum Mönchtum im Spiegel altrussischer Quellen // Archiv für Kulturgeschichte. 1993. Bd 75. H. 1. S. 65—90. О феномене «социальной смерти» в различных его формах см.: H a s e n f r a t z H. P. Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Leiden, 1982.

1) Терминологическая формула «принятия ангельского образа», представляющая собой синонимический эквивалент обозначения монашеского пострига («сподобится святого аггельского образа», «восприяти аггельский образъ», «облечеса въ святыи аггельский образъ» и др.);

2) Мотив внешнего подобия святого ангелу («подобиемъ аггеловиднымъ украсенъ», «аггелолѣпными сѣдинами чьстна», «зракомъ же сняя аггеловиднымъ подобиемъ» и др.);

3) Мотив бесплотной жизни как *imitatio angeli* («во плоти бо живый и подвизаяся к Богу, яко безплотный ангел», «в тѣлеси вѣщне безтѣлесный чинъ показующе», «яко бесплотенъ во плоти поживе» и др.);

4) Устойчивая формула «ихже житию сами аггели удивишася и похвалиша», читающаяся обычно в предисловии к житию и относящаяся часто не только к прославляемому святому, но к преподобным в целом или ко святым вообще (см. жития Димитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Иоасафа Каменского, Антония Сийского, Саввы Крыпецкого и др.);¹²

5) Мотив восприятия святого окружающими как ангела, а не как человека («не яко человекъ, но яко аггела Божия посреди себе имѣаху», «не человекъ его, но паче аггела Божия зрѣти», «яко аггела Божия имѣаху святаго посредѣ себе» и т. п.);¹³

6) Получившая широкое распространение в житиях и службах святым известная формула «земной ангел, небесный человек», пришедшая в русскую агиографию, как и большинство других топосов, из византийской традиции¹⁴ (см. жития Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Макария Калязинского, Александра Свирского, Александра Ошевенского, Антония Сийского, Германа Соловецкого и других, а также службы Савве Сербскому, Иоанну Рыльскому, Варлааму Хутынскому, Авраамью Ростовскому, Никите Переяславскому и др.);

7) Характеристика монашеской жизни вообще как равноангельской (этот мотив реализуется в большом числе вариантов; назову лишь некоторые из них: «живый без попечения, яко аггелъ», «житие красно и равноаггельское поживше», «житие аггельское на земле показати», «и пожить на земли аггельскимъ житиемъ», «явися равноаггеле на земли», «подрожателю святыхъ аггелъ» и т. п.); и др.¹⁵

¹² Следует отметить, однако, что формула об удивлении ангелов может использоваться не только в традиционном контексте. Так, в Житии Димитрия Прилуцкого она читается дважды: в предисловии (в полном соответствии с канонном: «...таковых бо святых отец *трѣпеливому житию их аггели удивишася и похвалиша, и их же имена написана суть на небесех...*») и в Похвальном слове, завершающем текст памятника, — причем во втором случае она несколько трансформирована и отнесена непосредственно к прославляемому подвижнику: «Сей же <...> Христа своего паче всех любя, его же бо сам Господь одари и почти пред аггелы и человеки, яже ныне видим чюдеса от него бывающа, его же ради смиренна аггели того похвалиша и человеци дивятся, желаемое получи» (цит. по: У к р а и н с к а я Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого — памятник вологодской агиографии // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования / Ред.: В. П. Бударгин, А. М. Панченко, Н. В. Поньрко. Л., 1990. С. 25, 45—46). Как видим, в последнем примере «похвала и удивление» устойчивой формулы разделены на составляющие, каждая из которых соотносена с разным субъектом действия: хвалит преподобного за его терпение ангелы, удивляются же «человеки», получившие от святого желаемое исцеление.

¹³ Ср. особый вариант этого мотива в Житии Димитрия Прилуцкого: «...*тако же и братия тому во всем повишущеса, яко аггелу Божию*» (цит. по: У к р а и н с к а я Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого... С. 27).

¹⁴ Непосредственным источником для Нестора, впервые включившего эту формулу в Житие Феодосия Печерского, послужило, как известно, Житие Саввы Освященного. См. об этом: Ф е д о т о в Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 56.

¹⁵ В дополнение к названным примерам топика *imitatio angeli* приведу сюжет из византийского Жития Саввы Освященного: отпуская одного из самых благочестивых своих учеников, Афродисия,

Однако топика житий преподобных, безусловно, не ограничивается формулами, мотивами или сюжетами *imitatio angeli*.¹⁶ Предварительный сопоставительный анализ основного массива древнерусских инокеских житий показал, что можно говорить о существовании в них особого варианта традиционной агиографической схемы, включающего ряд устойчивых мотивов, свойственных именно этому (или преимущественно этому) типу житийных памятников.

Рассмотрим основные топосы монашеских житий, выявленные в ходе исследования, в том порядке, в котором они следуют в житийной схеме.¹⁷ Хочу оговориться, что я целенаправленно привожу в каждом случае возможно большее число примеров, чтобы таким образом подтвердить принадлежность выделенных элементов текста литературной топике.

1) Мотив божественных знамений, до рождения святого и/или во младенчестве свидетельствующих о его избранности и посвященности Богу.¹⁸ Этот топос, перешедший в русскую агиографию из византийской традиции, широко распространен в житийных памятниках. Приведу лишь некоторые примеры:

Житие Авраамия Смоленского: «Еще бо ему носиму въ утробѣ матери, обави и Христова благодать и възва, освяти, и яко преже Самошла Аннѣ подастъ». Далее в житии рассказывается о сне, бывшем некоей блаженной черноризице: будто в воскресенье утром к ней постучали в двери и велели идти в дом к Марии, родившей младенца, которого она, черноризица, должна крестить; когда же женщина пришла в указанный дом, то увидела там многих святителей и «нѣкую жену вельми пресвѣтлу сияющу», которая повелела дать младенца ей в руки, а затем, одев его в светлые одежды, отдала в руки матери.¹⁹

Житие митрополита Петра:²⁰ «Съй убо блаженный Петр родися от христиану и благоговейну родителю въ единомъ от мест земля Вельинскыа. Прилучи же ся

в Феодосиев монастырь, Савва произносит замечательную фразу, смысл которой сводится к тому, что истинно инокеское житие делает человека ангелом: «...възвѣстивъ блаженному Феодосу: „Се человекъ иногда Афродисия приемъ, ныне, благодатию Христовою, послахъ ти ангела“» (цит. по: Житие св. Саввы Освященнаго, составленное св. Кириллом Скифопольским, в древнерусском переводе. По рукописи Императорского Общества любителей древней письменности, с присоединением греческого подлинника и введением / Издал И. Помяловский. СПб., 1890. С. 241 (ОЛДП. Т. 96)).

¹⁶ О поэтике «негативной агиографии», использующей топикку *imitatio diaboli*, ср.: См и р н о в И. П. О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории. Wien, 1991. С. 153—154 (Wiener slawistischer Almanach. Sonderband 28).

¹⁷ Подчеркну еще раз, что я не рассматриваю традиционные топосы агиографической схемы (авторская топика, благочестивые родители, отказ святого от детских игр, обучение грамоте и т. д.), а ставлю целью выявить специфические топосы, отличающие жития преподобных. О некоторых традиционных топосах древнерусской агиографии, часть из которых восходит к византийской или — глубже — к античной традиции, см.: Ć i e v š k y j D. Zur Stilistik der altrussischen Literatur. Torik. S. 105—112; П а н ч е н к о А. М. Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика: итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 236—250; Б у л а н и н Д. М. 1) Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей // РЛ. 1980. № 3. С. 137—142; 2) О некоторых принципах работы древнерусских писателей // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 38. С. 3—13; 3) Несколько параллелей к главам III—IV Жития Константина-Кирилла // Кирило-Методиевски студии. София, 1986. Кн. 3. С. 91—107; 4) Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. С. 217—263; и др.

¹⁸ Этот мотив упоминается и в иных типах житий, но в житиях преподобных он особенно распространен. Упоминание об этом мотиве как одном из начальных элементов житийной схемы см. в кн.: Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв. ред. Я. С. Лурье. Л., 1970. С. 208. Глава VI «Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII—XV в.» написана Л. А. Дмитриевым. О мотиве предзнаменований см. также: Б е р н ш т а м Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 122—123.

¹⁹ См.: Житие Авраамия Смоленского / Подгот. текста, перевод и коммент. Д. М. Буланина // БЛДР. СПб., 1997. Т. 5. С. 32.

²⁰ Я привлекаю к исследованию Житие митрополита Петра, поскольку оно — как и другие жития иерархов церкви — в начальной части, посвященной монашескому периоду жизни святого, использует топикку житий преподобных.

нечто сицево и прежде рождения его, еже не достоит молчанию предати. *Еще бо ему сущу во утробе матери, в едину от ноций, свитаюци днєви недели, виде видение таково мати его. Мнєше бо ся ей агньца на руку дрѣжати своею, посреде же рогу его древо благолиствєно израстьше и многыми цветы же и плоды обложєно, и посреде ветвей его многы свєще свєтящих и благоуханиа исходяща.* И възбудившися, недоумєаше, что се или что конецъ такому видению». ²¹

В Житии Евфросинии Суздальской родителям святой, бывшим долгое время неплодными, трижды является во сне Богородица, предрекая рождение отроковицы Феодулии: «И въ едину от ношей видѣста Прєсвятую Богородицу радостнѣ к нима глаголюща: „Дєрзайте, дєрзайте, и молитєся, прията бо єсть молитва ваша, и вама буди знаменіє, примите благоуханіє и покадите весь дом свой“. <...> Времени же нѣкоєму по сем чудєси пришедшу, въ едину от ношей паки предста им Святая Богородица, *вдаюци има яко голубицу на руку зєло красну.* <...> И паки Прєсвятая Богородица съ свєтыми отцы Антонієм и Феодосіємъ третицею явися им глаголющи: „*Идєте в дом свои и абіє зачитєте дщєрь и наречєте имя еи Феодулия*“». Позднее мать святой также видит сон, знаменующий божественное предназначение отроковицы: «*Уснувшу же виде себе крилату сущу и акы на высоту летящу, держаси же отроковицу и возносяци ю, и вдаюци ю даръ Вышнему*». Игуменія Суздальского Ризположенского монастыря, в котором Феодулия позднее принимает постриг, «старєишина черноризицама Елена» также получает различные откровения о святой, причем и здесь присутствует мотив чудесного полета: «видѣ <...> овогда же *отроковицу летающую на воздусє и над монастырь находящу*». ²²

В Житии Александра Ошевенского рассказывается о видении, бывшем матери святого в церкви Прєсвятой Богородицы: после молитвы о даровании чада ей является «жена нѣкая свѣтообразна», которая предсказывает ей рождение младенца, — «и о семъ отрочати прославити ся имени Божію». ²³

Житие Кирилла Новоезерского: «Сей блаженъ Кириллъ родися от благочєстиву и богату родитєлю града Галича. *Егдаже ему бывшу во утробѣ матери, во время божєственнаго пєния возгласи трикраты: „Святъ, святъ, святъ Господь Саваофъ, исполнѣ небо и земля славы его!“*». ²⁴

Житие Макария Унженского: «*Еще во объятиихъ матернихъ бывшу ему, и егда гласъ церковнаго проповѣдника сирѣчь звона бывашє на утреню, тогда возбуждашєся во своемъ ложѣ и зѣло младенчески плачемъ нудяшєся, дѣтски крича, акы смєсля, слєзами изъявляя свое жєланиє [понєже словєсь еще вѣщати не можашє], яко да во святую церковь пєсєнь будєт*». ²⁵

Остановлюсь особо на Житии Александра Свирского, в котором сообщение о божественном знаменнии включает в себя тезоимение святого, требующее специального комментария: «И во едину же убо ношь молящимася има единома, нѣкое Божіє явленіє явися глаголя: „*Радуйтєся, добрая супруго, сѣ бо дарова вамъ Богъ отроча утєшєниа тезоимєнито, яко в рожєствє его утѣшєниє своимъ церк-*

²¹ Цит. по: Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 205.

²² Цит. по: Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. Очерки по истории русской агиографии XIV—XVI веков. Агиография Москвы, Твери, Ярославля, Суздаля. Сказания о чудотворных иконах. М., 2001. С. 379, 380—381, 382.

²³ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, л. 19 об.

²⁴ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.233, л. 50 (Проложная редакция жития). Ср. тот же сюжет в Основной редакции памятника: здесь мать святого рассказывает своему супругу о явленном ей чуде спустя многие годы, объясняя свое умедление напавшим на нее страхом и трепетом (см.: Житие Кирилла Новоезерского: Текст и словоуказатель / Сост.: И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Л. А. Захарова, К. Н. Лемешев; Под ред. А. С. Герда. СПб., 2003. С. 32 (Памятники русской агиографической литературы)).

²⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, F.21, л. 51 (скобки проставлены в тексте в рукописи).

вам Богъ подати имат“».²⁶ Как удалось установить, этот фрагмент представляет собой прямое заимствование из Жития Евфимия Великого,²⁷ чем объясняется неадекватное толкование имени святого в житии севернорусского подвижника: фраза «отрока тѣшению тезоименита» в тексте-источнике относится к имени *Евфимий* (благосклонный, доброжелательный, благодушный, от греч. εὐφρομέω — быть в хорошем расположении духа, быть веселым, радовать) и, будучи перенесена в текст-реципиент, оказывается не соотносимой ни с мирским (*Амос* — евр. тяжесть, крепость), ни с монашеским (*Александр* — греч. мужественный, помогающий) именами преподобного.

Примечательно, что позднее, когда фрагмент с предзнаменованием рождения святого из Жития Александра Свирского почти без изменений был перенесен в Житие Ефрема Перекомского, толкование имени святого могло, по-видимому, иногда вызывать сомнения у древнерусских книжников. Так или иначе, в списке жития, положенном в основу недавно осуществленного издания памятника, в интересующей нас фразе слово «утешения» отсутствует: «И во едину убо нощь молящимся имъ явися некое божественное явление, глаголющие: „Радуйтеса, добрая супруга! Се даруетъ вамъ Богъ *отрока тезоименита*, яко по рождестве его утешение своимъ церквамъ Богъ подати иматъ“».²⁸ Не имея возможности судить, сознательным или случайным является этот пропуск (критического издания текста Жития Ефрема Перекомского с подведением разночтений по всем известным спискам не существует), отмечу, что, хотя смысл фразы оказался здесь затемнен, одновременно с этим исчезло и неверное толкование имени святого.

Наиболее подробно мотив божественных предзнаменований разработан в Житии Сергия Радонежского: здесь автор не только повествует о знамениях, предшествовавших рождению и сопровождавших младенчество будущего святого (во время литургии младенец трижды возопил во чреве матери, позднее он отказывался брать грудь в дни, когда мать ела скоромную пищу, а также по средам и пятницам, не пил молока кормилицы и т. д.), но и дает «антологию» сюжетов о чудесном рождении святого из целого ряда византийских житий — Николая Мирликийского, Ефрема Сирина, Симеона Столпника, Алипия Столпника, Федора Сикеота, Евфимия Великого, Феодора Едесского и Федора Тирона, а кроме того, приводит уже упомянутый нами сюжет из Жития митрополита Петра, представляющий собой параллель к Житию Алипия Столпника.²⁹

²⁶ Цит. по: Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель / Сост.: И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Л. А. Захарова, К. Н. Лемешев; Под ред. А. С. Герда. СПб., 2002. С. 26 (Памятники русской агнографической литературы).

²⁷ Ср. в Житии Евфимия: «Во едину убо от ношей, молящимся има наединѣ, нѣкое явление Божие явися има глаголя: „Тѣшится и утѣшайтеса, се бо дарова вамъ Богъ отрока тѣшению тезоименита, яко въ рождествѣ его тѣшение своимъ церквамъ Богъ даст“» (цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 814/924, л. 504 об. — 505 верхней пагинации; ср. в ркп. второй пол. XIV в.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 716, л. 112—135 об.). Говоря о том, что Житие Евфимия Великого в данном случае послужило источником Жития Александра Свирского, хочу сделать одно замечание: известно, что рассматриваемый фрагмент Жития Евфимия вошел и в Житие Сергия Радонежского (см.: Житие Сергия Радонежского / Подгот. текста Д. М. Буланина; Перевод М. Ф. Антоновой и Д. М. Буланина; Комментар. Д. М. Буланина // БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 272, 557; см. об этом также далее в статье), однако объем заимствования в Житии Александра превышает объем текста, вошедшего в Житие Сергия, что позволяет утверждать, что непосредственным источником для Иродиона послужило именно Житие Евфимия; толчком же для этого заимствования могло послужить и Житие Сергия, поскольку оно, как известно, является одним из основных источников Жития Александра Свирского (см. об этом: Я х о н т о в И. Жития святых севернорусских подвижников. С. 39 и далее).

²⁸ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри / Ред. тома С. А. Семячко. СПб., 2001. С. 162.

²⁹ См.: Житие Сергия Радонежского. С. 262—272, 557.

Как видим, мотив пренатальных знамений реализуется, как правило, в форме явления родителям (или матери) святого Пресвятой Богородицы, предвещающей им рождение богоизбранного младенца (часто — после усердных молитв неплодных родителей о даровании чада). При этом предсказание обычно совершается в сакральном времени (утро воскресного дня) или сакральном пространстве (церковь) и может быть как вербальным, так и знаково-символическим (облечение младенца в светлые одежды, голубица, агнец и др.). Знамения, совершающиеся после рождения святого, имеют функцию прообразования его будущих иноческих подвигов, одним из важнейших среди которых является строгий пост (отказ младенца от материнского молока).

Следует отметить, что мотив знамений, предшествующих рождению святого, является универсальным житийным топосом: он хорошо известен не только в восточнохристианской, но и в западной агиографической традиции. Здесь также частыми элементами рассказа о рождении будущего подвижника являются мотивы предшествующего бесплодия его родителей и явленных им божественных откровений. Прообразовательными знаками рождения богоизбранного младенца могут быть увиденные во сне матерью героя встающее солнце (житие св. Колумбана, VI—VII в.), вода (Фома Кентерберийский, XII в.), белый голубь (Кристина Маркизйтская, XII в.; ср. с Житием Евфросинии Суздальской) и др.³⁰

2) Отрок, будущий святой, с самого детства мечтает о постриге, будучи объят божественной любовью (топос византийской традиции); часто толчком для этого становятся евангельские слова (Мф. 10: 37—38; 11: 28—29; Лк. 14: 26—27 и др.), услышанные им во время церковной службы:

Житие Феодосия Печерского: «Таче по времени паки нѣкоторѣмъ слыша въ святѣмъ Еуангелии Господа глаголюща: „Аще кто не оставитъ отца или матере и въ слѣдъ мене не идетъ, то нѣсть мене достоинъ“. И паки: „Придѣте къ мнѣ вси тружашеися и обременени, и азъ покою вы. Възмѣте ярѣмъ мой на ся и научитесь от мене, яко крѣтъкъ есмь и смѣренъ сѣрдцьемъ, и обрящете покой душамъ вашимъ“. *Си же слышавъ богодѣхновеный Феодосий и разидѣгься божественноу рѣвностию и любвию, и дышаниемъ Божиимъ, помышляаше, како или кде пострѣщется и утаитися матере своея*».³¹

В Житии Димитрия Прилуцкого, несмотря на то что в соответствующем сюжете монастырь напрямую не упоминается (мотив мечты отрока о постриге реализуется с помощью общих формул стремления к богоугодной жизни и *imitatio Christi*), автор использует вариации тех же евангельских цитат: «Он же единого Бога възсукя, разсмотрив суету сего света и скороминущее и прелестное житие се тленное, поминаа Господа, рекшаго в святемъ Евангелии: „Иже кто оставитъ отца, и матерь, и жену, и дети, братию, и сестры, дома, и имена имени Моего ради, — стократно прииметь и жизнь вечную наследитъ“. И паки Господь рече: „И иже аще не отвержется сихъ всехъ презисерченныхъ, не можетъ быти Мои ученикъ“, — и прочяа подобнаа сим, яже в Святомъ Писании лежащаа. От юнныа врьсты сему прииде Божиа любви шествовати теснымъ и прискорбнымъ путемъ, възприемлетъ крестъ Господень на раме свои и благое иго и легкий ярѣмъ Христовъ понесши, хотяи покой обрести души своеи» (ср. Мф. 11: 29).³²

Житие Евфимия Суздальского: «*Сеи же блаженнии отрокъ зѣло разжегься теплою духовною <...>, иде въ святую церковь на божественную литургию и*

³⁰ См. об этом: Morse R. Truth and Convention in the Middle Ages: Rhetoric, Representation, and Reality. Cambridge, New York; Port Chester; Melbourne; Sydney, 1991. P. 136—137. См. здесь же библиографию вопроса (P. 270—271).

³¹ Житие Феодосия Печерского / Подгот. текста, перевод и коммент. О. В. Творогова // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 362.

³² Цит. по: Украинская Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого... С. 27.

ста на обычїѣм своем мѣсте, моляся Богу и слыша чтуща святое Еуангелие: „Рече Господь: иже хошетъ по Мнѣ ити, отвержется себе и възмет крестъ свои и по Мнѣ грядеть. Иже бо аще хошетъ душу свою спасти, погубить ю, а иже погубить душу свою Мене ради и еуангелиа, тѣи спасеть ю. Каа бо польза челоуѣку, аще приобрящеть весь миръ и отщегить душу свою, или что дастъ челоуѣкъ измѣну на души своен“»³³ (ср.: Мф. 16: 24—26).

Житие Варлаама Хутынского: «По смерти же ею (родителей. — Т. Р.) болми любовию божественною разгоревся, яко никим възбраням бысть, и имение отца своего раздаде нишым. Сам же, свободу уллучив, абие оставляет мир».³⁴

Житие Нила Столбенского: «Возгорѣся убо блаженный сей юноша в путь Господень и възжела душою и възлюби сердцемъ одеятися во святой аггелский образъ и быти шнокъ».³⁵

Житие Герасима Болдинского: «Блаженный же отрокъ <...> наипаче к Богу духомъ возгорѣся, и сего ради преизлиха любляше иноческое житие паче родитель и сродникъ своихъ».³⁶

Житие Адриана и Ферапонта Монзенских: «Сей же младый юноша от младыхъ ногтей божественною ревностию распялемъ, желая облещися во иноческий образъ, и не можаше родителей своихъ умолити о сем, дабы ему восприяти аггелский образъ».³⁷

В Житии Антония Дымского говорится о том, что святой, придя на службу в храм, «слыша въ немъ словеса Христова: „Аще кто хошетъ по мнѣ ити, да отвержется себе и възметъ крестъ свой, и грядеть вослѣдъ мей“», то приимъ в разумъ, положи намерение тѣснымъ и прискорбнымъ шествовати путемъ».³⁸

В старообразной Житии Корнилия Выговского — в его первоначальной, неукрашенной редакции, принадлежащей перу ученика святого, инока Пахомия, — мотив ранней любви отрока к иноческому житию реализуется в форме безыскусной фразы, лишенной каких-либо литературных украшений: «...и тако от младости всегда любяще иноческое житие».³⁹

В Житии Трифона Печенгского (относящемся по типу одновременно к преподобническим и миссионерским житиям) этот мотив использован в традиционном месте схемы, хотя здесь он предваряет рассказ об уходе подвижника не в монастырь, а в «землю необѣтованную и внепутную»⁴⁰ для просвещения язычников-лопарей: «Нѣкогда слыша на утрени поющихъ: „Пустыннымъ живить блаженъ есть“, божественнымъ рачениемъ воскреляющимъ, от того часа възлюби преподобный пустыню и начать моления ради от родителей отлучатися по непроходнымъ мѣстамъ, не радя о зимѣ и зное и о иныхъ пустынныхъ страхованиихъ».⁴¹

Как видим, мотив божественной любви, приводящей будущего подвижника на монашескую стезю, реализуется чаще всего с помощью скрытой аналогии «любовь-пламя» («любовь-огонь»), реальным проявлением которой являются используемые во всех этих случаях синонимичные друг другу глаголы горения:

³³ Цит. по: К л о с с Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 356.

³⁴ Цит. по: Пролог. Избранные тексты // Д е р ж а в и н а О. А. Древняя Русь в литературе XIX века (Сюжеты и образы древнерусской литературы в творчестве писателей XIX века). Пролог. Избранные тексты / Отв. ред. В. П. Гребенюк. М., 1990. С. 235.

³⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.61, л. 23.

³⁶ Цит. по: К р у ш е л ь н и ц к а я Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исследование и тексты. СПб., 1996. С. 216.

³⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. П. П. Вяземского, Q.281, л. 25.

³⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.189, л. 1 об.—2.

³⁹ Цит. по: Б р е ш и н с к и й Д. Н. Житие инока Корнилия Выговского, написанное Пахомием: Исследование и тексты. Мичиган, 1976. С. 183.

⁴⁰ Ср.: Быт. 12: 1; Евр. 11: 9.

⁴¹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 4192, л. 137.

«раздѣгься божьствною рьвностью и любвьию», «разжегься теплою духовною», «возгорѣся <...> в путь Господень», «божественною ревностию распалемь» и др. Примером иного варианта реализации того же мотива является цитированный фрагмент Жития Трифона Печенгского, в котором огненная тематика заменена птичьей («божественным рачением *воскриляющим*»), широко используемой и в других топосах житий преподобных (см. об этом далее).

3) Подвижник покидает родительский дом (часто — раздав все свое или родительское имение⁴²) и уходит в монастырь, не беря с собой ничего, кроме одежды и (иногда) хлеба:⁴³

В Житии Феодосия Печерского рассматриваемый мотив использован дважды: первоначально — в эпизоде побега отрока из дому к святым местам: «Онъ же, вставъ ношью и не вѣдушю никомуже, тай изиде из дому своего, не имый у себе ничьсоже, развѣ одежа, в пейже хожаше, и та худа»; позднее — в эпизоде тайного ухода Феодосия в монастырь: «Блаженный же, радъ бывъ, помоливъся Богу, и изиде отай из дому, не имый у себе ничьсоже, развѣ одежа, ти мало хлѣба немощи дѣля телесныя».⁴⁴

В Житии Сергия Радонежского реализация мотива «святой ничего не имеет» несколько отлична от традиционной: здесь мотив локализован лишь в первом элементе топоса (раздача родительского имения) и подкреплен ссылкой на Писание, что служит разъяснению внутренней сущности поступка подвижника: «...и призва Петра, по плоти брата своего меншаго, оставляетъ ему отчее наслѣдие и спроста вся, яже суть в дому его житейским на потребу. Сам же не взя себѣ ничтоже, по божественному апостолу, рекшему: „Уметы вся вмѣнихъ си, да Христа приобряцу“»⁴⁵ (Флп. 3: 8).

Житие Александра Свирского: «Божественный же юноша, примъ от родителю благословение, и тако исходит из дому своего, не имый у себе ничтоже, развѣ одежа и хлѣба мало немощи ради телесныя»; вариант того же топоса использован в Житии и позднее, при описании ухода святого из монастыря в пустыню: «...и нощи наставши, изиде от монастыря, ничтоже взял, развѣ потребную ризу».⁴⁶

Цитированные фрагменты из Жития Александра Свирского позднее были заимствованы без существенных изменений в Житие Ефрема Перекомского: «Блаженный же юноша примъ от родителей благословение, тако отходит из дому своего, не имый у себе ничтоже, развѣ одежды и мало хлеба немощи ради телесныя»; ср. в более позднем сюжете: «...и нощи наставъшей, изиде вонъ из монастыря, ничтоже възъмъ, развѣ ризъ...».⁴⁷

Житие Александра Ошевенского: «И тако исходит из дому своего, не имый у себе ничтоже, развѣ одежа и хлѣба мало немощи ради тѣлесныя».⁴⁸

Житие Иннокентия Комельского: «И тако исходит из дому своего, не имый с собою ничтоже, развѣ одежды и хлѣба мало немощи ради тѣлесныя».⁴⁹

⁴² В качестве обоснования этого решения святого в житиях часто приводятся евангельские слова Христа: «Аще хочещи совершенъ быти, иди, продаждь имѣние твое и даждь нищимъ» (Мф. 19: 21). Этот мотив имеет место уже в Житии Антония Великого (см.: Избранные жития святых III—IX вв. М., 1992. С. 24).

⁴³ См. об этом мотиве: Я х о н т о в И. Жития святых севернорусских подвижников... С. 56; Л о б а к о в а И. А. П. «Житие митрополита Филиппа» и севернорусская житийная традиция... С. 358—359.

⁴⁴ Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 358, 362.

⁴⁵ Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 288.

⁴⁶ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 35, 46.

⁴⁷ Цит. по: Ф е д о т о в а М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 166, 172.

⁴⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, л. 25 об.—26.

⁴⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 647, л. 207 нижней пагинации.

В Житии Антония Сийского из описания ухода святого в монастырь исключено упоминание хлеба, вместо этого названы тело и душа: «...сам же не взя с собою ничтоже, токмо душу свою несяше, и тѣло, и одежду, в южже облечеса».⁵⁰

В Житии Нила Столбенского топос присутствует в том же объеме: «И остави вся, яже в дому своемъ, сродники и весь мирский мятежъ, и вземъ крестъ Христовъ, послѣдова ему, ничтоже с собою взя, точию единородную свою душу и тѣло и одежду, в южже одеянь».⁵¹

В болгарском Житии Иоанна Рыльского (в частности, в его проложной редакции, читающейся в Прологе под 19 октября) этот мотив реализован в самой общей форме, однако литературная формула «святой ничего не берет с собой» здесь, напротив, содержит индивидуальные черты (одежда святого описана тут как «риза кожная»): «Родителя же его отшедша от жития, сей же от младых ногтей Бога возлюбив, вся оставшая ему от отеческия части нищым и маломощным раздав, сам же восприм монашеский образ и от отечества своего изыде, ничесо ино нося на теле своем, точию едину ризу козную»⁵² (ср.: Евр. 11: 37). Отмечу, что другая — древнейшая пространная или так называемая «народная» — редакция памятника содержит иной вариант мотива («не имѣя ничтоже съ собу, тькъмо жезль единъ»), восходящий, по замечанию исследовавшей житие Климентины Ивановой, по-видимому, к евангельскому чтению о заповеди, данной Христом своим ученикам, посылаемым на проповедь (ср.: «и заповѣда имъ, да ничесоже возмутъ на путь, токмо жезль единъ» (Мк. 6: 8)).⁵³ Исследовательница приводит также сходный вариант мотива (с упоминанием жезла) из патерикового «Слова блаженнаго аввы Макария о исходе души».⁵⁴ Это может свидетельствовать о существовании определенной традиции использования этого варианта топоса, а кроме того, подтверждает гипотезу о генетической связи рассматриваемого мотива с евангельским сюжетом.

Другим подтверждением этому наблюдению может служить использование фрагментов той же цитаты из Евангелия от Марка в соответствующем эпизоде Тулуповской редакции Жития митрополита Филиппа. Здесь устойчивая формула отсутствует, а мотив реализован путем конкретизации и детализации описания: «Ни мешца имеяше, ни двою ризу, ни про пояс меди, ни иного чесого, иже на потребу...».⁵⁵ Как можно видеть, детализация эта не является авторской, а имеет своим источником тот же евангельский сюжет об апостолах, посылаемых Иисусом на проповедь (ср.: «И заповѣда имъ, да ничесоже возмутъ на путь, токмо жезль единъ: ни пиры, ни хлѣба, ни при поясъ мѣди, но обувени въ сандалия, и не облачатися въ двѣ ризѣ» (Мк. 6: 8—9)). Эта скрытая цитация, несомненно, имеет

⁵⁰ Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского. Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000. С. 250.

⁵¹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.61, л. 23. Отмечу, что в цитированном отрывке использован и другой часто встречающийся в житиях преподобных универсальный агнографический топос, относящийся к типу *imitatio Christi*: «вземъ крестъ Христовъ, послѣдова ему».

⁵² Цит. по: Пролог. Избранные тексты. С. 222—223.

⁵³ См. об этом: Иванова К. Най-старото житие на св. Иван Рилски и някои негови литературни паралели // Медиевистика и културна антропология: Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. София, 1998. С. 42.

⁵⁴ См.: Там же. С. 43.

⁵⁵ Цит. по: Пролог. Избранные тексты. С. 359. Ср. приведенные И. А. Лобаковой варианты того же мотива из Колычевской и Краткой редакций памятника: «...и утаився от всех, нужными покрывалами точию одеяся» (Колычевская ред.); «...не имеяше ничтоже с собою, токмо нужная одеяния, яже поаше» (Краткая ред.; см.: Там же). Как можно видеть, наиболее традиционный вариант мотива имеет место в Краткой редакции Жития, которая, по мнению И. А. Лобаковой, обнаруживает наибольшую близость к архетипному тексту памятника (см. об этом: Лобак ова И. А. «Житие митрополита Филиппа». I. Соотношение Краткой и Пространных редакций Жития // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 270—280).

целью не только художественные задачи (детализация описания), но и, в большей степени, — выстраивание внутренней параллели «Филипп — ученик Христов, отправляющийся на свое служение». (Отмечу в скобках, что восходящий к Евангелию аскетический мотив об отсутствии у святого второй ризы («ни двою ризу имяше») имеет место уже в Житии Саввы Освященного — в рассказе об ученике преподобного Афродисии читаем: «...и нѣ имѣ постелѣ, ни горныца, ни въкуси вина, *нѣ имѣ двѣю ризу*, нѣ на единой рогозинѣ почиваше».⁵⁶)

В Житии Кирилла Новоезерского акцент также сделан на том, что подвижник, покидая дом, берет с собой лишь единственную ризу, которую носит на теле: «...и поиде ко обители радуяся, не поскорбѣ о родителях своих и не *взят от имѣнія своего ничтоже, ни от ризѣ, токмо едишу, в нейже идяше*»; впоследствии, при описании ухода святого из монастыря в пустыню, еще раз использован вариант того же топоса, усиленный формулой «раздранной ризы»: «И по молитвѣ восталь блаженный Кириль и изыде из монастыря втай — и не *лѣпным образом, но в раздранѣ ризѣ, и поиде в путь свой, ничтоже возьмѣ, развѣ ризу, юже носаше...*».⁵⁷

В Житии Филиппа Ирапского этот топос также отнесен к описанию ухода преподобного из монастыря в пустыню: «Тогда блаженный изыде из монастыря ношию, *ничтоже не взя с собою, токмо ризу едишу, юже нося*».⁵⁸

В той же ситуации использован рассматриваемый топос и в Житии Сергия Нуромского, при этом здесь мотив получил развитие в сторону поэтизации и одновременно — усиления темы аскезы: уходя, святой берет с собой не ризу и немного хлеба «немощи ради тѣлесныя», как мы видели это во многих предыдущих примерах, а лишь свою душу и тело: «Блаженный же Сергие <...> вперися в пустыню, утаився всѣх, поиде в путь свой, <...> *не имый с собою ничесозже, развѣ душу и тѣло*».⁵⁹

В Житии Герасима Болдинского топос также использован при описании ухода святого из монастыря, причем «багаж», который он берет с собой, сокращен до минимума: «Преподобный же Герасимъ <...> отъиде в путь свой, *не възя с собою от сущих мира ничтоже, но токмо едишу душу свою несый*».⁶⁰ Примечательно, что, по свидетельству некоторых текстов, у монахов-еремитов (по меньшей мере в литературной реальности) даже одежда могла расцениваться как «имение мира сего», от которого истинный аскет должен отречься. Так, один из сюжетов Скитского патерика повествует о том, как некий отшельник, имеющий при себе (на себе) лишь льняную рубаху (левитон), отправился в пустыню, где через три дня странствий встретил нагого человека, пасущегося «аки звѣрь»; когда же отшельник попытался заговорить с ним, старец бросился бежать — и остановился лишь тогда, когда монах сбросил с себя одежду; при этом пустынный объяснил свое поведение тем, что был согласен беседовать с незнакомым иноком лишь в том случае, если тот «отвержетъ имѣнье от себе свѣта сего».⁶¹

⁵⁶ Цит. по: Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 237.

⁵⁷ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 3, 17.

⁵⁸ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 183.

⁵⁹ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 35 об.—36.

⁶⁰ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 220.

⁶¹ См.: Из Скитского патерика / Подгот. текста, перевод и коммент. С. А. Давыдовой // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. С. 298. Ср. в Житии Марии Египетской: старец Зосима, встретив в Иорданской пустыне отшельницу, одежда которой истлела от времени, воспринимает ее наготу как наготу «Христи ради»: «Заклинаю тя Христомъ Богомъ нашим, родившимся от Дѣвы, *егоже ради наготу сию носиши*» (цит. по: Житие Марии Египетской / Подгот. текста, перевод и коммент. О. В. Творогова // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. С. 198). Отмечу, что в этом житии присутствует и особый вариант топоса

Интересно, что автор Жития Исидора Твердислова использовал преподобнический топос «святой не имеет ничего, кроме своего тела» в житии юродивого, несколько трансформировав его и выведя за рамки монастырской тематики: «Егда же от многоаго труда покоя телеснаго ему требовати, на улицы убо града на сметьи и на гноищи или въ своей куши тѣло свое на землю тъкъмо помѣтая и ту мало сна принимаше, *не имѣаше бо у себе ничтоже въ хижиде своей, ну токмо едию свое тѣло и округ его хвастие*, и тожде непокровено». ⁶² Здесь, как видим, вариант рассматриваемого топоса напрямую соединен с мотивом наготы, особенно характерным для житий юродивых, который в свою очередь сопряжен с мотивом аскезы: убогая постель Исидора — «хвастие» — ничем не покрыта, как и его тело («и тожде непокровено»), что, безусловно, призвано служить истязанию плоти подвижника. Отмечу, что мотив отсутствия какого бы то ни было имущества является далеко не единственным общим топосом житий преподобных и юродивых.

4) Уход святого в монастырь (или, позднее, из монастыря в пустыню) часто описывается с использованием ряда формул, передающих его душевное состояние, — «окрылатев умом», «яко крылатъ», «аки птица от кляпца (из пругла) исторгшися», «яко серна (заяц) от тенета отрешився» и др. Эти формулы имеют по преимуществу библейское происхождение, восходя к Книге притчей Соломоновых («да спасешися аки серна от тенеть и яко птица от сети (кляпца)» — Притч. 6: 5) или к Псалтыри («Душа наша яко птица избавися от сети ловящихъ» — Пс. 123: 7). Формула «окрылатев умом», как и большинство топосов, пришла в русскую агиографию из Византии: она читается в Житии Саввы Освященного, из которого была заимствована Нестором (в составе фрагмента ухода отрока в монастырь) в Житие Феодосия Печерского. ⁶³ Приведу некоторые примеры:

Житие Феодосия Печерского: «Тѣгда же бо слышавъ о блаженѣмъ Антонии, живуциимъ въ пещерѣ, и *окрилатѣвъ же умъ* устрѣмися къ пещерѣ»; позднее в сюжете об уходе в монастырь Варлаама Печерского использована цитата из Притчей: «Тѣгда Христовъ воинъ ишедъ из дому своего, *яко птица ис пругла истѣргъшиися или яко серна отъ тенета*, тако скоро текый, и доиде пещеры оныя». ⁶⁴

«святой ничего не берет с собой»: здесь традиционная формула использована в эпизоде, повествующем о ежегодном уходе иноков Иорданского монастыря в пустыню на время Великого поста; идя на это испытание, каждый монах, по замечанию автора жития, «ношаше пищу себѣ, якоже хотяше: овъ убо мало хлѣба, овъ же — мало смоквы, инъ же — финики, друзи же — сочиво, моченое в водѣ, а друзи же — *ничтоже, точью тѣло свое и рубища, яже ношаху*» (Там же. С. 192). Отголосок тех же мотивов (аскетической наготы и отсутствия имущества) имеет место и в заключительном фрагменте жития, описывающем погребение Зосимой почившей подвижницы: «Погребе же ю старецъ, <...> и *покры тѣло ея землю, наго суще, ничтоже шного имуща, но точию ону ризу раздраную, юже повръже Зосима*» (Там же. С. 214).

⁶² Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 165 об.

⁶³ См. эпизод ухода Саввы в монастырь к Евфимию Великому: «Слыши от всѣхъ о блаженѣмъ Еуфимии, подвижющюся тогда въ вѣсточьнѣи Святаго града пустыни, <...> и *окрилатѣвъ умомъ* пожада видѣти святаго отца» (цит. по: Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 31). Добавлю, что образы этого ряда встречаются в Житии Саввы неоднократно. Так, в более позднем фрагменте, рассказывающем об игуменстве Саввы и его наставлениях братии, читаем: «...и сицими делесе душа ихъ кормяше и напаяя не прѣстаяше, и *крила имъ даяше, и лѣтати я учаше, и выше небесе вѣсходити я нуцаше*» (Там же. С. 79). О Житии Саввы Освященного как источнике Жития Феодосия Печерского см.: Шахматов А. А. Несколько слов о Несторовом Житии Феодосия // ИОРЯС. 1896. Т. 1, кн. 1. С. 46—65; Абрамович Д. И. К вопросу об источниках Несторова жития Феодосия Печерского // ИОРЯС. 1898. Т. 3, кн. 1. С. 243—246; Бугославский С. А. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора // ИОРЯС. 1914. Т. 19, кн. 1. С. 152—153, 176—178; Творогов О. В. Житие Саввы Освященного // Словарь книжников. Вып. 1. С. 174—175; и др.

⁶⁴ Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 364, 374.

Житие Евфросина Псковского: «Благоразумный же прехрабрый воин Царя Небеснаго, пречестный отрок, <...> избежав родителей своих, *яко серна от тенета*, и утаися от них, и многа плача о себе сотвори има».⁶⁵

Житие Никиты Переяславского: «...*яко птица изрѣшена бывъ от клянци*».⁶⁶

Житие Зосимы и Савватия Соловецких: «И тако утаися от всѣх, нощию изыде из монастыря, нося молитвы отеческия, възложив себе на Божию волю, *исторжесе яко же птица от пругла и яко серна от тенета*, и рад бысть зѣло».⁶⁷

Житие Александра Свирского: «Се же слышав божественный юноша и *окрылатев умом*, вниде в монастырь, и пришедъ к игумену, падъ, поклонися до земли».⁶⁸

Житие Авраамия Чухломского: «*Окрылатъ же умом* Авраамие и устремися къ преподобному Сергию».⁶⁹

Житие Кирилла Новоезерского: «Слышавъ же блаженный юноша, *окрылатъвъ умомъ*, вшедъ с радостию в монастырь и припадъ ко игумену, моля его со слезами, да бы его сотворил инока».⁷⁰

Житие Нила Столбенского: «И егда преподобный Ниль у игумена благословение и молитвы взем и изыде из обители Крипецкия и *яко крылатъ поиде в пустыню, полѣте духомъ яко птиць во гнѣздо свое*».⁷¹

Сравним в Житии Сергия Нуромского: «Блаженный же Сергие, и сеи у великаго Сергия благословение и молитвы вземъ, *окрылатъ умомъ*, вперися в пустыню, утаився всѣх, поиде в путь свой, *полетѣ духомъ аки птиць в гнѣздо свое*».⁷²

В Житии Антония Сийского цитата из Притчей адаптирована к «местным условиям» — «серна» заменена здесь на «зайца»: «И сими блаженный утвердив си душу и *бысть, яко птиць, окрылатъ умом*, восполесе желанием отъитти в монастырь и постричися, и, *якоже заяць отрѣшився от тенета*, потече скоро во мнишеская, или, *яко птица от пругла исторжесеся*, со тщанием лѣтяше духомъ въслед Бога». В более позднем фрагменте жития сходный мотив разворачивается без использования библейских формул-топосов, однако также с помощью образов «птичьей» тематики: «Преподобный же Антоние <...> возгорѣся духом, и, *якоже высокопарный орель, непредкновенно полетѣ на небо крылома добродѣтелей*».⁷⁴

⁶⁵ Цит. по: Охотникова В. И. Краткая редакция жития Евфросина Псковского по рукописи собрания Овчинникова (РГБ) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 610—611.

⁶⁶ РГБ, ф. 310 (собр. Удольского), № 565, л. 33 (цит. по: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1980. Вып. 7. С. 190).

⁶⁷ Цит. по: Дмитриева Р. П. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования / Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1991. С. 228.

⁶⁸ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 38.

⁶⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, F.48, л. 313 об. Отмечу, что формулы этого типа могут использоваться и при описании иных сюжетов. Так, например, сходная формула читается в Житии Ефрема Новоторжского в эпизоде, рассказывающем о восприятии царем Феодором Иоанновичем и митрополитом Дионисием вести об обретении мощей святого: «Они же, слышавше, и *окрылатисте умъ свой, яко небопарнии орли*, кипяще духовною любовию о преподобномъ, и повелѣша о мощехъ преподобнаго Ефрема свидѣтельствовати» (цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.186, л. 50 об.). Как можно видеть, топос «окрыленного ума» использован здесь в сочетании с другой устойчивой формулой — «небопарнии орли», также имеющей широкое распространение в агиографии (см. сн. 74 настоящей статьи).

⁷⁰ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 4 об.—5.

⁷¹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.61, л. 27.

⁷² Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 35 об.—36.

⁷³ О распространенности такого варианта цитаты свидетельствует использование ее в ином контексте в писцовых приписках древнерусских книжников: «*Какъ заяць рад тенеть избыль*, так азъ радъ книгу сию списаль» (цит. по: Срезневский. Материалы. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 948).

⁷⁴ Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 249—250, 253. Ср. сходный мотив в Житии Евфимия Суздальского: «И дарова ему Господь Бог велию силу, путное шествие, не-

В Житии Димитрия Прилуцкого цитата из Притчей использована в несколько более позднем эпизоде — при описании ухода святого в пустыню после того, как Дмитрий Донской «честь кумовства тому въздаше», сделав восприемником при крещении своих сыновей (здесь рассматриваемый топос соединен с другим традиционным мотивом — бегством подвижника от мирской славы; см. об этом далее): «И от такового величия избеже святыи, яко птица от сети и яко серпа от тенета, и всеконечне оставляет отечество свое».⁷⁵

В Житии Александра Ошевенского, в котором сцена ухода отрока в монастырь в целом строится по не вполне традиционному «сценарию» (см. об этом далее), рассматриваемый топос также использован в более позднем эпизоде — не в момент, когда герой покидает родительский дом, а уже при описании сцены в монастыре, когда игумен, разъяснив отроку Алексею смысл монашеской жизни, окончательно рассеивает его сомнения в собственных силах и тем самым утверждает в истинности избранного пути: «Сия же вся слыша божественый юноша и, *окрилатъвъ умом*, моляше игумена со слезами, дабы его сотворилъ мниха».⁷⁶

Формулы этого ряда могут использоваться и в *непреподобнических* житиях — в сюжетах, тематически близких анализируемому. Так, например, в Житии праведной мирянки Юлиании Лазаревской во фрагменте, повествующем об отказе мужа отпустить героиню в монастырь, после чего супруги условились «жити им вкупе, а плотня совокупления не имети», читаем: «И сотворше себе постели раздны во единой храмине. Мужу бо своему устрои обычную постелю, на нейже он прежде почиваше, *сама же, аки птица от клянца исторгшиися*, от всех мирских отвержеся и единому Богу всею душою возложися».⁷⁷ (Отмечу в скобках, что в Житии Юлиании — как будет показано далее — и в других фрагментах используется топика житий преподобных, благодаря чему святая изображается как монахиня в миру.)

Библейские цитаты, составляющие «материал» рассмотренного топоса, могут, безусловно, использоваться агиографами и в иных контекстах. В таких случаях они, будучи лишены сюжетной закреплённости за определенным эпизодом жития (в котором та или иная цитата традиционно используется), теряют таким образом один из важнейших признаков литературного топоса — и, следовательно, не могут в этой ситуации рассматриваться в значении такового. Так,

медленно и легко исшед, *яко орель высокопаривыи преиде*, дошед преждеименитаго града Суждалья...» (цит. по: К л о с с Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 359—360). Следует отметить, что формула «яко орель высокопарный» (вариант — «небопарный») сама по себе является топосом, пришедшим на Русь из византийской традиции, и активно используется в житиях, похвальных словах и службах святым (см. об этом: А д р и а н о в а - П е р е т ц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 83—86). В дополнение к примерам, указанным В. П. Адриановой-Перетц, можно назвать жития Евфросина Псковского, Антония Сийского, Авраамия Чухломского, Похвалу митрополиту Алексею Ермолая-Еразма, похвальные слова Александру Свирскому, Ефрему Новоторжскому, Прокопию Устюжскому, службы Феодосию Тотемскому, Серапиону и Моисею Новгородским и др. (приношу искреннюю благодарность А. Е. Смирновой за указание мне двух последних из названных примеров). Отмечу также, что в Житии Прокопия Устюжского встречается редкий и весьма любопытный вариант рассматриваемой формулы — «яко лебедь высокопарный» (см.: Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго. СПб., 1893. С. 222 (ОЛДП. Т. 103)).

⁷⁵ Цит. по: У к р а и н с к а я Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого... С. 29. Ср. повторное изложение того же сюжета в Похвальном слове, завершающем текст жития (Там же. С. 45).

⁷⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, л. 33 об.

⁷⁷ Цит. по: Житие Юлиании Лазаревской (Повесть об Ульянии Осорьинной) / Исслед. и подгот. текстов Т. Р. Руди. СПб., 1996. С. 131. Ср. использование в ином контексте формул из Притчей Соломоновых в Слове Даниила Заточника: «Княже мой, господине! *Избави мя от нищеты сея, яко серпу от тенета, аки птенца от кляпца*» (цит. по: Слово Даниила Заточника / Подгот. текста, перевод и коммент. Л. В. Соколовой // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 272).

в византийском Житии Саввы Освященного цитата из Книги притчей Соломоновых о серне и тенетах читается не в эпизоде ухода отрока в монастырь, а в сюжете о наставлении святым Саввой его ученика Агапита: «...отжени, чадо, многый сонъ от очию своею, да спасешия яко серна от тенета и аки пѣтица от пругла».⁷⁸ Другой пример: автор Жития Ефрема Новоторжского использовал аллюзию на ту же цитату (наряду с другими библейскими цитатами) во вступлении к одному из чудес жития («Чюдо преподобнаго отца нашего Ефрема о бездождии») — как элемент авторского топоса; при этом агиограф не только изменил цитату (вернее было бы даже сказать, что в данном случае он использовал не собственно цитату, а библейский образ, на ней основанный), но и продолжил ее дополнительной аналогией (рыба в сетях): «Понеже убо слышахомъ от Святаго Духа, пророкомъ глаголюща, яко жселаеть елень на источнику водныя, сице и душа моя жселаеть (ср.: Пс. 41: 2)⁷⁹ напитатися духовнаго сего пития, но врагъ своимъ мечтанием оплеть мя яко серно в тенето (ср.: Притч. 6: 5) или яко рыбу увязнуша во мрежу, и въверже мя в ровъ погибели, и уязви мя стрѣлоу грехопадениемъ...».⁸⁰

5) Игумен монастыря, искушая святого, первоначально не соглашается постричь его, объясняя свой отказ молодостью отрока и/или тяжестью постнического жития.⁸¹

Этот топос имеет место уже в Житии Феодосия Печерского: «И пришьдъ къ преподобному Антонию, его же видѣвъ и, падъ, поклолися ему съ слъзами, моляся ему, да бы у него былъ. Великий же Антоний казаше и глаголя: „Чадо, видиши ли пещеру сию, скърбно суще мѣсто и тѣснѣйше паче шѣхъ мѣсть. Ты же уиъ сый, якоже мною, и не имашаи трѣпѣти на мѣстѣ семь скърби“».⁸² Цитированный фрагмент восходит к Житию Саввы Освященного. Сравним: «...въ субботу видѣвъ великаго отца Евѣфимия къ церкви идуща, молящесе съ слъзами, дабы у него былъ. Великий же Евѣфимий казаше и глаголя: „Чадо, не мню достоину ти быти, уну ти и еще сущу въ Лаврѣ прѣбывати...“».⁸³ Как видим, собственно речь Антония не повторяет речи Евѣфимия из Жития Саввы (текстовое заимствование касается предшествующих фраз), однако можно предположить, что мотив отказа в постриге из-за юности отрока, по-видимому, также был заимствован Нестором из Жития Саввы. Впрочем, этот мотив имел распространение в

⁷⁸ Цит. по: Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 107—109.

⁷⁹ Отмечу, что цитата Пс. 41: 2 довольно часто используется в житиях преподобных, иллюстрируя неутолимую жажду принятия святым монашеского пострига (см., например, жития Сергия Радонежского, Евфимия Суздальского, Зосимы и Савватия Соловецких, Александра Ошевенского и др.). Приведу здесь в качестве примера фрагмент из Жития Софьи Ярославны Тверской, в котором аллюзия на цитату из 41-го псалма продолжена рядом авторских сравнений: «...поне же жадаше чину ангелскаго, яко елень источника, яко рыба воды, и яко земля росы, и яко птичь въздуха, и яко младенецъ сытости» (цит. по: К л о с с Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 205). Ср. использование аллюзии на эту цитату в ином контексте в Житии Мартирия Зеленецкого: здесь духовный отец будущего подвижника, блаженный Мина, дает духовные наставления отроку, «яко елень жселаеть присно наслаждающаго источника немутныя воды» (цит. по: К р у ш е л ь н и ц к а я Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 295).

⁸⁰ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.186, л. 55 об.

⁸¹ Упоминание об этом мотиве (на материале Жития Александра Свирского) см.: Я х о н т о в И. Жития святых севернорусских подвижников... С. 57—58.

⁸² Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 364. Отмечу, что здесь автор дает одновременно и дополнительную мотивировку: Антоний «се же не тъкмо искушая и глаголаше, нъ и прозорочныма очима прозря, яко тъ хотяше възградити самъ мѣсть то и монастырь славноу сътворити на събранне множеству чърнць» (Там же). Этот мотив также имеет источником Житие Саввы (ср. оба эпизода: Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 33, 35).

⁸³ Цит. по: Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 33.

византийской агнографии, о чем может свидетельствовать, например, Житие Феодоры Александрийской: когда раскаявшаяся в блудном грехе женщина, переодевшись в мужское платье, пришла искать спасения в монастыре, игумен предостерег ее от возможной ошибки, напомнив о сложности избранного пути, и предупредил, что если ее привела сюда какая-то «внешняя» причина, а не желание спастись, то ей лучше уйти, так как она не сможет вынести тягот монашеской жизни: «...аще сице есть, возми яже на потребу ти суть, чадо мое, и иди в домъ свой, егда како не возможи имашаи терпѣти жестокаго жития мнише-скаго».⁸⁴

Как видим, мотив первоначального отказа в постриге в византийских житиях может реализовываться и с использованием одной из его составляющих (отказ из-за молодости или из-за тяжести иноческого подвига). Приведем примеры реализации этого топоса в русских житийных текстах, где он присутствует также в различных вариациях:

Житие Антония Римлянина: «Чадо Андрѣ! понеже юнъ еси, не можеши терпѣти постыщескаго жития и трудовъ чернеческихъ».⁸⁵

Житие Герасима Болдинского: «Преподобный же старецъ Данил, яко видѣвъ боголюбиваго сего юна суца и млада возрастомъ, глаголя ему: „Чадо, яко виждо юну ти суцу и не могуцу труда иноческаго понести“».⁸⁶

В Житии Евфросинии Суздальской мотив реализован не полностью: игуменья не отказывает отроковице Феодулии в постриге, но предупреждает ее — в форме вопроса — о предстоящих трудностях: «Чадо, жестока суть жития мнишеская, имаша ли терпѣти напасти, и непрестанно молитися, и пощныя молитвы Вышнему водати?».⁸⁷

В Житии Антония Сийского этот мотив дан в пространным варианте, ответ игумена отроку значительно детализирован: «Видиши ли, чадо, святое сие мѣсто скорбно суце и трудно. Братиа мъ же тружсающимъ: овии убо землю копающе, овии же лѣсъ сѣкуще, овии же нивы собирающе — и всѣмъ Бога ради тружсающимъ, ни единому же праздно суцу. Тебе же, чадо, якоже вижду юну ти суцу, не могуцу ти труд наших понести, и не имашаи трпѣти скорбий, находящих ти на семъ мѣстѣ».⁸⁸

В позднем Житии Феодосия Сийского, которому, по наблюдениям исследователей, свойственны отчетливые элементы психологизма,⁸⁹ дается тонкое объяснение «умедления» игумена с пострижением отрока — он велит юноше несколько дней готовиться к постригу, желая дать ему возможность испытать себя: «Игумен же, яко благоразумень сый, сего ради умедли сотвори, не придет ли юный в раскаяние, труд монастырский видя».⁹⁰

В Житии Григория Пельшемского в качестве аргумента называется не только юность отрока, но и его боярское происхождение; при этом традиционное упоминание «скорбей» монашеского подвига усилено здесь предупреждением о бесовских бранях, которые необходимо выносить иноку: «Архимарить же зря

⁸⁴ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 4042, л. 43. Частица «не» в цитированной фразе вписана в рукописи поверх строки.

⁸⁵ Цит. по: Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Григорием Кушелевым-Безбородко, под ред. Н. Костомарова. СПб., 1860. Вып. 1. С. 263. О сходстве приведенных сюжетов в житиях Антония Римлянина и Феодосия Печерского см.: Топопов В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII—XIV вв.). М., 1998. С. 23.

⁸⁶ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 216—217.

⁸⁷ Цит. по: Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 383.

⁸⁸ Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 251—252.

⁸⁹ См.: Рыжова Е. А. Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря XVI—XVIII вв. // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 244.

⁹⁰ Там же. С. 251.

его юна суца отрока и рода славна и рече святому: „О чадо, можеши ли скорби и озлобление, бѣды и брани под яти бываемых от бесовъ мишескому чину, и еще ти уну суцу?“⁹¹

В Житии Сергия Радонежского вариант мотива первоначального отказа в постриге использован в композиционно более позднем фрагменте: здесь сам Сергий первоначально отказывает братьям, приходящим к нему в пустыню с просьбой разрешить жить вместе с ним в его уединении: «Богу тако изволшу, начаша поѣщати его мниси <...>. И моляху преподобнаго, припадающе и глаголюще: „Отче, прими нас, хошем с тобою на мѣсте сем жити и душа своя спасти“. И преподобный же не токмо не принимаше их, но и възбраняше имь, глаголя: „Яко не можете эжити на мѣсте сем и не можете трѣлѣти труда пустыннаго: алкашиа, жаданиа, скръби, тѣсноты, и скудости, и недостатков“».⁹²

В Житии Корнилия Выговского традиционный мотив, представленный здесь в устойчивых формулах лишь в первой его части, соединен с иным сюжетным поворотом, определенным, по-видимому, реальным ходом событий: известный своими иноческими подвигами отец Капитон, к которому отрок Конон приходит с просьбой принять его «в сожителство братии» его, направляет юношу в другой монастырь, ссылаясь на тяготы пустынножизненной жизни в его обители: «Отец же Капитон глаголаше ему: „Чадо Конане, Бог да исполнит желание твое, якоже сам хошет. Но понеже юн сый еси и не можеши zde трудов иночества понести, понеже место пусто есть и всякаго утешения кроме, — по даю ти совет благ: да идеши в Корнилев монастырь Комельскаго, и тамо ты примут с любовью. И инок будеши, и угодна Богу и тебе полезная ко спасению души твоя устроиши“».⁹³ Отмечу, что литературная параллель этому варианту мотива имеет место в Житии Саввы Освященного: Евфимий Великий отказывает пришедшему к нему отроку в просьбе остаться, отослав его при этом в другой монастырь — к чернецу Феоктисту — и уверяя, что именно там ему предстоит «велику прияти пользу».⁹⁴

В Житии Александра Свирского элемент рассматриваемого топоса — мотив «скорбного места» — использован дважды, причем в различных контекстах; первый раз — в традиционном, при ответе игумена отроку: «Игумень же Иаким, видѣвъ блаженнаго юноша, на земли лежаще и слезы многы проливающа, и проразумѣ хотящую благодать явитися на нем, и начать глаголати к нему: „О чадо, видиши ли, яко мѣсто се скорбно суце и подвижно на всяко дѣло. Ты же сый, якоже мно, не имаши терпения скорбии на мѣсти семь“». В другом эпизоде та же формула использована окказионально, вне традиции, что придает ей совершенно иную (по сути — противоположную) функцию и выводит из обла-

⁹¹ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 142 об.

⁹² Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 308.

⁹³ Цит. по: Б р е щ и н с к и й Д. Н. Житие инока Корнилия Выговского, написанное Пахомием. С. 188—189.

⁹⁴ Ср.: «Чадо, не мню достоинну ти быти, уну ти и еще суцу въ Лаврѣ прѣбывати, — ни бо лаврѣ польза приносить, еже уношо имѣти, ни уноше лѣпо посрѣдѣ быти отець. Нѣ паче иди, сыну, къ долѣшнему монастырю, къ чернцю Феоктисту [так!], и зѣло имаши велику прияти пользу» (Житие Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 33). Наличие этой параллели, однако, — вне зависимости от того, была ли она известна автору Жития Корнилия, — не может рассматриваться как аргумент, ставящий под сомнение (или подтверждающий) достоверность описываемых в житии событий, поскольку она является фактом иной — литературной — реальности. Можно лишь предположить, что этот эпизод мог послужить литературной моделью иноку Пахомию при описании сходного сюжета, объединяющего жития Корнилия и великого Саввы. Однако отсутствие прямой текстовой зависимости перекликающихся фрагментов двух житий (общность здесь прослеживается лишь на уровне сюжетного хода в целом и — более конкретно — в мотиве обретения пользы ко спасению души в ином монастыре) делает невозможными более определенные заключения: этот вопрос требует дополнительного изучения.

ти топики: когда Александр призывает иноков построить в монастыре каменную церковь, братия укоряет своего игумена за то, что тот основал обитель в столь неудобном для жизни месте: *«Тъ не веси ли убо о сем, отче, яко и место се скорбно суще и еще же и скудно бяше при всем. То како ли и откуда възможем на толико дѣло пригатовати потребных?»*.⁹⁵ Этот эпизод имеет, по-видимому, своим источником Житие Феодосия Печерского, в котором формула «скорбного места» использована также в сюжете постройки новой церкви, но в ином контексте — здесь она читается в рассуждении самого Феодосия, который, видя тесноту старого храма, уже не могущего вместить увеличившуюся братию (этот мотив также представляет собой распространенный топос житий основателей монастырей), принимает решение о «възгражении» новой обители: *«Феодосий видя мѣсто скърбно суще и тѣсно и еще же и скудно при всѣмъ, и братии множащися, църкви же малѣ суши на съвъкупление имъ, и николиже въпаде о томъ въ печаль...»*.⁹⁶ Примечательно, что автор Жития Александра Свирского, заимствовав цитированный эпизод и переадресовав мысли игумена братии, убрал из текста слово *«тѣсно»*, не «вписывающееся» в претерпевший смысловую трансформацию лексический блок, — в то время как у Феодосия именно это слово несло на себе основную смысловую нагрузку.

Оба цитированных фрагмента Жития Александра Свирского оказались позднее заимствованы из него в Житие Ефрема Перекомского с минимальными изменениями: *«Игумень же, видевъ святаго юношу, на земли лежаще и слезы многи проливающа, проразумѣ хотящую благодать быти на немъ и начатъ глаголати ему: „О чадо, видиши ли, яко место сие скорбно суцо и подвижисмо на всяко дѣлы. Ты же уиъ сый, мно, яко не имаши терпети на месте семъ скорби“»*; *«Не веси ли о семъ, отче, яко место сие скорбно сущи, еще же и скудно есть всемъ. То тако или откуда възможемъ на толико дѣло пригатовати потребная?»*.⁹⁷

Житие Кирилла Новоезерского при реализации мотива первоначального отказа в постриге также обнаруживает самую тесную текстовую зависимость от Жития Александра Свирского: *«Игумень же Корнилие, прозорливима очима видѣвъ блаженнаго юношу, на земли лежаща и слезы многи проливающа, и проразумѣвъ хотящую благодать явитися на немъ, начатъ глаголати к нему: „О чадо, видиши ли, яко мѣсто се скорбно бяше и подвижисмо на всяко дѣло, ты же юиъ сый и не у совершена возраста доспѣ и, яко же мно, не имаши терпѣти скорби на мѣсте семъ“»*.⁹⁸

Тот же лексический блок с незначительными изменениями находим и в Житии Иннокентия Комельского: *«Святыи же, видѣвъ юношу, на земли лежаща и слезы многи проливающа, и проразумѣвъ хотящую благодать явитися на немъ, и нача глаголати к нему: „О чадо, видиши ли, яко мѣсто се скорбно суще и подвижисмо на всяко дѣло. Ты же юиъ сый, и азъ мно, яко не имаши терпѣти скорби на мѣсте семъ“»*.⁹⁹

⁹⁵ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 38 (в изданной рукописи вместо «подвижно» читается «подвижни»), 70.

⁹⁶ Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 378.

⁹⁷ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 167, 180. В первую из цитированных фраз мной внесено небольшое смысловое исправление: читающесся в издании — и, по-видимому, в положенной в его основу рукописи — местоимение «ми» («видиши ми») заменено на частицу «лю»; ср. аналогичную фразу в Житии Александра Свирского.

⁹⁸ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 5. Ср. использование того же топоса в более позднем фрагменте жития, при описании пострига отца преподобного Кирилла; здесь логическим образом из текста удален мотив юности постригающегося, остальные же элементы топоса сохранены почти без изменений: *«Преподобный же Корнилие, видѣвъ мужа того, на земли лежаща и слезы многи проливающа, начатъ глаголати к нему: „О человекѣ, видиши ли, яко мѣсто сие скорбно бяше и подвижно на всякое дѣло. Тебѣ же, мно, не имаши терпѣти скорби на мѣсте семъ“»* (Там же, л. 14—14 об.).

⁹⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 647, л. 207—207 об. нижней пагинации.

Необычную — в определенной степени обратную — трактовку рассматриваемый мотив получил в Житии Александра Ошевенского (как уже отмечалось ранее, весь эпизод ухода в монастырь в этом памятнике выстроен отлично от традиционной схемы): здесь не игумен искушает отрока, предупреждая его о тяготах монашеской жизни, а сам юноша, отвечая на вопрос игумена, хочет ли он постричься, высказывает сомнение в своей духовной зрелости и готовности противостоять неизбежным на иноческом пути дьявольским искушениям: «Боюся общаго врага, запеньшаго прадѣда нашего и многихъ святыхъ поколебавша, егда нѣкакко окрадет мя и прельститъ и отведеть от правды Божия, и буду в позоръ аггеломъ и челоувѣком (ср.: 1 Кор. 4: 9) и в посмѣхъ лукавымъ бѣсомъ».¹⁰⁰ (Представляется, что мотив «позора ангелам» в данном случае не только находится в дуалистическом соотношении с парным ему мотивом «посмеха бесам», но и вступает в «заочную» перекличку с традиционным для житий преподобных мотивом «удивления и похвалы ангелов» (см. вступительную часть настоящей статьи), который в свою очередь базируется на важнейшей для этого типа житий идее подражания монахов ангелам как сакральному образцу — *imitatio angeli*.) Интересно, что описание тягот иноческого жития, близкое традиционному, агиограф все же вложил в уста игумена, используя его, однако, в несколько ином, в сравнении с традиционным, контексте: убеждая пришедшего к нему отрока в неизбежности разрыва с родителями, он укрепляет эту мысль ссылкой на Христа, велевшего каждому христианину оставить своих близких и последовать ему: «но убо Владыка и сихъ (т. е. родителей. — Т. Р.) удобъ преобидѣти повелѣваетъ, и крестъ взяти на раму, и тому усердно послѣдовати, и вся удобъ страдати, еже за ны страсти его подобящесе, *не в мягкихъ красоватися, не тѣлесный покой искати, паче же наготѣ и бѣдѣню и алчбѣ и молитвѣ прележатися*».¹⁰¹ Описанные нормы поведения, предпосланные, как следует из цитированного текста, каждому христианину, являются в данном случае в устах игумена иллюстрацией к правилам монашеской жизни: именно о ней ведет он беседу с пришедшим к нему за разрешением своих сомнений юношей.

Следует отметить, что в агиографической традиции известны и другие особые варианты топоса первоначального отказа в постриге: мотив мог трансформироваться в соответствии с «нуждами» конкретного сюжета. Так, в проложной редакции византийского Жития Павла Простого (вошло в Великие Минеи Четии под 7 марта) Антоний Великий отказывается постричь пришедшего к нему святого не из-за его юности, а, напротив, — из-за старости; при этом второй элемент топоса — традиционный мотив трудностей иноческой жизни (в данном случае — формула «тесноты и скорби») — сохраняется в «положенном» ему месте: «И рече святыи: „*Шест(и)десятымъ лѣтомъ старецъ сы мнихъ не можешь быти, низже скорби и тѣсноты горчину терпѣти*“».¹⁰² Можно, по-видимому, утверждать, что данный вариант топоса также имеет некоторую традицию: в проложном «Житии преподобнаго отца нашего Давида, бывшаго прежде разбойника» (читается под 6 сентября) находим сходный сюжет — игумен монастыря, куда раскаявшийся «старейшина разбойникам» пришел замалчивать свои грехи, также сначала отказывает ему в постриге, мотивируя свое решение старостью пришедшего к нему мужа: «И шед игумен, виде его, яко старъ есть мужъ, и рече ему: „*Не можеши терпети, понеже многъ трудъ имеютъ братия и велико воздержаніе. Ты же убо шьяя версты еси и заповеди монастырския не можеши хранити*“».¹⁰³ Следует заметить, что в данном случае и второй элемент традицион-

¹⁰⁰ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, л. 28 об.

¹⁰¹ См.: Там же, л. 32 об.

¹⁰² Цит. по: Die Grossen Lesemenäen des Metropolitens Makarij. Uspenskij Spisok. Великие Минеи Четии митрополита Макария. Успенский список. 1—11 марта / Издатель Э. Вайер, А. И. Шкурко, С. О. Шмидт. Freiburg, 1997. С. 136 (л. 68d) (Monumenta Linguae Slavicae. Т. 39).

¹⁰³ Цит. по: Пролог. Избранные тексты. С. 195.

ного топоса оказался трансформирован в связи с особенностями необычного сюжета: игумен в конце концов соглашается постричь Давида не потому, что провидит в нем «сосуд избран» (см. об этом мотиве далее), а потому, что тот угрожает ему в случае отказа возвратиться «на первое си дело» и, приведя разбойников, разорить монастырь и избить всех его иноков.

Приведенные примеры могут служить наглядной иллюстрацией «живучести» и вариативности литературной топики, важнейшими характеристиками которой являются не только устойчивость и постоянство, но также одновременно — гибкость и способность к изменениям.¹⁰⁴

6) После испытания отрока (иногда — без такового) игумен постригает его, провидя внутренними (душевыми, прозорливыми и т. д.) очами, что тот «сосуд хочет быти Святому Духу» или, в другом варианте, — «сосуд избран».¹⁰⁵ Последняя формула является в христианской традиции устойчивой характеристикой апостола Павла и восходит к чтению из Деяний святых апостолов: «Рече же к нему Господь: „Иди, яко сосудъ избранъ ми есть сей, пронести имя мое пред языки и царями и сынами Израилевыми“» (Деян. 9: 15). Таким образом, говоря о прозрении игуменом в отроке «сосуда избранного», автор жития давал читателю понять, что будущему иноку было суждено, подобно апостолу Павлу, достойно пронести имя Божие «пред языки». Пользуясь терминологией Риккардо Пиккио, можно сказать, что формула «сосуда избранного» является одним из тех библейских тематических ключей, которые позволяют читателю жития «расшифровать» внутренний, глубинный смысл художественного текста, вложенный в него агиографом.¹⁰⁶

Приведу некоторые примеры рассматриваемого топоса в обоих его основных вариантах:

Житие Кирилла Белозерского: «...игумень Стефан умилися о словесѣхъ его, видѣвъ толико усердие и плач, и от сего *разумѣше, яко сосудъ хочет быти Святому Духу, еже и бысть послѣди*».¹⁰⁷

Житие Саввы Крыпецкого: «Преподобный же отецъ нашъ Ефросин великий *провиде о немъ духомъ, яко хочет быти сосудъ Святаго Духа, последи же еже и бысть, и приат его великий отецъ духовною радостию, яко от Господа послана въ учение к себѣ*».¹⁰⁸

Житие Александра Ошевенского: «...но *прозорливьма очима зряше блаженнаго, яко Богомъ наставляемъ бѣ юноша прииде и хочетъ Богу сосудъ избранъ быти*».¹⁰⁹

Житие Иннокентия Комельского: «...но и *прозорливьма очими зряше блаженнаго, яко Богомъ наставляемъ бѣ юноша сей прииде и хочетъ Богу сосудъ избранъ быти*».¹¹⁰

¹⁰⁴ Ср. положение А. М. Панченко об искусстве как «эволюционирующей топике» (см.: Панченко А. М. Топика и культурная дистанция. С. 236).

¹⁰⁵ Упоминание об этом мотиве см.: Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников. С. 58.

¹⁰⁶ См.: Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of *Slavia Orthodoxa* // *Slavica Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University. Vol. 1* / Ed. by L. Fleishman, O. Ronen, D. Segal. Jerusalem, 1977. P. 1—31. Русский перевод статьи («Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства») см. в кн.: Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин. М., 2003. С. 431—473 (*Studia Philologica*).

¹⁰⁷ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Изд. подгот. Г. М. Прохоровым, Е. Г. Водоласкиным и Е. Э. Шевченко. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1994. С. 60.

¹⁰⁸ Цит. по: Охотникова В. И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого // *ТОДРЛ. СПб.*, 2001. Т. 52. С. 317.

¹⁰⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, л. 34.

¹¹⁰ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 647, л. 207 об.—208 нижней пагинации.

Житие Антония Сийского: «Игумен же Пахомие, *прозряше блаженаго внутренима очима, яко Богомъ избранъ бѣ юноша сей прииде и сосудъ хочетъ быти Святому Духу*»; вариант той же формулы используется и в Похвальном слове сийскому чудотворцу: «*Радуйся, богоизбранный сосуде Пресвятаго Духа, богомудре Антоние, земный аггеле, небесный человече!*».¹¹¹

В Житии Феодосия Тотемского обе формулы контаминированы: «Видевъ же игумень непреложное его моление и разумъ о немъ, *яко хочетъ быти сосудъ избранъ Святаго Духа, абие постриже его, и ко братии причитается*».¹¹²

Близкий вариант контаминированного топоса имеет место и в Житии Павла Обнорского, но здесь он использован не в традиционном месте схемы, а в заключительной части памятника, при описании подвигов святого в старости: «...и оттолѣ безмолвствовати начать, всего челоуѣческаго сожителства ошаяся, в молитвѣ же и внимании к Богу умъ свой присно имѣя, <...> *тѣмъ сосудъ избранъ бысть Святому Духу*».¹¹³

В Житии Александра Свирского мотив «избранного сосуда» первоначально возникает в более раннем фрагменте (встреча отрока со старцем) и трактуется автором как пророчество о будущих подвигах святого: «Старець же шедъ в дом его, благослови родителя и отрока, и тако изыде от них, сиа рекъ, яко: „Сынъ ваю велии будетъ предъ Богомъ и многия ради добродѣтели его *сосудъ избранъ хочетъ бути Богу, служитель Святыя Живоначалныя Троица*“»; позднее тот же мотив возникает еще раз в традиционном месте схемы: «...*прозорливыма очима зряше блаженнаго, яко Богомъ наставляемъ бѣ юноша сий прииде и хочетъ Богу съсудъ избранъ быти*».¹¹⁴

Цитированные фрагменты Жития Александра Свирского позднее почти без изменений вошли в Житие Ефрема Перекомского: «Старець же шедъ въ домъ и благослови родители его, и, тако изыде от нихъ, сиа рекъ: „Яко сынъ вашъ великъ будетъ предъ Богомъ, и многия ради добродетели его *съсудъ избранъ хочетъ быти Богу* и служитель Пресвятыя Троицы“»; «...но *прозорливама очима зряше блаженнаго, яко Богомъ наставленъ бе уноша сей, приидѣ и хочетъ Богу сосудъ избранъ быти*».¹¹⁵

В Житии Кирилла Новоезерского формула включена в речь ангела, встреченного отроком в образе старца на пути в Корнилиеву обитель, и играет роль не только пророчества, но и благословения: «Востани, чадо, Богъ, всяческихъ Творецъ, да благословитъ тя и сподобитъ тя великому аггельскому образу, *и да будеши сосудъ избранъ Святаго Духа!*».¹¹⁶

В Житии Евфросинии Суздальской близкая формула использована в начальном эпизоде жития, повествующем о предречении родителям святой рождения у них богоизбранной дщери: «Подобаетъ же вама со всякимъ страхомъ хранити сия, *сосудъ бо честенъ будетъ Святому Духу и Царицине церкви, изже Влахерне ризы Ея положешие*».¹¹⁷

В Службе Софии Суздальской формула выведена из области прозрений и пророчеств и дается как похвальная формула, констатирующая добродетели

¹¹¹ Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 252, 335.

¹¹² Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.770, л. 2.

¹¹³ Цит. по ркп.: Софийское собр., № 1470, л. 29.

¹¹⁴ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 34, 38.

¹¹⁵ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 166, 167. Ср. использование того же мотива в более позднем фрагменте жития: «Игумень же святой Савва, видѣвъ святаго, <...> *проразумѣ хотящую благодать явитися на немъ, и яко Богомъ наставленъ суи и приведенъ къ нему и хочетъ съсудъ избранъ быти Богу*» (Там же. С. 170).

¹¹⁶ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 4.

¹¹⁷ Цит. по: Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 379.

подвижницы: «Преподобная Софие, изъмлада въ добродѣтели прилежно подвизалася еси, *сосудъ бысть Святаго Духа*».¹¹⁸

В Житии Герасима Болдинского формула присутствует дважды: сначала — в эпизоде пострига святого: «Преподобный же Данииль, видѣвъ его толикое усердие и слезы, *проразумѣвъ душевными очима, яко сосудъ хоцетъ быти юноша сий Святому Духу* и наставникъ инокомъ, еже и бысть»; затем — в эпизоде ухода преподобного в пустыню: «*Вкупѣ и прозрачными очима прозря, яко сосудъ хоцетъ быти Святому Духу*, и имя Божие хоцет о немъ в пустыни прославиться».¹¹⁹

В Житии Сергия Нуромского топос также использован при описании ухода преподобного из монастыря в пустыню: «Преподобный Сергие, *прозрѣвъ разумными умными очима, яко сосудъ есть полнъ Святаго Духа* <...>, благославляетъ его с поучениемъ слова Божия, наказавъ его о душевнѣй ползѣ, како ему пребыти в пустыни».¹²⁰

В Житии Сергия Радонежского формула использована трижды: в первом случае — в сюжете о крещении младенца Варфоломея («Възвед же его абие от купѣльныя воды крещения благодать приимши богатно Святаго Духа, и провидѣвъ духомъ божественнымъ, *и проразумѣ, съсуду избрану быти младенцу*»), затем дважды — в сюжете о постриге, причем во втором случае прозрение о будущем святого принадлежит уже не игумену, а самому «сердцевидцу» Богу («И яко преста старецъ и възрѣвъ на отрока, *и прозрѣ внутренними очима, яко хоцетъ быти съсуд избранъ Святому Духу*»; «Богъ бо есть сердцевидецъ, <...> прозря будущаа о немъ, яко имѣаше въ сердци многы добродѣтели и любви рачение, *провѣдый, яко будетъ в немъ съсуд избранъ по его благому доброизволенію*»).¹²¹

Как божественное знание трактует этот мотив и автор Жития Дионисия Глушицкого: «*Всевидающее же Око видѣ святаго, яко хоцетъ съсуд быти Святому Духу*...».¹²²

В Житии Филиппа Ирапского формула «сосуда избранного» используется в эпизоде, предшествующем постригу, причем мотив сосуда здесь неоднократно обыгрывается. Отрок Феофил, будущий святой, придя в обитель отца Корнилия, просит у преподобного разрешения остаться: «Святыи же, *зря на него прозорливыми очима, яко чадолюбивый отецъ*,¹²³ видѣ его смирение и многое воздержание и кротость, и рече: „*Отсель вижду, яко хоцетъ сосудъ избранъ быти Господеви моему*“. И повелѣ его взяти многомилостивно и *быти ему у сосудолюбостителя брата*». После трехлетнего послушания Феофила, во время которого тот «работая братии, *готовяше всякия сосуды на потребу братии*», Корнилий сам предлагает отроку «подъять иго иноческаго жития», на что тот с радо-

¹¹⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.39, л. 12. Подобный вариант формулы находим и в Житии Иоасафа Каменского: «...и свѣтъ Божественнаго разума собирая в сердцы своемъ, и чистотою созерцающа славу Господню, *тѣмъ сосудъ избранъ бысть Святому Духу*» (цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 227/227, л. 32—32об.). Этот вариант топоса также имеет широкое распространение в житийной традиции; ср. в Житии Ефрема Новоторжского: «...и *бысть избранъ сосудъ Богови*, и вселися в него Духъ Святыи, и изволи быти себѣ в немъ жилище» (цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.186, л. 88 об.—89). Примечательно, что уже в ранних житиях этот топос мог иметь «обратный» вариант, что свидетельствует об особой его «усвоенности» в агиографической традиции; так, в Житии Марии Египетской святая, раскаявшаяся блудница, повествуя о своей многогрешной юности, говорит о себе: «*Сосудъ избранъ диаволу бывшу ми*» (цит. по: Житие Марии Египетской. С. 198).

¹¹⁹ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 217, 219.

¹²⁰ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 35 об.

¹²¹ Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 266, 276, 292.

¹²² Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.94, л. 25 об.—26.

¹²³ Формула «яко чадолюбивый отецъ» также представляет собой топос, часто используемый в житиях преподобных (см. об этом далее).

стью соглашается. При этом Феофил воспринимает слова старца «аки воду от источника текущаго, великия жажды душевныя и тѣлесныя напоюему, и исполняетъ сосудъ божественаго мира полнъ», а затем «нача себе простирати на болюшая подвиги, а самъ себе глаголя сице: „Истинная любовь уподобися сосуду златому, емуже не бываетъ разбитие никогдаже“».¹²⁴

Завершая анализ рассматриваемого топоса, хочу отметить, что сюжет пострига святого может строиться в житиях и без использования устойчивых формул и мотивов. Так, например, в Житии Мартиниана Белозерского отсутствует почти весь комплекс названных элементов, что обусловлено, как можно полагать, следованием автора реальному ходу событий: отрока Михаила приводят в монастырь к святому Кириллу сами его сродники, преподобный не отказывает ему первоначально в постриге, а, напротив, сразу принимает, при этом причиной тому становится не прозрение в отроке будущего «сосуда избранного», а познание благородства его души: «Блаженный же видѣ юннаго умиленна стоаша, милосердова о немъ, зжаливъси, акы отецъ благоутробный, и поразумѣ благородие душа его, с радостию приать его яко Богомъ предана ему суща».¹²⁵

С другой стороны, необходимо подчеркнуть, что формула «избранного сосуда» является очень распространенной литературной формулой и может использоваться агиографами не только при описании пострига святого: в таких случаях она не может рассматриваться как элемент интересующего нас топоса, так как не связана с традиционным сюжетом, за которым закреплена. Так, например, в Житии Иоасафа Каменского формула-характеристика святого вложена в уста дьяволу в эпизоде искушения преподобного: враг рода человеческого, явившись некоему ржевскому князю Борису в ангельском образе, посылает его к Иоасафу, приказав одарить того «златным именем», при этом характеризует подвижника в полном соответствии с нормами житийной поэтики (что неудивительно, поскольку речь дьявола строится в данном случае как принадлежащая ангелу): «Воставъ, о возлюблене, иди в пустыню <...> и обрящещи челоувѣка именемъ Иоасафа, <...> нища убо житиемъ, добродѣтелями же добръ украшена и божественною благодатию, *сосудъ избранъ хощеть быти*».¹²⁶

7) При описании пострига святого часто используется особый мотив, который можно было бы определить как топос «отъятия влас».¹²⁷ Суть его состоит в следующем: вместе с острижением волос подвижник оставляет и все мирские помыслы — «плотское мудрование» (в других случаях — «долу влекущая мудрования» и т. п.); таким образом он вступает на путь иночества, отвергая плотскую жизнь ради жизни духа. Мотив этот, своими корнями уходящий в библейский текст (ср.: «Сушии бо по плоти *плотская мудрствують*, а иже по духу — духовная. *Мудрование бо плотское* смерть есть, а мудрование духовное животь и миръ, зане *мудрование плотское* вражда на Бога: закону бо Божию не покаряется, ниже бо можетъ» (Рим. 8: 5—7)), имеет непосредственным своим источником, как можно думать, «Чин пострижения в схиму», который, безусловно, был хорошо знаком большинству авторов житий преподобных, многие из которых сами были монашествующими. Как удалось обнаружить, в «Чинопоследовании малой схимы» в тексте молитвы, произносимой иереем непосредственно перед

¹²⁴ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 180—181.

¹²⁵ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 236.

¹²⁶ Цит. по: Прохоров Г. М. Житие Иоасафа Каменского // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 337.

¹²⁷ Упоминание об этом мотиве см.: Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников... С. 58. См. о нем подробнее: Рудин Т. Р. О топосе «отъятия влас» в житиях преподобных // Материалы докладов VI Чтений по истории древней и новой России памяти Д. С. Лихачева (8—10 сентября 2004 г., Ярославль). Ярославль, 2005 (в печати).

острижением волос будущего инока, читается фраза об «отложении влас», которая и является важнейшим структурообразующим элементом, лежащим в основе рассматриваемого топоса: «Господи Боже нашъ, упование и прибѣжище всѣм надѣющимся на тя, <...> прими раба твоего сего, имярек, оставивша мирския похоти и себе принесшаго тебѣ Владыцѣ жертву живу благоугодну, и отъими от него всяку плотскую похоть и безсловесная приимания, да *отложениемъ нечувственьхъ власъ соотложитъ и безсловесныя мысли и дѣла...*».¹²⁸ В данном случае литературный этикет являет собой непосредственное отражение этикета поведенческого — обряда монашеского пострига.

Итак, в основу житийного топоса «отъятия влас» положены два элемента: фрагмент молитвы перед острижением волос из «Чинопоследования малой схимы» и библейская формула «плотского мудрования», восходящая к Посланию к римлянам апостола Павла. В житийной традиции этот топос получил особенно широкое распространение и представлен большим числом вариантов:

В Проложном житии Авраамия Смоленского он присутствует в форме, наиболее близкой библейскому чтению: «...и тамо *постризаеъ власы главы своея, вкупѣ и плотское мудрование отринувѣ*».¹²⁹

В Житии Варлаама Хутынского встречаем другой наиболее распространенный в житиях преподобных вариант этого топоса, в котором эпитет «плотское» заменен на «долу влекущее»: «...и тако *остризаеъ власы главы своея, вкупѣ и долу влекущая мудрования*».¹³⁰

В Житии Евфимия Суздальского мотив «отъятия влас» значительно развит, а несколько измененная формула расширена дополнительными подробностями: «Повелѣъ привести въ соборъ блаженнаго отрока, *остризаеъ власы главы его и мечьтъ на землю съ всѣми тлѣющими и мимотекущими и долу влекущими, и с мирскими похотями*, облече его въ святыи иноческий образъ».¹³¹

Чтобы продемонстрировать степень распространенности топоса «отъятия влас» в житийной традиции, приведу далее все те многочисленные варианты реализации этого мотива, которые удалось обнаружить в монашеских житиях (отмечу в скобках, что именно наличие большого числа *вариантов* свидетельствует о принадлежности этого мотива к сфере литературной топики):

Житие митрополита Петра: «...и от тамо сущаго игумена *постризаеъся и къ братии причитаеъся. И с отъятиемъ убо власнымъ и всяко мудрование съотрезуетъ плотское*, и бываеъ свершен в всемъ послушник».¹³²

Житие Пафнутия Боровского: «...постризаеъся въ святыи иноческий образ <...> и *отлагаеъ власы, с нимижже и ина вся, яже суть в мирѣ плотская вкупѣ въисделѣнна*, и вмѣсто Парфения Пафнотие именовася»; позднее тот же топос в более кратком варианте использован в житии еще раз — в рассказе об Иосифе Волоцком, принявшем постриг в монастыре Пафнутия: «Таковым же прослутием наставляеми, мнози придоша к нему, еже с ним пребывати, и с ними отецъ Иосиф, иже рукама святаго постригаем бываеъ и *отлагаеъ власы, с нимижже и вся сущая в мирѣ*».¹³³

¹²⁸ Цит по: Требник. М., 1625. Л. 278 об.

¹²⁹ Цит. по: Жития преподобнаго Авраамия Смоленскаго и службы ему / Приготовил к печати С. П. Розанов. СПб., 1912. С. 31.

¹³⁰ Цит. по ркп.: РНБ, Q.1.999, л. 191 об.

¹³¹ Цит. по: Коловцов Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 357. Отмечу, что исследовавший Житие Евфимия Суздальского В. А. Колобанов, не распознав в приведенном фрагменте литературный топос, расценил его как «выразительный эпизод из жизни героя», противопоставив «общим житийным местам», характерным для начальной части жития. См.: Колобанов В. А. Владимиро-Суздальские литературные памятники XIV—XVI веков. С. 142.

¹³² Цит. по: Прохоров Г. М. Повесть о Митяе... С. 206.

¹³³ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1424, л. 4 об., 10.

Житие Павла Обнорского: «...и в том монастыри восприять святыи аггельский образ на ся, и со от'ятием власяным отрѣзает и всякое мудровашия плотское, и въ жесточайшее житие себе давъ...». Интересно, что входящая в цитированный фрагмент формула «плотского мудрования» использована еще раз в заключительной части жития — при описании пророчества преподобного о разорении Костромы от татар: «Яко же прорече святыи, быша сия за умножение грѣх ради наших, яко оставихом путь правды и ходяще в волях сердцецъ плотскихъ мудрованияш». ¹³⁴

Житие Александра Свирского: «И тако остригает власы главы своеа, вкупѣ же съ от'ятием влас отлагает и долу влекущая мудрования, и нарекоша имя ему Александръ»; вариант той же формулы используется еще раз при описании пострига отца преподобного: «...и ту постригает власы главы своеа, вкупѣ же и плотская мудрования вся отверже, и нарекоша имя ему Сергей». ¹³⁵

Житие Кирилла Новоезерского: «И тако остригает власы главы своеа, вкупѣ же со от'ятием влась отлагает и долу влекущая мудрования, и нарече имя ему Кириллъ»; ср. повторное использование той же формулы в 4-м посмертном чуде «О расслабленнѣмъ»: «Получивый же исцѣление исполняетъ вскорѣ свое обѣщание, остригает власы главы своеа, вкупѣ же со от'ятием влась отлагает и долу влекущая мудрования, и нарекоша имя ему Сергей». ¹³⁶

Житие Ефрема Перекомского: «И тако остригает власы главы своеа, въкупе же со от'ятием власовъ и долу влекущая мудрования. И нарекоша имя ему Ефрема». ¹³⁷

Житие Иннокентия Комельского: «...и тако остригает власы главы своеа, вкупѣ же со от'ятием влась отлагает и долу влекущая мудрования». ¹³⁸

Житие Александра Ошевенского: «...и тако остригает власы главы своеа, вкупѣ же со от'ятием влась отлагает долу влекущая мудрования». ¹³⁹

Житие Арсения Тверского: «Егда же остриже главы власы своеа, тогда совлечеса и долу влекущаго мудрования». ¹⁴⁰

Житие Пахомия Нехретского: «...и оттуду сушаго архимарита повелѣниемъ от нѣкоего священника постригаемъ власы главы своеа и вкупѣ вся влекущая мудрования отреваемъ со от'ятиемъ влась». ¹⁴¹

Житие Антония Сийского: «Новопровѣщенный же блаженный иннокъ со от'ятием влас соотлагает купно и всяко пристрастие, и вся соблазны мира сего». ¹⁴²

Житие Феодосия Сийского: «Того добродѣтельному жителству Феодосий во всемъ подражателъ бывъ, и со отложениемъ влась, и всякое мирское пристрастие отверже, и всего себе по Бозѣ вручи наставнику своему». ¹⁴³

Житие Филиппа Ирапского: «Преподобный же Корнилий возлагаетъ рукоположение своеа руки на святаго отрока и постригаетъ власы главы его, вкупѣ же и долу влекущая мудрования, и нарекоша ему Филиппъ». ¹⁴⁴

¹³⁴ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 7, 29 об.

¹³⁵ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 38, 42.

¹³⁶ Цит. по: Житие Кирилла Новоезерского. С. 30, 72 (во втором из цитированных фрагментов мной изменена пунктуация в соответствии со смыслом).

¹³⁷ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 170.

¹³⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 647, л. 208 об.—209 нижней пагинации.

¹³⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, 34 об.

¹⁴⁰ Цит. по: Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 228.

¹⁴¹ Цит. по ркп.: РНБ, Q.I.929, л. 221.

¹⁴² Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 252.

¹⁴³ См.: Рыжова Е. А. Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря XVI—XVIII вв. С. 251.

¹⁴⁴ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 181.

Житие Мартирия Зеленецкого: «И тамо остризаает власы главы своя, вкупѣ же и долу влекущия мудрования, и нарекоша имя ему Боголѣпъ».¹⁴⁵

Житие Иоасафа Каменского: «И по мнозѣ исповѣдании и во слезах постризаает власы главы своя вкупѣ со отъятием земных вещей и долу влекущей мудрание (так. — Т. Р.) и одѣвается во святыи иноческый образъ».¹⁴⁶

Житие Симона Воломского: «...и вкупѣ со отъятием власовъ и плотская обрѣзуетъ желаниа, оставль миръ и вся яже в немъ, вся узы мирскаго жития растерзавъ».¹⁴⁷

В Житии Сергия Радонежского основная формула мотива «отъятия влас» присутствует в варианте, имеющем прямое текстовое соответствие источнику — «Чинопоследованию малой схимы»: существительное «власы» и в том и в другом случае сопровождается прилагательным «нечувственные», чего не наблюдалось в других цитированных житиях. Основная формула сочетается здесь с другими формулами и цитатами, часто использующимися в этом сюжете: «Егда бо постризашеся, не токмо постризаает власы главы своя, но въкупѣ съ отъятием нечювьственныхъ власов и плотскаа съотрѣзуетъ желаниа; а еже егда ризь мирскихъ съвлячашеся, въкупѣ отлагаше я. Се есть тѣи, иже ветхаго человека съвлячашеся и отлагааше, а в новаго облечеша (ср.: Еф. 4: 22—24; Кол. 3: 9—10). <...> И единою просто рещи и вся узы мирскаго житиа растѣрзавъ».¹⁴⁸

Сходное сочетание формул имеет место и в житии ученика и постриженника Сергия Радонежского Авраамия Чухломского: «Авраамие же по остриженнии чювьственныхъ власъ и по отложеннии ветхия ризы соотрѣзуетъ всяко мудрование плотское и облечеша в новаго добродѣтелей человекѣа и весь предадеся Богу и преподобному Сергию».¹⁴⁹

В Житии Дмитрия Прилуцкого этот топос присутствует дважды — в основном тексте и в завершающем его Похвальном слове; в обоих случаях формула значительно распространена, будучи представлена в сходных, но нетождественных вариантах: «Самозван сын восходит в великий монастырь святыа Богородица, иже на Горицах, тако нарицаемыи, не токмо власы главы своя постризаетъ, но и вся съблзны, и суеты, и любление, и сласти временныа отрезаетъ, токмо единого Христа приобряща и того стопам последуа...»; «Яко же бо уметы вмения вся сего света прелестнаа (ср.: Флп. 3: 8), не токмо власы главы своя остризаетъ, но и всяко мирское сладострастие отревая, паче бо жены же и чяд, и ина, просто рещи, всяя любви и дружбы мирския, Христа своего любляше».¹⁵⁰

Первый из цитированных фрагментов Жития Дмитрия Прилуцкого был почти дословно использован позднее автором жития другого вологодского подвижника — Григория Пельшемского: «Святыи же Григорие не токмо власы

¹⁴⁵ Цит. по: Там же. С. 296—297.

¹⁴⁶ Цит. по: Прохоров Г. М. Житие Иоасафа Каменского. С. 334.

¹⁴⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 4149, л. 5. Отмечу, что Житие Симона Воломского в цитированном фрагменте обнаруживает непосредственную текстовую близость с соответствующим фрагментом Жития Сергия Радонежского (общие чтения: «желания» вместо традиционного «мудрования»), «вся узы мирскаго жития растерзавъ»; ср. далее, что позволяет говорить не просто о наличии в этих двух памятниках общего мотива, но и о вполне вероятной прямой (или опосредованной) текстовой зависимости. О проблеме соотношения «вертикальных» (внелитературных) и «латеральных» (литературных) связей в древнерусских текстах, и в частности в агиографии, см: Lephoff G. 1) Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters // The Russian Review. 1984. N 43. P. 31—54; 2) Categories of Medieval Russian Writing // Slavic and East European Journal. 1987. N 31. P. 259—271; 3) Die nordostrussische Hagiographie im literarischen Prozess. Die Vita des Fürsten Fedor Černý // Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung 1988) / Hrsg. von Klaus Dieter Seemann. Wiesbaden, 1992. S. 63—89.

¹⁴⁸ Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 296.

¹⁴⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, F.48, л. 314 об.

¹⁵⁰ Цит. по: Украинская Т. Н. Житие Дмитрия Прилуцкого... С. 27, 44.

главы своя постригаше, но и вся соблазны, и суеты, и любление, и сласти мирския отрѣзаетъ, токмо единого Христа приобращаетъ, и того стопамъ послѣдуя...».¹⁵¹

Примечательно, что и в тех случаях, когда мотив «отъятия влас» используется в упрощенном варианте (отсутствие устойчивых формул и т. п.), структура топоса сохраняется. В Житии Никодима Кожеозерского читаем: «Блаженный же Никодим со отъятием влас и всю волю свою отверг...».¹⁵²

Отмечу, что распространенность топоса «отъятия влас» способствовала тому, что его элементы иногда могли использоваться авторами житий или служб святым и в «иных» ситуациях — вне сюжета пострига. Так, в Житии Александра Свирского формула «плотского мудрования» использована при описании спора преподобного с его братом Иоанном, возникшего в связи с планами расширения обители. Александр, слыша укоры брата и не будучи в силах до конца внутренне смириться, восклицает: «Горѣ мнѣ, яко мудрование плотское еще есть во мнѣ и еще по плоти хожеду, толико бо въздержание възприимъ, паки яростно възхщящая...».¹⁵³ Как видим, библейская формула (Рим. 8: 6—7) воспроизводится здесь вне прямой связи с темой пострига, но косвенно выстраивает с ней безусловную внутреннюю параллель: святой сокрушается о том, что «плотское мудрование», которое он должен был «отложить» вместе с пострижением волос (формула, как мы показали ранее, дважды использована в житии в традиционном контексте), все еще живет в нем.

Другой пример. В Службе Трифону Вятскому находим вариант формулы «долу влекущих мудраваний», также не привязанный сюжетно к описанию пострижения святого: «На гору добродѣтелей восходя, долу влекущая помьшления отряса, крестъ Спасителя въ на ramo въземъ, усердно Тому послѣдовавъ...».¹⁵⁴ Здесь, как видим, гимнограф использовал элемент топоса «отъятия влас» вне традиционного сюжета, дополнительно обыграв его с помощью параллели «гору — долу».

Любопытно, что автор Жития Исидора Твердислова, который, как мы показали ранее, использовал в своем тексте традиционный для житий преподобных топос «святой ничего не имеет, кроме своего тела» (см. пункт 3), включил в него и топос «отъятия влас», трансформировав его в соответствии с реалиями житий юродивых, которые, как известно, часто ходили нагими, — заменил «власы» на «ризы»: «И тако исходит из дому своего и, мало прешед, и ризъ съвлачится, вкупѣ же и долу влекущих мудраваний, и приемлет юродственное еже Христа ради житие».¹⁵⁵ Этот топос здесь, как и в житиях преподобных, несет, безусловно, большую смысловую нагрузку, выполняя роль художественного символа: как для инока острижение волос — знак приобщения его к монашескому житию, так для юродивого оставление одежды — знак перехода из социальной жизни в юродство во Христе.

8) В случае, если подвижник уходит из мира не в монастырь, а в пустыню (или позднее — из монастыря в пустыню), при описании обретения им места будующих подвигов, как правило, используются различные библейские цитаты, две из которых, из Псалтыри, — чаще других: «Се, удалихся бегая и водворихся въ

¹⁵¹ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 142 об.

¹⁵² Цит. по: Полетаева Е. А. «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции... Приложение II: Житие Никодима Кожеозерского. С. 214.

¹⁵³ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 53. Необходимо отметить, что, как недавно удалось установить А. В. Пигину и К. М. Запольской, цитированный фрагмент является заимствованным из Жития Пахомия Великого. См. об этом: Пигина А. В., Запольская К. М. К вопросу об источниках Жития Александра Свирского (Житие Пахомия Великого и Чудо архистратига Михаила «ниже в Хонех») // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 283—284.

¹⁵⁴ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 3.

¹⁵⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 162 об.—163.

пустыни, чаяхъ Бога спасающаго мя от малодушия и от бури» (Пс. 54: 8—9) и «Се(й) покой мой в век века, zde вселюся, яко изволихъ и» (Пс. 131: 14).¹⁵⁶

Первая из названных цитат, которые можно условно определить как «цитаты вселения», имеет давнюю литературную традицию: она использовалась при описании вселения святого в пустыню уже в византийской агиографии. Так, ее краткий вариант читается в соответствующем эпизоде Жития Саввы Освященного — при описании ухода святого «въ вѣсточную пустыню свягаго Герасима»: «...святому отцу нашему Савѣ <...> *Давыдово оно слово дѣломъ поуюю: Се удалихся бѣгая и въселихся въ пустыни...*».¹⁵⁷ Вариация той же цитаты имеет место и в Житии Марии Египетской: «Поидохъ же в сию пустыню. И оттоле и до днешнего дне „удалихся бѣгаючи, в сей пустыни вѣдворяющися, чаахъ Бога, спасающаго мя от премогаица душа и буря“, обращающи ми ся к нему».¹⁵⁸

Приведем примеры «цитат вселения», обнаруженные в древнерусских житиях преподобных, и проанализируем варианты их использования.

В Житии Сергия Радонежского цитата из 54-го псалма первоначально читается во фрагменте, описывающем размышления отрока, предшествовавшие его решению оставить мир: здесь она включена в ряд библейских цитат, составляющих характерное для стиля «плетения словес» «наборное полотно» текста, определяемое также исследователями как «цитатный монтаж» или «цитатная мозаика». Позднее, при описании собственно пострига героя, та же цитата использована повторно — в речи Сергия, обращенной к постригшему его игумену Митрофану (на библейский источник формулы при этом прямо указывается в тексте): «Издавна бо сего просих у Бога моляся, повсегда слыша и поминая пророка, въпиуща и глаголюща: „Се удалихся, бѣгаю, и вѣдворихся въ пустыни, чаях Бога, спасающаго мя от малодушия и от буря...“».¹⁵⁹

В Житии Димитрия Прилуцкого вариация той же цитаты выведена из прямой речи героя и читается в «авторском» тексте в заключительной, похвальной части памятника в сочетании в другой псаломской цитатой: «Благаа от тех бо суетьства, яко от сети ловчя, избавися (ср.: Пс. 90: 3), но яко пустыннолюбива горлица водворяещяся, идеже чяя Бога, спасающаго от малодушия и от мятежа мирскаго».¹⁶⁰ Образ пустыннолюбивой горлицы, символизирующей здесь удалившегося в пустыню инока, безусловно, также восходит к псаломской образности (см. Пс. 83: 4): в экзегетической традиции горлица толкуется как символ чающих спасения христиан.¹⁶¹ Примечательно, что цитата из 83-го псалма с упо-

¹⁵⁶ Более подробно см. об этом: Руди Т. Р. Об одном мотиве житий преподобных («вселение в пустыню») // От Средневековья к Новому времени: Сб. статей в честь О. А. Белобровой / Отв. ред. М. А. Федотова. М., 2005.

¹⁵⁷ Цит. по: Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 55.

¹⁵⁸ Житие Марии Египетской. С. 204. Ср. также использование вариантов и аллюзий на ту же цитату в близких контекстах в Повести о Варлааме и Иоасафе (см.: Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. / Подгот. текста, исслед. и коммент. И. Н. Лебедевой. Л., 1985. С. 119) и Житии Николая Мирликийского (см.: Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997. С. 37, 39).

¹⁵⁹ Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 296. Приведенная цитата продолжена дополнительной цитатой из Псалтыри (Пс. 65: 19—20). Упомянутый «цитатный монтаж» из более раннего фрагмента Жития (Ис. 52: 11; Пс. 62: 9; 54: 8; Лк. 14: 33; Флп. 3: 8) и комментариев к нему см. на с. 288 и 558.

¹⁶⁰ Цит. по: Украинская Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого... С. 48.

¹⁶¹ См., например, у протопопа Аввакума: «Сия птица образ носит хотящих наследовати спасение»; цит. по: Демкова Н. С., Седейкина И. В. Старейший (печорский) список «Книги толкований и нравочений» Аввакума, найденный В. И. Малышевым // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования / Ред.: В. П. Бударагин, А. М. Панченко, Н. В. Поньрко. Л., 1990. С. 79. Отмечу, что похвальная формула пустыннолюбивой (пустынелюбной) горлицы имеет свою традицию в агиографии, причем может употребляться не только в житиях преподобных. См., например, заключительную похвальную часть юродского Жития Прокопия Устюжского: «Радуйся,

минанием горлицы может также присутствовать в описании вселения святого в пустыню в дополнение к традиционным «цитатам вселения».¹⁶²

Житие Мартирия Зеленецкого: «Немедленно вкупъ пути касаются, блатная мѣста желанно проходают, со многим тщанием пустыню достизают, поя блаженный блаженнаго пророка глас: „*Се удалихся бѣгая и водворихся в пустыни, чаях Бога, спасающаго мя*“».¹⁶³

Житие Зосимы и Савватия Соловецких: «Преподобнии же Саватие, слышав сия, уязвися безмолвия любовию, воиже ити-ему тамо, поминая в себе речения псаломская: „*Се удалихся, бегая, водворихся в пустыни, чаях Бога, спасающаго мя*“».¹⁶⁴

Житие Антония Дымского: «От Тихфины же за блатная и непроходимая мѣста забежа, при Дымском озере вселися, благочестно поя и славя от души Господа Бога сице: „*Се удалихся бегая и водворихся в пустыни, чаях Бога спасающаго мя от малодушия и бури*“»;¹⁶⁵ в другой редакции памятника обе псаломские «цитаты вселения» читаются рядом, что, несомненно, подтверждает их синонимическую функцию: «...постави кушу малу, хвратиємъ огражденну, и глаголя: „*Се, удалихся бѣгая и водворихся въ пустыню. Се покой мой въ вѣкъ вѣка, здѣ вселюся*“».¹⁶⁶

Сравним в Житии Феодосия Тотемского: «Преподобный же <...> постави себе колибу малу, хвратиємъ ограждену, и глагола: „*Се покой мой въ вѣкъ вѣка, здѣ вселюся*“».¹⁶⁷

праведный Прокопие, *пустынелюбная горлица* и богодвижная гусль» (цит. по: Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго. С. 232). Кроме того, эта формула активно используется в гимнографической традиции (в частности — в службах преподобным) и эпидейктике. Приведу лишь по одному примеру. Служба Феодисию Тотемскому: «Двери небесныя восприяша постника, *пустынелюбную горлицу*, светло сияющую чудесь зарю, Феодосия богомудраго» (цит. по ркп.: РНБ, собр. Н. М. Михайловскаго, Q.379, л. 34 об.); Похвальное слово русским преподобным Сергия Шелонина: «Что же ли великии он, посредь челоуѣк ангел, священный Корнилие, *горлица пустынелюбная...*» (цит. по: П а н ч е н к о О. В. Из археографических разысканий в области соловецкой письменности. I. «Похвальное слово русским преподобным» — сочинение Сергия Шелонина (вопросы атрибуции, датировки, характеристика авторских редакций) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 584). Следует отметить также, что древнерусской книжности известно и несколько иное истолкование образа горлицы — как символа целомудрия и супружеской верности, пришедшее в нее из византийской традиции (см. об этом: А д р и а н о в а - П е р е т ц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 76—78). Впрочем, оба варианта толкования не противоречат друг другу и могут соединяться в одном тексте: верность горлицы своему «подружью» на втором — символично-богословском — уровне может толковаться как преданность Церкви (горлицы) ее супругу — Христу (см., например, статью «О горлицѣ пустынелюбнѣй» в ркп. РНБ, собр. ОЛДП, О.259, л. 222 об.—224 и далее). Примечательно, что и в тех случаях, когда горлица трактуется как символ супружеской верности, этот образ часто сопровождается традиционным для него эпитетом «пустынелюбная». Так, например, в Житии Алексея человека Божия невеста святого, оставленная им ради служения Господу, восклицает: «Горлицыя уподоблю *пустынелюбицы* и единомуужици...» (см.: А д р и а н о в а - П е р е т ц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 77). Устойчивость эпитета, по-видимому, обусловлена многовековой традицией закрепленности его за этим образом: уже в наиболее ранней (александрийской) редакции Физиолога, составленной в первые века христианства (именно эта редакция в XV в. была переведена на Русь), о горлице говорилось, что она «склонна к отшельничеству и в *пустынных мѣстах обитает*» (цит. по: Физиолог / Изд. подгот. Е. И. Ванеева. СПб., 1996. С. 142 (Сер. «Литературные памятники»). Ср. также древнерусские варианты перевода цитированного фрагмента: Там же. С. 29 и 46).

¹⁶² См., например, жития Сергия Радонежского, Антония Сийского, Сергия Нуромского и др.

¹⁶³ Цит. по: Круш е л ь н и ц к а я Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 313.

¹⁶⁴ Цит. по: ВМЧ. Апрель. День 17. СПб., 1912. Стб. 506.

¹⁶⁵ Цит. по: Белоброва О. А. Две редакции Жития Антония Дымского // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 288.

¹⁶⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.189, л. 5 об.

¹⁶⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 623, л. 4 об.—5.

В Житии Кирилла Белозерского также находим цитату из 131-го псалма, расширенную здесь небольшой интерполяцией, вызванной особенностями сюжета памятника (место для основания монастыря преподобному указывает Пресвятая Богородица): «И абие позна святыи прежде указанное ему мѣсто и възлюби е зѣло. И сътвори молитву, рече: „*Се покой мой въ вѣкы вѣка. Здѣ вселюся, яко Пречистая изволи его*“».¹⁶⁸

Позднее этот фрагмент полностью был использован автором Жития Ферапонта Белозерского: «...и абие позна святыи прежде указанное ему мѣсто, и възлюби е зѣло, и сътвори молитву, и рече: „*Се покой мой въ вѣкы вѣка, zde вселюся, яко Перечистаа изволи его*“».¹⁶⁹

Житие Александра Свирского: «...и сотворивъ молитву, и рече: „*Се покой мой в вѣкы вѣка, здѣ вселюся, яко Господь изволи его*“».¹⁷⁰

Житие Ефрема Перекормского: «И сотворивъ молитву, рече: „*Се покой мой во вѣкы вѣка. Зде вселюся, яко Господь изволи*“».¹⁷¹

Житие Филиппа Иранского: «Рече в себѣ сице: „*Се покой мой, здѣ вселюся*“. И обрѣте древо красно, зовомо сосна, и опочи под древомъ тѣмъ».¹⁷²

Житие Герасима Болдинского: «Преподобный же отецъ Герасимъ велми възлюби мѣсто то и въздвиже руцѣ на небо, молитву творя на долгъ часть, глаголя: „*Се покой мой, здѣ вселюся в вѣкы вѣка, яко Господь повелѣ мнѣ*“».¹⁷³

Житие Корнилия Выговского: «Прииде же Корнилий на место сие, идеже ныне келия его видится, нача строити келию, и глагола: „*Се покой мой. В век века zde вселюся, яко Бог изволи*“».¹⁷⁴

В Житии Макария Унженского цитата из 131-го псалма использована лишь частично: преподобный уходит в пустыню, которую «любляше, яко младенецъ матерне объятие. <...> Шедъ убо видѣвъ и рече: „*Здѣ вселюся, яко изволихъ ю*“».¹⁷⁵

В Житии Павла Обнорского, подвизавшегося, как известно, в молчаливости, напротив, читается лишь самое начало цитаты: «...и видѣ мѣсто удобно безмолвию <...> и безмолствовавше, благодаря Бога и Пречистую Богоматерь, глаголя: „*Се покой мой*“».¹⁷⁶

В Житии Антония Сийского варианты той же цитаты использованы дважды — в первом случае ею продолжен заимствованный из Жития Сергия Радонежского фрагмент молитвы святого перед постригом (эпизод прихода отрока в монастырь), содержащий цитатную мозаику из 83-го псалма: «От радости же

¹⁶⁸ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 74.

¹⁶⁹ См.: Там же. С. 208.

¹⁷⁰ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 46.

¹⁷¹ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекормского. С. 172.

¹⁷² Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 183.

¹⁷³ См.: Там же. С. 226.

¹⁷⁴ Цит. по: Брешинский Д. Н. Житие инока Корнилия Выговского, написанное Пахомием. С. 247. В цитате сохранена присущая изданию разбивка текста на фразы.

¹⁷⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Ф. 21, л. 84 об., 85. Использованная в приведенном фрагменте параллель «инок-пустыня — младенец-мать» известна и по другим текстам. См., например, покаянный стих «Прими мя, пустыня, яко мати чадо свое», известный в рукописной традиции с середины XVI в. (см.: Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XVII веков / Сост. Л. А. Петрова и Н. С. Сергина; Под ред. А. А. Амосова и Г. М. Прохорова. Л., 1988. С. 166—170, 303—304).

¹⁷⁶ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 13. Отмечу, к слову, что хотя в этом житии вторая традиционная «цитата вселения» не используется как топос (т. е. при описании обретения святым места его пустынных подвигов), аллюзия на нее все же читается в более позднем фрагменте памятника: «...тѣмже и удалитися возжелѣ и по пророку в пустыни водворяются изволи, присно (в) плачевнѣ жительствѣ пребывая, не плачяся бо здѣ себе волею в будущий имать плакати бесконечно» (Там же, л. 26 об.—27).

многи слезы пролити ему, глаголющи сице: „Коль възлюблена села Твоя, Господи Силь! Желает и скончается душа моя во дворы Господня. Сердце мое и плоть моя возрадовастася о Бозѣ живѣ, ибо птица обрѣте себѣ храмину и горлица гнѣздо себе, идѣже положи птенца своя (Пс. 83: 2—5), и изволих примѣтатися в дому Бога моего паче, неже жити ми в домах грѣшничих (Пс. 83: 11). *Се покой мой, здѣ вселюся, яко возлюблю и душа моя*“ (Пс. 131: 14)»; в другом случае «цитата покоя» использована в эпизоде, описывающем обретение святым и братией его монастыря нового места спасения после изгнания их из прежней обители «неблагодарными людьми»: «Преподобному же обшедшу святое то мѣсто <...> и рече: „*Се покой мой в вѣкъ вѣка, здѣ вселюся, яко Господь благоволи его*“». ¹⁷⁷

В Житии Сергия Нуромского цитата «Се удалихся бѣгая...» интерполирована в детально разработанный топос нежелания «славы от человек»: ¹⁷⁸ преподобный, стремившийся во всем подражать своему наставнику, «великому светилу» Сергию Радонежскому, «сега ради любимъ от всѣх и почитаемъ бысть зело. Блаженный же не яко славу мира сего любя, но яко вред душевный вменяше и удаление от Бога от всѣх почитание, и сего ради тяжко бысть ему зело, о семъ помышляше в себѣ, како и коимъ образомъ от человекъ удалитися, *Давыдово слово во умъ приемля: „Се удалихся бѣгая и водворихся в пустыню, чаях Бога спасающаго мя*“». ¹⁷⁹ Таким образом, здесь псаломская цитата-топос не иллюстрирует вселение подвижника в пустыню, а предваряет его. Собственно же описание обретения места пустынных подвигов маркировано в житии «цитатой покоя»: «Преподобный же Сергие Обнорский чудотворецъ егда прииде на мѣсто то, согляда и возлюби е зело, благодарение Богу воздаеше, яко не презрѣ моления его, но приведе на святое мѣсто сие, *Давыдово слово глаголя: „Се покой мой в вѣкъ вѣка, здѣ вселюся, яко возлюблю душа моя*“». ¹⁸⁰

В Житии Нила Столбенского псаломские «цитаты вселения» использованы неоднократно и в различных вариантах. Первый из них — традиционный: «И нача жителствовати въ пустыни той, и Давыдово слово глаголя: „*Се, удалихся бѣгая и водворихся в пустыню, чаях Бога спасающаго мя*“». В более позднем фрагменте, описывающем приход Нила на остров Столбное, читается и другая цитата, расширенная дополнительным указанием на то, что вновь обретенное место должно стать местом поселения святого: «...и Давыдово глаголя: „*Се жилище мое, ¹⁸¹ се покой мой в вѣкъ вѣка, здѣ вселюся*“». Та же цитата (вернее, ее часть, сохранившая, однако, упоминание жилища) использована и в заключительном эпизоде жития, причем в данном случае она включена в нетрадиционный контекст, поскольку определяет место последнего упокоения преподобного: Нил «гробъ истеса своими рукама, и в землю постави, и прихождаше по вся дни ко гробу своему, и плакаша над ним умиленнѣ зѣло и глагола в себѣ: „*Се покой мой, се жилище мое*“». ¹⁸²

Интересно, что последний из названных вариантов использования псаломской цитаты, имеющий в преподобнических житиях также свою традицию, ¹⁸³ встречается и в одном из житий юродивых — в Житии Михаила Клопского (Тучков-

¹⁷⁷ Цит по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 251 (ср. в Житии Сергия Радонежского: БЛДР. Т. 6. С. 296; коммент. на с. 559), 260. Отмечу, что первый из цитированных фрагментов Жития Антония был использован позднее в Житии Феодосия Сийского, игумена Антониево-Сийского монастыря, автора одной из редакций Жития Антония (см.: Рыжова Е. А. Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря XVI—XVIII вв. С. 250).

¹⁷⁸ См. о нем далее в статье (пункт 19).

¹⁷⁹ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 34 об.—35.

¹⁸⁰ Там же, л. 36 об.—37.

¹⁸¹ Это распространение традиционной цитаты восходит, возможно, в предыдущему стиху того же псалма: «Яко избра Господь Сиона, *изволи и в жилище себе*» (Пс. 131: 13).

¹⁸² Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.61, л. 27 об., 37 об., 61—61 об.

¹⁸³ См. об этом далес.

ской редакции):¹⁸⁴ иноки обители заметили, что блаженный незадолго до смерти перестал входить во время службы в церковь, оставаясь вне ее и становясь на одном и том же месте, с правой стороны храма (таким образом он указывал место своего будущего погребения: только здесь впоследствии оказалась талой промерзшая от больших морозов земля); когда же игумен спросил старца, отчего он не входит в церковь, тот ответил ему несколько измененными словами псалма, выполняющими здесь свойственную житиям юродивых функцию пророчества: «*Се покой мой в векъ века, яко zde вселитися имам*».¹⁸⁵

Особенно выразительный пример использования цитаты из 131-го псалма в «погребальном» контексте находим в Слове на перенесение мощей митрополита Филиппа, составленном Сергием Шелониным: здесь формула «*Се покой мой...*» вложена в уста уже умершего подвижника, говоря точнее, — его мощей. Повествуя о перенесении мощей опального митрополита из Твери в Соловецкий монастырь, автор описывает не только собственно событие и восприятие его «действующими лицами», но и реакцию самого святого, вернувшегося наконец после смерти в свою обитель: «Возрадова же ся святыи духом, яко во общание свое достиже, согрѣяся сердце его в нем и возрадовася плоть его, яко жива и одушевлена, о Бозѣ живем и рече: „*Се покой мой в вѣкъ вѣка*“, — и воздвиже на небо мыслени очи...».¹⁸⁶

Любопытно, что в агиографической традиции известны случаи использования и второй «цитаты вселения» в сходной (при описании надвигающейся смерти) ситуации. Так, в Житии Михаила Тверского благоверный князь, почувствовав приближение своей мученической кончины («Чюяше бо сий въ сердцы — при дверех пришел есть святыи зватый по блаженную его душу»), читает вместе с находящимися рядом с ним священниками 54-й псалом (стихи 5, 23, 7 и 8), причем заканчивает свою предсмертную речь именно цитатой о водворении в пустыню: («Он же пакы глаголаше: „Кто дасть ми криле, яко голуби, полещу и почию (Пс. 54: 7). *Се удалихся бегая и въдворихся в пустыни, чаях Бога, спасающаго мя*“».¹⁸⁷ Можно, думается, предположить, что использование одних и тех же цитат в различных по содержанию сюжетах житий обусловлено родственной природой последних: представление о пустынножизни (или монашеской вообще) жизни как «умертвии миру» делало возможным для агиографа использование псаломских «цитат вселения» и при описании смерти подвижника — как ситуа-

¹⁸⁴ Я привлекаю к рассмотрению Житие Михаила Клопского, поскольку, во-первых, его герой относится к *монастырским* юродивым; во-вторых, потому что этот памятник отличается очень незначительным числом специфических сюжетобразующих элементов юродской парадигмы, что дает возможность некоторым исследователям даже усомниться в принадлежности его героя к юродивым в терминологическом смысле слова (см., например: И в а н о в С. А. Византийское юродство. С. 213, сн. 44; ср.: Ф е д о т о в Г. П. Святыи Древней Руси. С. 203—205; Л и х а ч е в Д. С., П а н ч е н к о А. М., П о н ы р к о Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 73—74); и, в-третьих, поскольку топика житий преподобных и юродивых вообще имеет много общего.

¹⁸⁵ Цит. по: Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и статья Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958. С. 158. Примечательно, что в первоначальных редакциях памятника, отличающихся простотой языка и стиля, этот литературный топос отсутствует: здесь пророческий ответ святого еще не подкреплён авторитетом Писания: «Ту аз хочю полежати!» (см.: Там же. С. 97; ср. вариант другой редакции: «Ту аз хочю полежати, ту мое и место» (Там же. С. 136)).

¹⁸⁶ Цит. по: С а п о ж н и к о в а О. С. Слово на перенесение мощей митрополита Филиппа Сергия Шелонина // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь / Под ред. С. А. Семячко. СПб., 2001. С. 425. О причинах изображения умершего митрополита Филиппа как живого в посвященных ему агиографических памятниках см.: С а п о ж н и к о в а О. С. Иоанн Златоуст и митрополит Филипп (к вопросу об образах, прообразах и моделях).

¹⁸⁷ Цит. по: О х о т н и к о в а В. И. Пространная редакция Повести о Михаиле Тверском // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома: Сб. науч. трудов / Отв. ред. А. М. Панченко. Л., 1985. С. 25.

ции, синонимической в определенном смысле уходу в пустыню (и смерти, и пустыня — области «инога мира»¹⁸⁸).

Как уже было отмечено ранее, при описании обретения святым места его пустынных подвигов помимо традиционных могут использоваться и другие цитаты из Псалтыри, однако такие случаи довольно немногочисленны: они чаще носят индивидуальный характер и не составляют какой-либо системы, а потому не входят в область топики. Приведу некоторые примеры:

В Житии Макария Калязинского в эпизоде вселения использованы две цитаты из Псалтыри — цитата-топос и «авторская»: «Бъ же святыи радуяся душою и глаголя: „*Се покой мой, здѣ вселюся*“. И бых яко птица особящаяся на здѣ (Пс. 101: 8) и ту начат подвизатися добльственѣ...»¹⁸⁹.

Этот лексический блок, содержащий сочетание псаломских цитат, был позднее дословно перенесен (наряду с другими заимствованиями) из Жития Макария в Житие Иоасафа Каменского: «Бъ же святыи радуяся душою и глаголя: „*Се покой мой, здѣ вселюся*“, — и бых яко птица, особящаяся на здѣ. И ту начатъ подвизатися добльствене...»¹⁹⁰.

Фрагмент той же цитаты из 8-го стиха 101-го псалма находим и в миссионерском Житии Трифона Печенгского, однако в иной ситуации — не при описании обретения жилища, а в эпизоде, повествующем о проречении святому его апостольского служения: «Нъкогда преподобному отцу ходящу по пустыни, яко птица особящаяся, внезапно бысть гласъ...»¹⁹¹.

В двух псковских житиях — Евфросина Псковского и Саввы Крыпецкого — в сюжете о вселении подвижника в пустыню также используется цитата из 101-го псалма, но из предыдущего стиха — «яко вран на нырищи» (ср.: Пс. 101: 7).

В Житии Евфросина Псковского она читается наряду с традиционной цитатой-топосом: «В лета 7001-го прииде Богом наставляемую пустыню и вселися ту, <...> ища Господа и того обрет. Яко вран на нырищи и яко в рай вселися посреди пустыни, и возлюби е и воспевая, благодаря Бога и пречистую Богородицу. И рече: „*Се удалихся, бегая, и водворихся в пустыню, чаях Бога, спасающаго мя от всякого зла*“»¹⁹².

Житие Саввы Крыпецкого: «И ту пришед блаженный отець нашъ Сава на холм той, яко вран на нырище, и сотворив молитву; и на холме том почче кушу себе»¹⁹³. Думается, использование цитаты Пс. 101: 7 в данном контексте определяется тем обстоятельством, что образ ночного врана на развалинах (пустыре) может трактоваться как символ одиночества,¹⁹⁴ а ведь именно уединение — цель,

¹⁸⁸ Ср. с терминами Х. П. Хазенфратца «Welt» и «Un-Welt», в которых «мир» (Welt) определяется как «область жизни», а «не-мир» (Un-Welt) — как «область смерти» (H a s e n f r a t z Н. Р. Die toten Lebenden... S. 11—24).

¹⁸⁹ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 826/936, л. 513.

¹⁹⁰ Цит. по: П р о х о р о в Г. М. Житие Иоасафа Каменского. С. 335.

¹⁹¹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 4192, л. 137 об.

¹⁹² Цит. по: О х о т н и к о в а В. И. Краткая редакция жития Евфросина Псковского... С. 611.

¹⁹³ Цит. по: О х о т н и к о в а В. И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого. С. 318.

¹⁹⁴ См., например, такое толкование в кн.: *Biblischer Kommentar: Altes Testament. Bd 15/2. Hans Joachim Kraus. Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60—150. Neukirchen-Vluyn, 1978. 5. Auflage. S. 867; ср.: Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета / Издание преемников А. П. Лопухина. СПб., 1907. Т. 4. С. 330; в других комментариях, впрочем, может ставиться и иной акцент: так, в современном издании святоотеческих толкований на Псалтырь уподобление царем Давидом себя ночному врану (т. е. сове) разъясняется — со ссылкой на Афанасия Великого и Феодорита Киррского — с помощью параллели «ночной крик совы — беспрестанная ночная молитва» (см.: Псалтырь в святоотеческом изъяснении. Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Святая гора Афон, 1997. С. 347). Отмечу, к слову, что цитата «яко вран на нырищи» использована — в другом контексте, с противоположной окраской — и в памятнике совершенно иного плана — Слове Даниила Заточника: «Имѣю бо сердце — аки лице безъ очию, и бысть умъ мой — аки нощный вранъ на нырищи» (цит. по: БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 268). Возможно, объ-*

которой ищет покидающий мир (или монастырь, в котором прежде жил) инок; именно потому он вселяется в пустыню, «яко в рай», возлюбив ее и воспевая.

Отмечу попутно, что интересную параллель смысловой зависимости образов «монах — ворон»¹⁹⁵ можно найти в одной из «Повестей о соловецких пустынножителях». В сюжете об отце Дамиане (преподобном Диодоре Юрьегорском)¹⁹⁶ рассказывается о сонном видении, посланном преподобному свыше во указание места будущего монастыря, при этом вороны являются здесь «прообразовательным знаком» иноков: «И воздремався, видитъ во снѣ сошедшій с небесе крестъ велий, иже ста на горѣ [идеже нынѣ храмъ стоитъ Живоначальная Троица]. *Около же креста явися множество врановъ, иже съдоша на горѣ. И слыша гласъ глаголющъ: „На сѣмъ местѣ воздвигни храмъ Живоначальная Троица, а елико видиши птиць, толико на семь мѣстѣ соберется шоковъ, и прославится ими Богъ“.*»¹⁹⁷ Предисловие к «Повестям о соловецких пустынножителях» содержит, между прочим, также традиционную псаломскую цитату о вселении в пустыню (Пс. 54: 8—9), несколько трансформированную и разбитую на два разделенных «другим» текстом фрагмента: «Пустынии граждане и любители безмолвия, бѣгльцы мира и всѣхъ прелѣстей, пустынножителнии отцы наши съ церковнымъ славиемъ дѣяниемъ пояху песнь ону: „*Се, удалихся мира и водворихся въ пустыни*“. Поистиннѣ удалихся мира и всѣхъ красоть и сладостей земныхъ, и водворишася в пустыни <...>, и якоже мертвецы во гробѣхъ, сице они живии суще въ пещерахъ своихъ пребываху. Во всѣхъ сихъ не изнемогаху, чающе от Бога, спасающаго ихъ въ малодушии и бури, помощи».¹⁹⁸

О прочности этикетной связи, существовавшей в средневековом сознании между мотивом ухода в пустыню или монастырь и названными цитатами из Псалтыри, свидетельствует, кроме прочего, следующее любопытное обстоятельство: когда Ермолай-Еразм в «Молении к царю», прося у Ивана Грозного защиты «от ненавидящих супостат», упоминает о своем желании принять постриг, он, в полном соответствии с агиографической традицией, использует «полагающуюся» в этой ситуации цитату-топос из 54-го псалма: «Господи прелеблительный царю, аще не бых сплетен житейскими юзами, не бы ни единого слова

единяющим мотивом, определившим использование одной и той же псаломской цитаты в столь различных текстах, является именно мотив одиночества, который, однако, получает в рассматриваемых памятниках различное эмоциональное наполнение: если для монаха-отшельника уединение — желаемая цель, то для заточенного на Лаче-озере Даниила оно — жестокое наказание.

¹⁹⁵ Можно, думаю, полагать, что возможные варианты смыслового наполнения лексемы «врань» в цитате из Псалтыри (филин, сова, сыч; см. об этом: Г и л ь т е р б р а н д т П. Справочный и объяснительный словарь к Псалтыри. СПб., 1898. С. 76; Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1976. Вып. 3. С. 99; и др.) в данном случае не играют принципиальной роли: слово-знак как таковое может (и должно) выступать и восприниматься только в своем основном значении. Необходимо отметить кроме того, что образ «врана» в агиографии может наделяться и негативной символикой. Так, в Житии Саввы Освященного в образе воронов (наряду с звериными и «гадальными» образами) святому являются бесы (см.: Житие св. Саввы Освященнаго, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 121—123).

¹⁹⁶ О соотношении текстов «Повестей о соловецких пустынножителях» и Жития Диодора Юрьегорского см.: Волкова Т. Ф. Житие Диодора (Дамиана) Юрьегорского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 342—345.

¹⁹⁷ Цит. по: Петренко Н. А. Соловецкий патерик и Повести о соловецких пустынножителях // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь / Под ред. С. А. Семячко. СПб., 2001. С. 501.

¹⁹⁸ См.: Там же. С. 493. Отмечу, что присутствующий в цитированном фрагменте мотив «монахи — живые мертвецы» («якоже мертвецы во гробѣхъ, сице они живии суще въ пещерахъ своихъ пребываху») является одним из элементов парадигмы «социальной смерти», столь важной в идейном и художественном смысле для житий преподобных (см. сн. 11 и 429 настоящей статьи).

изрекл, удалил бых ся бегая и вѣдворяся в пустыню, чая Бога спасающаго мя; ныне же мирскими похотми уязвен, стражу объят злыми яко человек».¹⁹⁹

Другим ярким свидетельством указанной зависимости может служить тот факт, что автор одного из поздних древнерусских списков (или вариантов текста) Скитского патерика счел необходимым включить псаломскую цитату в заглавие переписываемого им памятника: «Патерикъ Скитский или Словеса полезна преподобныхъ отецъ, иже конечнаго ради любомудрия пустыню и пещеры горския постигшихъ (по словеси якоже рече Давидъ: се удалихся бѣгая и водворихся въ пустыни, чаяхъ Бога спасающаго мя), и имъже образомъ обрѣтоша искомое...».²⁰⁰ Вообще, можно, думается, утверждать, что отмеченный феномен имеет очень давнюю традицию: уже Феодосий Печерский в своих словах и поучениях к братии, говоря о пустынножизненной (монашеской) жизни как пути к спасению, неоднократно использует цитату из 54-го псалма, приспособлявая ее в каждом случае к нуждам конкретного сюжета.²⁰¹

9) В монастыре (или в некоторых случаях — еще ранее, до пострига) святой внимает поучениям игумена (или старца), принимая их, как земля плодородная (плодовитая, доброплодородная, благая, благоплодная, благорастущая и т. д.) принимает семена — и возвращает их сторицей. Источником этого мотива, как нужно полагать, послужила евангельская притча о сеятеле (ср. эпизод о семени, упавшем в добрую землю: Мф. 13: 8; Мк. 4: 8; Лк. 8: 8): некоторые житийные тексты содержат прямое указание на это (см., например, далее фрагмент Жития Евфимия Суздальского). Другое косвенное подтверждение этому, на мой взгляд, можно видеть в одном из эпизодов Повести о Варлааме и Иоасафе — текста, безусловно, иного типа, однако имеющего определенную структурную общность с рассматриваемым агиографическим сюжетом (схема «ученик—учитель»):²⁰² прежде чем начать излагать царевичу Иоасафу суть христианского учения, Варлаам пересказывает ему притчу о сеятеле (Мф. 13: 3—8), после которой в его речи следует фраза, близкая интересующему нас агиографическому мотиву: «Аще убо обрящу землю в сердци твоём плодотвиту же и благу, не облююся Божие съмя всѣяти в тебѣ и явити тайну велику».²⁰³

Обратимся теперь к примерам использования этого топоса в древнерусских житиях:

¹⁹⁹ Цит. по: Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 327—328.

²⁰⁰ См.: Леонид, архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893. Ч. 2. С. 277 (скобки читаются в рукописи). По замечанию архимандрита Леонида, «плодовитое заглавие, конечно, придумано писцом» (см.: Там же).

²⁰¹ См.: Поучения Феодосия Печерского / Подгот. текста, перевод и коммент. Н. В. Поньрко // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 436 (Слово о терпении, любви и посте: «Удалихом бо ся въ пустыню, по Писанию, и чаемъ Бога, спасающаго насъ»), 444 (Слово утешительное к братии о душевной пользе: «...удалихся отъ васъ, чая, по писаному, Бога спасающаго мя»); Слово написано Феодосием из затвора, куда он удалялся обычно на время Великого поста для покаяния и молитвы; см. об этом в комментарии на с. 534).

²⁰² Недаром, по замечанию исследовавшей Повесть И. Н. Лебедевой, «возникшая на востоке как рассказ о благочестивом царевиче, в своем дальнейшем распространении Повесть стала восприниматься как житие святых подвижников, и главные ее герои вошли в церковные календари у грузин, греков, славян и народов Западной Европы» (цит. по: Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. / Подгот. текста, исслед. и коммент. И. Н. Лебедевой. Л., 1985. С. 350). По наблюдениям исследовательницы, Повесть имела большое распространение на Руси: «В каждой монастырской библиотеке <...> было по нескольку ее списков» (Там же. С. 351).

²⁰³ Цит. по: Повесть о Варлааме и Иоасафе. С. 130. Ср. с изложением того же сюжета Повести в проложной статье под 18 ноября (текст евангельской притчи здесь уже опущен): «...но прежде умягчи ниву сердца твоего и всей словеса моя, глаголанная к тебе» (цит. по: Пролог. Избранные тексты. С. 237).

Вариант формулы «доброплодной земли» имеет место уже в Житии Феодосия Печерского, однако он читается в более позднем (в сравнении с традиционным местонахождением этого топоса в житийной схеме) эпизоде — здесь не отрок, будущий святой, выслушивает поучения игумена, а иноки, пришедшие в обитель уже к самому преподобному Феодосию, слушают его наставления; при этом вместо образа плодородной земли и семян использован образ «жаждущей» земли и воды: «Святый убо си наставникъ сиче творяше, къ симъ и учааше всю братию. *Они же, яко земля жаждущия воды, тако приимаху словеса его, приносяше трудовъ своихъ плоды къ Господу: овъ съто, овъ же бо*».²⁰⁴

В Житии Евфимия Суздальского формула благой земли (с указанием на евангельский источник) использована, напротив, в более раннем эпизоде — когда отрок слышит в церкви евангельское чтение, ставшее причиной его пострига: «Блаженны же сеи отрокъ слышавъ еуангельская словеса и с радостно приимаше, и полагая на сердци своем *по еуангельскому словеси: яко благая земля приимаше съмена, духовная словеса, и плодъ сотвори сторицею...*».²⁰⁵

Житие Сергия Радонежского: «Отрокъ же сътвори поклонение старцу и *акы земля плодovitая и доброплодна, съмена приимиши въ сердци и, стояше, радуяся душею и сердцемъ, яко сподобися такова свята старца обрѣсти*».²⁰⁶

В Житии ученика Сергия Радонежского Сергия Нуромского святой поучается не словами, а делами своего наставника: «Но елико же убо видѣхъ свѣтила великаго простиране к Богу, труды и подвиги, толика тщашеся и блаженный сей исправить, ни едино же оста от добродѣтели блаженаго, яже видѣ преподобнаго Сергия, *по вся полагающа в сердцы своемъ, яко земля многоплодна приемля съмена и дождь рамень Богови принесе плод сторищный*».²⁰⁷

Житие Саввы Крыпецкого: «Блаженный же Сава, *яко доброплодная земля, со слезами и съ въздыханием приимаше в сердцы своемъ семена сториществующа, си-речь учение от учителя своего, божественнаго Ефросина...*».²⁰⁸

Житие Антония Сийского: «Преподобный же Антоние, *якоже благорастущая земля, приимаше божественная съмена в недра своя, в сердцы своемъ полага-ше сна, много плод сторицею приношаше...*».²⁰⁹

В Житии Феодосия Сийского стандартная формула значительно трансформирована («земля» заменена здесь на «ниву», субъектом же действия является не инок, а игумен), однако устойчивый мотив сохранен в подобающем ему месте схемы: «Той же, <...> видя ученика своего юнаго монаха Феодосия, *якоже добрую ниву на приятие съмяни слова Божия удобну, вседневным от Божественных Писаний поучением усердно напаяше...*».²¹⁰

В Житии Мартирия Зеленецкого также находим родственный мотив («нива—семья»), реализованный без традиционной формулы: «И ина многа духовная словеса глаголаша, и умягчиша душевную его ниву, *хотящу воспряти съмя божественное*».²¹¹

Житие Авраамия Чухломского: «Авраамий же, *прием благословение и наказание от преподобнаго Сергия, яко земля доброплодна пшеищу въ сердци своем, и сотвори плод много и умножаше во сто трудовъ добродѣтели...*».²¹²

²⁰⁴ Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 384.

²⁰⁵ Цит. по: К л о с с Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 356.

²⁰⁶ Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 276.

²⁰⁷ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 34—34 об.

²⁰⁸ Цит. по: О х о т н и к о в а В. И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого. С. 317.

²⁰⁹ Цит. по: Р ы ж о в а Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 256.

²¹⁰ Цит. по: Р ы ж о в а Е. А. Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря XVI—XVIII вв. С. 251.

²¹¹ Цит. по: К р у ш е л ь н и ц к а я Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 305. Ср. с проложной редакцией сюжета из Повести о Варлааме и Иоасафе (см. сн. 203 настоящей статьи).

²¹² Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Ф.48, л. 316 об.

Житие Герасима Болдинского: «Преподобный же Герасимъ *приемь сѣмя наказания от преподобнаго старца Даниила, яко земля добродолювата, въ сердцы своемъ, умножи плодъ многъ во сто кратъ*, слезами многими напаяя бразду душевную...».²¹³

Житие Александра Свирского: «Паки же божественый юноша, сиа слышав, и яко земля *добродлюна приемлюци сѣмя в сердцы своемъ словеса старца*, рыдание к рыданию прилагает»; в более позднем фрагменте (поучение святого братии) в текст заимствован упомянутый вариант топоса из Жития Феодосия Печерского: «*Они же, яко земля жаждущая воды, тако приимаху слово его*, приносяще трудовъ своих плоды к Богу, ово сто, ово же 60, ово 30».²¹⁴

Оба цитированных фрагмента Жития Александра Свирского вошли позднее в Житие Ефрема Перекомского: «Сия слышав, блаженный юноша, *яко земля добродлюна, приемлюци семя въ сердце свое словеса старца*, рыдание к рыданию прилагаетъ»; «*Они же, яко земля, жаждущая воду, тако приимаху слово его*, приносяще трудовъ своих плоды къ Богу».²¹⁵

Сравним в Житии Александра Ошевенского: «Сия же слышавъ, божественый юноша, *яко земля добродлюна, приемлюци сѣмя, въ сердцы своемъ словеса игумена*, рыдание къ рыданию прилагаетъ...»; «Сие преподобный учаше братию, *они же, яко плододная земля, приемлюци сѣмена, приимаху словеса его*, приносяще трудовъ своих плоды к Богу».²¹⁶ Как видим, во втором случае вместо варианта «земля—вода», читавшегося в житиях Александра Свирского и Ефрема Перекомского и восходящего, как было показано ранее, к Житию Феодосия Печерского, повторно использован более распространенный вариант «земля—семя».

Вариант мотива, использующийся в сюжете о поучении святым братии, находим и в Житии Зосимы и Савватия Соловецких: «И тако учаше преподобныи, во всяком деле образ собою показоваше вышняя искати. Братия же, *яко плододная земля, приемлюще семена*, во всем повиновахуся, зряще чюднаго ему пребывания...».²¹⁷

В Житии Макария Калязинского рассматриваемый топос использован в эпизоде, рассказывающем об искушении некоего Ивана Коляги, который, боясь, что преподобный Макарий заберет его земли под монастырь, захотел убить его; в наказание за эти грешные помыслы Иван тяжело заболевает, после чего к нему приходит прозрение, — он искренне раскаивается, идет к святому, получает от него прощение и выслушивает поучение «о отречении мира и отъятии власти»: «Он же, слышавъ словеса святаго, *яко земля добродлюна, сѣмень во сердци си приемля*, и с радостию общевается, и землю от лукъ его пустынь предает».²¹⁸

В Житии Филиппа Ирапского встречается особый вариант топоса («безводная земля—роса благодатная»; ср. с Житием Феодосия Печерского), причем использован он не в традиционном месте схемы, а в более раннем эпизоде, когда игумен предлагает отроку Теофилу, будущему Филиппу, принять постриг:

²¹³ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 220.

²¹⁴ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 33, 67.

²¹⁵ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 165, 179. Близость цитированных фрагментов объясняется, по-видимому, наличием у житий Александра Ошевенского и Ефрема Перекомского общего источника (Житие Александра Свирского); однако очевидно, что во втором случае Житие Ефрема гораздо ближе Житию Феодосия Печерского, послужившему в рассматриваемых эпизодах первообразом для большого числа житий.

²¹⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, л. 32 об., 49 об.

²¹⁷ Цит. по: ВМЧ. Апрель. День 17. Стб. 532.

²¹⁸ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 826/936, л. 514 об.

«Онъ же блаженный отрокъ, аки земля безводная желяя росу благодатну от Господа своего, и рече: „Ей, желаю, отче святыи! Буди днесь по глаголу твоему“».²¹⁹

В Житии Юлиании Лазаревской топос «доброплодной земли» адаптирован к условиям мирской жизни: святая слушает наставление не игумена, а венчавшего ее и ее супруга Георгия священника Потапия: «Она же внятно со всем прилежанием послуша Божественнаго учения и наказания и, яко земля блага, всяющее в ню с прибытком возрастя».²²⁰

10) Святой усердно посещает церковную службу, первым приходя в храм и последним его покидая (иногда этот мотив используется уже при описании более раннего, отроческого периода жизни подвижника):

Топос известен из византийской агиографии. Так, в Житии Саввы Освященного читаем: «...хытръ си въ чину святыа литургия и поспъшень, преже всѣхъ въ церковь приходя и послѣже всѣхъ излязя».²²¹

В Житии Феодосия Печерского формула, заимствованная из Жития Саввы, получила существенное распространение: «Отъць же нашъ <...> преже всѣхъ обрѣташея въ църкви. И ставъ на своемъ мѣстѣ непоступытъ сы, ни мятыйся умьмъ, божьствьное словословіе съврѣшае, ти тако пакы и-църкве послѣже всѣхъ изляжааше»; ср. краткий вариант топоса в другом эпизоде Жития Феодосия: «На дѣло же преже всѣхъ исходя, и въ църкви же преже всѣхъ обрѣтаяся, и послѣже всѣхъ излязя».²²²

В Слове об Исаакии Пещернике (или Затворнике) из Киево-Печерского патерика топос присутствует лишь в первой своей части: «...и на заутреннюю преже всѣхъ входя и стоаше крѣпко и непоколебимо».²²³ Как известно, источником рассказа Киево-Печерского патерика об Исаакии Затворнике послужила Повесть временных лет (статья под 1074 г.), из которой он был заимствован с минимальными изменениями (интересующий нас мотив здесь уже присутствует); ср.: «...и на заутреню входя преже всѣхъ, стояше крѣпко и неподвижимо».²²⁴

Житие Евфросина Псковского: «В день же и в ноц без сна пребываше, и в церкви преже всех обретаешя и последи изляжае».²²⁵

Житие митрополита Петра: «Ни же се остави правило, еже по звону церковному прьвому обретатися въ церкви въ пощныхъ и дневныхъ правилех, и по скончани послѣ же всехъ исходити».²²⁶

Сравним в Житии Павла Обнорского: «...и ниже се остави правило, еже по звону церковному прьвому обрѣтатися в пощныхъ и дневныхъ правилѣхъ и по скончани послѣди всѣхъ исходити»; позднее тот же топос использован при описании монастырских устоев в основанной Павлом обители: «Но тако прости от всего бяху, <...> едино попечение токмо имуще, еже другъ друга смиреніемъ и без'имѣніемъ всѣхъ и любовію превосходити, и первѣе на пѣние в церкви обрѣстись».²²⁷

Житие Герасима Болдинского: «Бяше же изначала к церкви Божьи тщание его — преже всѣхъ в дому Божии обрѣтаешя и послѣже всѣхъ ис церкви исхождаше».²²⁸

²¹⁹ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 181.

²²⁰ Цит. по: Житие Юлиании Лазаревской. С. 124.

²²¹ Цит. по: Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 37.

²²² Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 376, 390.

²²³ Цит. по: Киево-Печерский патерик / Подгот. текста Л. А. Ольшевской; Перевод Л. А. Дмитриева; Коммент. Л. А. Дмитриева и Л. А. Ольшевской // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 478.

²²⁴ Цит. по: ПСРЛ. 2-е изд. Л., 1926. Т. 1. Стб. 195.

²²⁵ Цит. по: Охотникова В. И. Краткая редакция жития Евфросина Псковского... С. 611.

²²⁶ Цит. по: Прохоров Г. М. Повесть о Митяе... С. 206.

²²⁷ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 9, 21 об.

²²⁸ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 218.

Житие Феодосия Тотемского: «[Преподобный] *прежде всехъ въ церкви обрѣтаешся, а послѣ всѣхъ исхождаше*».²²⁹

Житие Мартинаиана Белозерского: «*В соборѣ же тѣаешся прѣвѣ всѣхъ обрѣстися на пѣни и послѣ всѣхъ исхождаше*».²³⁰

Житие Амфилохия Глушицкого: «...труды же его быша мнози, и хождение велие, и со братиею делаше внѣ монастыря, и *наки на церковное пѣние прѣисе всѣхъ обрѣтаешся*».²³¹

Житие Григория Пельшемского: «...художество же имѣяше книги пишаше и *прежде всѣхъ обрѣтаешся на пѣни*».²³²

В Житии Александра Свирского этот мотив использован неоднократно: «И тако *прежде всехъ обрѣтаешся въ церкви и ставъ на своемъ мѣсте, и непоступен сый пребываше, ни умомъ си мятеся, божественное славословие свершая, и тако наки послѣ же всѣхъ изъ церкви исхождаше*»; в другом эпизоде рассматриваемый топос дан в соединении с мотивом смирения, причем автор обыгрывает здесь еще раз параллель-противопоставление «первый—последний»: «Тѣмъ же на таково показание възирае смиряешся, и *послѣдний ся всѣхъ творя ся служебникъ, и собою всѣмъ дая образ, и въ церкви же преподобный прѣисе всѣхъ обрѣтаяся и послѣ же всѣхъ исхождаше*».²³³

Сравним в Житии Ефрема Перекомского: «...и нача тружатися во обители на братию со всякимъ послушаниемъ, <...> *паче же церкви прилежаще, прежде всехъ входя и послѣжде всехъ изходя*»; «...и тамо *прѣисдѣ всехъ обрѣтаешся въ церкви, и, ставши на своемъ месте, непоступенъ сый пребывая, ни умомъ мятеся, божественное пение слушаая, наки после всехъ изъ церкви исхождаше*»; «И на то възираше, *смиряяся и послѣднимъ себя во всемъ творя, въ церкви же прѣисдѣ всехъ обрѣтаешся и послѣжде изхождаше*».²³⁴

Житие Александра Ошевенского: «[Преподобный] *прежде всемъ обрѣтаешся въ церкви, стоя на мѣсте своемъ не преступая, с умомъ немятежнымъ божественное славословие совершая, послѣ же всѣхъ изъ церкви исхождаше*».²³⁵

В Житии Феодосия Сийского мотив отнесен к настоятельскому периоду жизни святого, что еще более подчеркивает его усердие в подвиге: «По восприятии же настоятельства вѣщшимъ трудомъ себе впаде: *на пѣни церковномъ первый обрѣтаешся и послѣди всѣхъ исхождаше*...»; позднее, после ухода в Кожеозерский монастырь, Феодосий и там не оставляет своего правила: «*В церкви Божии на пѣни первый обрѣтаешся, чтению и пѣнию вседневнѣ со всякимъ благословѣниемъ усердно прилѣжаше*».²³⁶

В Житии Авраамия Чухломского формула расширена психологической деталью: «Авраамие же <...> *въ церкви на пѣни первый обрѣтаешся и такожде по отпѣни послѣди всѣхъ исхождаше и сонную тяготу отгоняше*».²³⁷

²²⁹ Цит по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.770, л. 2.

²³⁰ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартинаиан Белозерские. С. 238.

²³¹ Цит. по: Семячко С. А. Житие Амфилохия Глушицкого // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 354.

²³² Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 152 об.—153.

²³³ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 43, 64.

²³⁴ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 167, 171, 177.

²³⁵ Цит по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, л. 35 об. Ср. с цитированным выше соответствующим фрагментом Жития Феодосия Печерского.

²³⁶ Цит. по: Рыжова Е. А. Литературное творчество книжников Антонисво-Сийского монастыря XVI—XVIII вв. С. 252, 254.

²³⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, F.48, л. 314 об. Следует отметить, впрочем, что фраза об отгнании святым «сонной тяготы» также тяготеет к литературным формулам и может использоваться в различных агиографических сюжетах. См., например, в Житии Григория Пельшемского: «Сам же преподобный труды к трудомъ полагаше, беспрестани Бога моля, *сонную отгоняюще тягость*» (цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 152); ср. использование формулы в житиях Александра

В Житии Трифона Печенгского рассматриваемый мотив также присутствует, однако он реализован без использования устойчивой формулы: «Блаженный же измлада <...> веселяся духомъ и радуяся сердцем, *течаши ко храму, дабы ему обрѣстися первому*».²³⁸

В Житии Кирилла Белозерского рассказывается, что отрок Козма (будущий преподобный Кирилл) после смерти родителей был отдан на воспитание к богатому и именитому сроднику, княжескому окольниковому, и не мог первоначально осуществить своей мечты о постриге, однако, и будучи в миру, исполнял все монашеские правила; при этом одним из этих «иноческих дел» автор называет ранний приход в церковь: «Аще и мирская ношаше, но вся иноческая дѣла тому бяху: глаголю же постъ и молитва, и милостыня, *и прѣвѣ всѣхъ къ церкви хождение...*».²³⁹

Сравним тот же мотив в Житии Саввы Вишерского: «Еще бо ему въ юнѣ сущу тѣлѣ, совершenu же бывшу добродѣтелие, аще бо и мирская ношаше, но вся иноческая творяше святой, глаголю же, постъ и молитву, *и прѣже всѣхъ сверстникъ своихъ обрѣтаешася в церкви*».²⁴⁰

Как видим, в двух последних случаях мотив «ранее всех в церкви» (реализованный, к слову, с использованием только первой части формулы) соединяется с другим устойчивым мотивом монашеских житий: юный подвижник, еще будучи в миру, живет по-иночески.²⁴¹ Отмечу также, что в цитированном фрагменте Жития Саввы Вишерского использован вариант широко распространенного в средневековых литературах топоса «мальчик-старец» (*puer-senex*), ведущего свое происхождение из античности.²⁴² Традиционно этот топос предполагает, что святой, еще будучи отроком, обладал мудростью старца (см., например, жития Саввы Освященного, Симеона Столпника, Константина-Кирилла, Феодосия Печерского, Варлаама Хутынского, Сергия Радонежского, Макария Унженского, Александра Ошевенского, Антония Дымского и др.); в житии же Саввы, как видим, автор несколько смещает акценты: святой уже в «юном теле» отличается не совершенным разумом, но совершенством в добродетелях.

Примечательно, что мотив раннего прихода святого в церковь, один из наиболее распространенных мотивов преподобнических житий, использовал и автор Второй редакции Жития Михаила Клопского, желая приблизить описание подвига своего героя, монастырского юродивого, к нормам агиографического канона: «Ниже се остави правило, *еже по звону церковному первому обретатися в церкви в пощныхъ и дневныхъ правилехъ, и по скончании последи же всехъ изъходяй*».²⁴³

Свирского («...бдяше же и моляшеся без лѣности по вся ноши, во славословлениихъ же и сонную тягость отлагая»; цит. по: Житие Александра Свирского. С. 39) и Кирилла Новозерского («...бдяше же и моляшеся без лѣности по вся ноши, во славословии Божии пребывая и сонную лѣность отголяя»; цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 5 об.—6); и др.

²³⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 4192, л. 137.

²³⁹ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 58. Кирилл не оставляет этого правила и позднее, после принятия пострига: придя в Симонов монастырь, он «в соборѣ же тшашася прѣвѣ всехъ обрѣстися на пѣнии» (Там же. С. 64).

²⁴⁰ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Саввы Вишерского // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 559.

²⁴¹ См. далее в Житии Кирилла Белозерского: «Тѣмъ же и всѣмъ тогда и прѣже иночьскаго житиа инокъ познавашася» (цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 58); ср. в Житии Трифона Печенгского: «...преподобный отецъ Трифонъ, *еще прѣжде монашества чистый сердцемъ, истинный монахъ духомъ...*» (цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 4192, л. 138 об.).

²⁴² См. об этом топосе: Curtius E. R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Tübingen; Basel, 1993. 11. Aufl. S. 108—112; Čiževský J. D. *Zur Stilistik der altrussischen Literatur*. Topik. S. 110.

²⁴³ Цит. по: Повести о житии Михаила Клопского. С. 115—116.

11) В монастыре преподобный проходит различные службы, в том числе в поварне (или пекарне), где, глядя на огонь печи, вспоминает о геенском огне.²⁴⁴

Образцом, на который в данном сюжете могла ориентироваться русская агиография, являлось, по-видимому, хорошо известное в Древней Руси переводное Житие Евфросина-повара, в котором присутствует этот сюжет: «Ибо, постоянно глядя на пылающий огонь, зрел он вечное пламя, и непрестанно слезы омывали щеки его».²⁴⁵

Житие Кирилла Белозерского: «Таже посылаем бывает въ магерницу, сиречь в поварню, и тамо болми въздержашеся, в памяти всегда имѣа огня неугасимаго и вѣчнаго мучениа, ядовитаго червиа. И на огонь часто взирая, глаголаше к себѣ: „Терпи, Кирилле, огонь съи, да сим огнем тамошняго възможеши избѣжати“».²⁴⁶

Житие Симона Воломского: «По семь же от игумена посылаемъ бываетъ в пекарню и в поварню и тамо с молчаниемъ работаетъ на братию, труды полагаеть, огонь възгнѣщаятъ и дрова секий, геенскій огонь помышляя, дабы его избыти».²⁴⁷

Житие Антония Сийского: «И тако труждашеся, на братию работаше, човственаго огня зрешемъ будущаго прообразоваше вѣчное горение, рѣки слезам от очию испущаше, назнаменуя тамо грѣшных мучение».²⁴⁸

В Слове похвальном на память преподобного Савватия Соловецкого мотив адского огня значительно развернут: «Овогда в поварни работати ему повелевашеся, тои же с радостию в поварницу отхождаше в тихости и тамо сухую работу во смирении и молчании сотворяя, *огнь же память геенская пламене тому, възнещая, бывает, и всегдашнее умиление отсюду притяжасет. И молитва тому непрестанна на работе, еже Геены избыти милостивому Господу Богу вопияше, устрашаше бо того присно огненное зрение*».²⁴⁹

В Житии Феодосия Тотемского мотив геенского огня отнесен к особому эпизоду: автор использовал его не в рассказе о подвигах святого в стенах монастыря, которые он также описывает в традиционных для этого сюжета формулах («... и потомъ посылаемъ бываетъ въ пекарню, и тако вящше начат подвизатися, труды к трудомъ прилагая, муку меля, и хлѣбы печаше, и воду ношаше, и дрова сѣкий, и вся службы монастырские прохождаше»), а при описании службы святого на соляных варницах Тотьмы, куда игумен и братия посылают его «на строение тамо соляного промысла»: «Преподобный же, повинуюся воли ихъ быти, <...> начат повелѣнную ему службу строити добръ съ великим радѣниемъ, и часто приходя и стояше у варения соли, зря на огонь, воспоминая будущий геенский огонь».²⁵⁰

Интересно отметить, что широко распространенный мотив монастырских трудов подвижника в поварне и/или пекарне (см. кроме названных также, например, жития Сергия Радонежского, Макария Унженского, Александра Свирского, Мартиниана Белозерского, Павла Обнорского, Кирилла Новоезерского, Филиппа Ирапского и мн. др.) иногда используется и в случаях, когда реальная действительность расходилась с традиционным мотивом-топосом. Так,

²⁴⁴ См. об этом мотиве подробнее: В о д о л а з к и н Е. Г. Монастырский быт в агиографическом изображении («поварня» древнерусских житий).

²⁴⁵ Цит. по: Византийские легенды / Изд. подгот. С. В. Полякова. Л., 1972. С. 181.

²⁴⁶ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 66.

²⁴⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 4149, л. 5 об. В цитированной фразе в словосочетании «с молчаниемъ работаетъ» курсивом обозначены буквы, исправленные мной: в рукописи имеет место порча текста.

²⁴⁸ Цит по: Ры ж о в а Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 254.

²⁴⁹ Цит. по: Православный собеседник. Казань, 1859. Ч. 3. С. 111.

²⁵⁰ Цит. по ркп.: РНБ, собр. Титова, № 623, л. 3 об.—4.

Е. М. Юхименко принадлежит следующее наблюдение: в «Слове на память преподобного отца нашего Савватия, соловецкого чудотворца» его автор, Андрей Денисов, восхваляя труды святого, особо подчеркивает его вклад в строительство обители, используя при этом традиционные агиографические формулы («дрова сечаше», «воду на плечинося, варение *братии* устрояше», «жерновы кругообращаше, *на братство* хлебы печаше» и др.), в то время как Савватий, как известно, жил с Германом на Соловках «пустынным житием», *до* возникновения киповии — и, таким образом, не мог трудиться «на братство». По мнению исследовательницы, автор здесь «сознательно отошел от исторической действительности <...>». Объяснение подобному факту следует, видимо, искать в том, что неустанный личный труд на благо общежития считался одним из условий добродетельной жизни выговцев, и Андрей Денисов как настоятель в литературном произведении счел необходимым представить своей пастве образец такого подвижничества.²⁵¹ К этому комментарию можно, думается, добавить, что выговский настоятель и — что не менее значимо — образованный писатель, сознательно отступая от действительности, руководствовался, по-видимому, наряду с дидактической задачей, и требованиями художественного канона, который полагал необходимым описывать общебратские труды преподобного.

12) Святой не любит богатых одежд, всегда ходя в «худых» (или заплата-ных, «многочшвенных», нищенских, ветхих, рваных и т. д.) ризах.²⁵² Топос также восходит к византийской агиографии: в Житии Саввы Освященного агиограф изображает святого, «*пърты сквърныа и съплатаны носяща*».²⁵³

В Житии Феодосия Печерского этот топос присутствует уже в описании детства святого, будучи соединен с другими «детскими топосами» (отказ от игр и т. д.): «*Одежда же его бѣ худа и сплатана*. О семь же многашды родителема его нудящема и облещица въ одежду чисту и на игры съ дѣтми изити. Онъ же о семь не послушааше ею, *нѣ наче изволи быти яко единъ от убогихъ*». Мати же его <...> не велящи ему тако творити <...>. Глаголаше бо ему, яко „такое ходя, укоризну себе и роду своему твориши“». Позднее мотив «худых риз» соединяется в житии с мотивом аскезы: еще будучи в миру, Феодосий не терпит «светлых одежд», в которые облакает его властелин города, и ходит в них по принуждению лишь «мало дѣний, *яко нѣкую тяжестъ на собѣнося*». При этом позднее, когда отрок, отдав богатое платье нищим, облачается в «худыя пърты» и опоясывает свои чресла железной цепью, он не замечает тяжести вериг, вгрызающихся в его тело: «*Желѣзу же узьку суццю и грызущюся въ тѣло его, онъ же пребываше, яко ничсоже скърбына от него приема тѣлу своему*».²⁵⁴ Светлые одежды, таким образом, являются для подвижника своего рода духовными веригами, тяжести которых он не в силах перенести, в то время как реальное железо, которым он истязает свою плоть, он воспринимает так, как если бы оно не доставляло ему никаких страданий.

²⁵¹ Ю х и м е н к о Е. М. Почитание Зосимы и Савватия Соловецких в Выговской старообрядческой среде // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 353, сн. 13.

²⁵² Упоминание об этом мотиве см.: Л о б а к о в а И. А. II. «Житие митрополита Филиппа» и севернорусская житийная традиция (Вопросы типологии). С. 362; П а к Н. В. К проблеме источников Жития Александра Свирского: переводные жития // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 148.

²⁵³ Цит. по: Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским. С. 271—273.

²⁵⁴ Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 356, 362; ср. на с. 390: «*А одежда его бѣ свита власяна остра на тѣль, извъну же на ней и ина свита. И та же вельми худа суци, и тоже сего ради възволочаше на ся, яко да не явитися власяници суци на нем. О сей одежи худѣи мнози несмыслинии ругахуся ему, укаряюще его...*».

Житие Авраамия Смоленского: «И бѣ блаженный съ въздержаниемъ отъ многого пития, <...> *ризы же по смиреню любя, драгыхъ велми бѣгая и смирение присно имѣа*».²⁵⁵

Житие Димитрия Прилуцкого: «*Сам же ризную худость толику любя, яко един от убогихъ сыи, едину одежду нося на себе и зиме и лете от овчихъ жестокихъ кож, зиме студень терпяше, а лете от тягости пот терпяше*».²⁵⁶

Житие Кирилла Белозерского: «*Сам же святыи отишуд ненавидяше видѣти на себѣ нѣкую лѣпноту ризную, но тако просто хождааше в ризѣхъ раздраннѣхъ и многошвеннѣхъ*».²⁵⁷

Житие Саввы Вишерского: «И срѣте его святыи в *пищетныхъ рубищахъ, яковы имѣа вшну пося...*».²⁵⁸

Житие Евфросинии Суздальской: «И видя ю в *раздранней ризе и ветсе, зело дряхлу лицемъ*».²⁵⁹

Житие Пафнутия Боровского: «...зрит нѣкоего старца, ниска възрастом и погорблена, браду сѣду и велию имуща, *ризами зѣло худыми одянша...*».²⁶⁰

Житие Макария Калязинского: «Мнози же <...> почитаху его яко отца и учителя, не свѣтлыхъ бо риз ради почитающе его, но чюднаго ради жития его и свѣтлыя душа, *многошвенны бо и худы всячьскы ризы пошаше, яко мнозем приходящемъ видѣти его в таецю одежди ходяща, не мѣти того игумена быти, но единого нѣкоего от убогихъ*».²⁶¹

Житие Адриана и Ферапонта Монзенскихъ: «...*рубища же худы пошаше*».²⁶²

Житие Трифона Вятского: «Блаженнаго же бѣше образъ странен и *ризы пошаше худы и многошвенны, точию плоти прикровение...*».²⁶³

В Житии Александра Свирского мотив «худыхъ риз» возникает уже в эпизоде, описывающем приход отрока Амоса в монастырь: «Они же, видѣвъше юношу *проста суца и ризами худами и нелѣпно оболчена...*»; позднее тоπος неоднократно используется автором: «К сим же зимою померзая, *ризою же худою и многошвенною доволны бываше, плоти прикровениемъ точию...*»; «...и абие изыде старецъ, *худами ризами и раздраными оболченъ*»; «А одежда его бѣ свита толста и искропана велми, и рубищемъ же многимъ на ризѣхъ его изошвеннымъ, и бѣ видѣти блаженнаго нелепо одѣяна...».²⁶⁴

Некоторые из этих фрагментов были использованы позднее в Житии Ефрема Перекомского: «К сему же и зимою померзая, *единою ризою худою и многошвенною доволень бываше, точию плоти прикровениемъ...*»; «*Одежда же его бѣ велми толста из рубищъ, изкропана...*».²⁶⁵

²⁵⁵ Цит. по: Житие Авраамия Смоленского. С. 40. Ср. в Проложной редакции Жития: «...и самъ яко единъ бысть отъ убогихъ и облечеся въ худыя ризы и въ юродство претворися» (цит. по: Жития преподобнаго Авраамия Смоленского и службы ему. С. 31).

²⁵⁶ Цит. по: Украинская Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого... С. 32.

²⁵⁷ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 90.

²⁵⁸ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Саввы Вишерского. С. 558.

²⁵⁹ Цит. по: Клоос Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 399.

²⁶⁰ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1424, л. 15 об.

²⁶¹ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 826/936, л. 519—519 об.

²⁶² Цит. по: Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке (жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 127.

²⁶³ См.: Там же.

²⁶⁴ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 37, 45, 49, 64 (в первую цитированную фразу внесено исправление: в изданной рукописи вместо «ризами» читается «разами»). См. также эпизод в главке о приходе в пустыню к преподобному его брата Иоанна: «...одеждами же толми обнишеваху, яко николиже носити другую ризу, точию егда бѣше некогда осквернилася зѣло, опрати хотяше, и облачашуся во ину ризу, прикрови смиренна ради телеснаго» (Там же. С. 52).

²⁶⁵ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 171, 178.

Житие Антония Сийского: «*Ризу же пошаше извѣтшалу и искропану всю, яко едши от нищих и убогих шпокъ*».²⁶⁶

Житие Феодосия Сийского: «Толико же блаженный бѣ смирен, яко всѣх послѣднейша вмѣняше себе быти, и нипочесому бѣ познати его не вѣдущимъ, яко игумень есть: *ризы бо его бяху многошвенны...*»; «*Одежды его толико многошвенны, якобы аще и на распутие повреци, никтоже бы вземляи обрѣлся...*».²⁶⁷ Отмечу, что последний мотив является особым топосом и находит параллель, к примеру, в проложной статье «Слово святого Ефрема, яко не подобаетъ черпоризцемъ многих риз имѣти», вошедшей под 8 марта в Великие Минеи Четии («...такову чернѣцу достоинъ ризу носити, якоже повреци вѣтъ монастыря на три дни, и никтоже возмет ея»²⁶⁸), юродском Житии Арсения Новгородского и других текстах.

В Житии Павла Обнорского топос «худых риз» использован в сюжете о походе святого в Москву к митрополиту Фотию за разрешением на постройку церкви. Митрополит, первоначально прогнавший преподобного, позднее осознает свою ошибку и старается загладить вину: «...дать ему и милостыню доволну, еще же и ризу с себе дать ему. Онъ же не хотяше взяти ризы тоя, но, понужден бысть, взял и замени сию на худыя ризы».²⁶⁹

В Житии Кирилла Новоезерского рассматриваемый топос присутствует в виде двух традиционных формул — «разданных» и «многошвенных» риз; первая из них использована при реализации мотива «святой ничего не берет с собой»,²⁷⁰ вторая — при описании аскетических подвигов святого: «...тѣло свое изнуряя постомъ и молитвою, томяше плоть свою мразомъ зимным, от солнца и от дождя не укрывашеся и даеше на снѣдение комаромъ и мшицам и паукомъ, и ризу многошвенную пошаше, и босу ему ходящу».²⁷¹

В Житии Сергия Радонежского мотиву «худых риз» уделена особая глава «О худости портъ Сергиевыхъ и о нѣкоемъ поселянинѣ», — здесь он подробно, в деталях разработан: «...риза нова никогдаже взыде на тѣло его, ниже от суконъ нѣмецкихъ красовидныхъ, цвѣтотворныхъ, или от синеты, или от багрянородныхъ, или от бурявы, или от прочихъ многообразныхъ различныхъ шаровидныхъ цвѣтовъ, или бѣлообразно, или гладостно и мягко: „Мягкая бо, — рече, — носящей в домѣхъ царевыхъ суть“. Но токмо от сукна проста, иже от сермягы, от влас и от вляны овчаа спрядено и исткано, и то же просто, и не цвѣтло, и не свѣтло, и не щапливо, но токмо видну шръстьку, иже от сукна ризу пошаше, ветошну же, и многошвену, и неомовену, и уруднену, и многа пота испльнену, иногда же другойци яко и заплаты имущу».²⁷²

Следует отметить, что топос «худых» или «многошвенных» риз характерен не только для житий преподобных: в большой степени он присущ и житиям юродивых, являясь одним из достаточно большого числа общих элементов поэтики, сближающих эти два типа агиографического повествования. Причиной

²⁶⁶ Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 278.

²⁶⁷ Цит. по: Рыжова Е. А. Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря XVI—XVIII вв. С. 252, 260.

²⁶⁸ Цит. по: Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij... С. 142 (л. 71 с). Отмечу, что в цитируемой статье имеют место и другие топосы-формулы, характерные для рассматриваемой темы: так, авва Исаяя, укоряя братию за ношение «многоценных риз», напоминает им, «яко отецъ Памво и друзии отцы *ветхи ризы и многосшиваны ношаху и толсты*» (см.: Там же. С. 142). Как видим, здесь использованы традиционные эпитеты, свойственные описаниям риз преподобных: «ветхие», «многошвенные» и «толстые».

²⁶⁹ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 20 об.

²⁷⁰ См. раздел 3 (сн. 57) настоящей статьи.

²⁷¹ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 17 об.—18; в цитированном фрагменте рукописи в слове «паукомъ» допущена описка («т» вместо «к»).

²⁷² Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 340, 342.

такой близости является генетическое родство монашеского и юродственного типов подвига как таковых.²⁷³

13) Тема аскетических подвигов святого, основными из которых являются пост и различные формы «томления тела»,²⁷⁴ реализуется в житиях преподобных в различных вариантах; наиболее устойчивыми элементами топики здесь являются мотивы, формулы и цитаты, содержащие идею противопоставления души (или духа) и тела. Эта идея, по определению Л. П. Карсавина, является одним из важнейших элементов дуалистической картины мира, лежащей в основе монашеского аскетического идеала.²⁷⁵ При описании аскезы подвижника в житиях наиболее часто используются две формулы: «плоть изнуряя, душу же просвещая» и «егда теломъ немощствую, тогда духомъ силенъ есмь»; последняя из них представляет собой измененную цитату из апостола Павла, причем целью переработки было усиление акцента именно на противопоставлении тела и духа (ср.: 2 Кор. 12: 10: «егда бо немощствую, тогда силенъ есмь»). Приведу некоторые примеры:

В Житии Кирилла Белозерского присутствуют обе названные цитаты: «...и тако великимъ въздержаниемъ всякимъ томяше плоть свою, по реченному: „Плоть изнуряя, душу же просвѣщая“»; «Плоти своей врагъ немилостивый бываше, поминая апостольское слово: „Егда тѣломъ немощствую, тогда духомъ силенъ есмь“».²⁷⁶

Оба цитированных блока с незначительными изменениями находим и в Житии Антония Сийского: «И тако всякимъ въздержаниемъ томяше плоть свою, по реченному: „Плоть изнуряя, душу же просвѣщая“»; «...и плоти своей видимый врагъ бываше, поминая апостольское слово: „Егда тѣломъ немощствую, тогда духомъ силенъ есмь“».²⁷⁷

В Житии Димитрия Прилуцкого при описании поста святого использована та же, что и в предыдущих примерах, измененная цитата из апостола Павла,²⁷⁸ «подкрепленная» другой цитатой из того же послания: «...укроп, едина вода теплаа, точною с малою просфирою хлеба, — сицева ядь ему бываше, зане тем провождаше телеснаго живота своего нужду, якоже апостол Павел похваляет терпение, глаголя: „Егда убо теломъ немощен есмь, тогда душею силенъ есмь“». И паки рече: „Егда внешнии человекъ наш истлеветъ, тогда внутреннии паче обновляются“ (2 Кор. 4: 16)».²⁷⁹

Житие Мартиниана Белозерского: «И сице постъ вмѣняше, яко наслаждение нѣкое, и наготу, яко красное одѣяние, и тако въздержаниемъ томляше плоть свою, по реченному апостолу, „плоть изнуряя, душу же просвѣщая“».²⁸⁰

²⁷³ См. об этом подробнее: Руд и Т. Р. О топике житий юродивых // ТОДРЛ. Т. 58 (в печати).

²⁷⁴ Об одном из них — подвергании себя укусам насекомых — см.: Буголавский С. А. Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии; Руд и Т. Р. «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 211—227.

²⁷⁵ «Монашество — историческая форма осуществления аскетического идеала. В основе же этого идеала лежит дуалистическое мироощущение и, в более развитом виде его, — миропонимание. Если существует тот или иной вид, та или иная степень дуализма, хотя бы в противопоставлении добра и зла, духа и тела, попытка доставить торжество тому, что признается ценным, необходимо приводит к аскезе» (Карсавин Л. П. Монашество в средние века. М., 1992. С. 34).

²⁷⁶ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 64, 66.

²⁷⁷ Цит по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 255. Ср. с Житием Кирилла Белозерского.

²⁷⁸ Эта цитата встречается в том же контексте и в ряде других памятников (см., например, жития Антония Сийского и Герасима Болдинского), что позволяет рассматривать ее как цитату-топос.

²⁷⁹ Цит. по: Украинская Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого... С. 49.

²⁸⁰ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 238.

Житие Евфросинии Суздальской: «Воздержание имущи паче мѣры, простираяся в пощении <...> и пребываше по реченному: *плоть изнуря[я], душу же просвещающая* в пѣнних и въ бдѣнних и славословениих...».²⁸¹

В Житии Филиппа Ирапского этот мотив использован в поучении святого некоему мужу Иоанну, причем аллюзия на цитату из апостола Павла дана в «обратном» варианте: «Вѣру ими ми, чадо, яко *елико здравствует тѣло, толико душа немощна бываетъ*».²⁸²

Рассматриваемый мотив может реализовываться, впрочем, и с помощью менее распространенных формул. Приведу некоторые примеры, отметив, что количество их относительно невелико.

В предисловии к Житию Павла Обнорского говорится о святых: «...и сего ради всѣми образы *тѣло свое оскорбиша, да души пространство обряцуть*».²⁸³

В Житии Саввы Крыпецкого находим близкий вариант той же формулы: «Испроста рещи, *всяко и всеми образы тело свое оскорбиша, да души пространство явится*».²⁸⁴

Житие Александра Свирского: «И тако преподобный съ всякимъ въздержаниемъ смиряше си душу, *тѣло же свое трудомъ и подвигомъ томяше*».²⁸⁵

Житие Кирилла Новоезерского: «И тако преподобный со всякимъ въздержаниемъ смиряя свою душу, *тѣло же свое трудомъ и подвигомъ томяше*».²⁸⁶

Житие Зосимы и Савватия Соловецких: «Не довле бо ему таковаго труда, иже *изнурити тело и весьма плоть свою поработити духу: истивъ бо ту до конца и жилище явися Святаго Духа*».²⁸⁷

Житие Сергия Нуромского: «...тѣмже убо непрестаненъ подвигъ имѣя, *всенощнымъ бдѣниемъ и маловкушениемъ zelo умертви плоть свою, душу же горѣ имѣ въ дворѣхъ Господнихъ, яко кринь процвете в Дому Божию, по глаголющему: истивъ плоть, возвеселих душу мою*».²⁸⁸

В Житии Герасима Болдинского традиционная цитата-топос усилена несколькими другими цитатами и формулами: «И сице блаженный Герасимъ многими времена и лѣты плоти своей врагъ бываше, по апостолу, глаголющу: „*Егда тѣломъ изнемогаю, тогда духомъ силенъ есмь*“»; «...и во Евангелии реченное: „*Не убоитесь ото убивающихъ тѣло, души же не могущихъ коснутися ничимъ-же*“» (ср.: Мф. 10: 28),²⁸⁹ «Тѣмже толико удручаше плоть свою постомъ и молитвами и прочими духовными добродѣтелями, *душу же свою просвѣщашъ по реченному: „Кoliko плотию изнемогствую, толико душею благомоощствую во спасение*“»;²⁹⁰ и др.

Детальную разработку получил этот мотив и в Житии мирянки Юлиании Лазаревской — при описании аскетических подвигов героини (строгий пост, хождение зимой без теплой одежды, подкладывание в обувь ореховых скорлуп

²⁸¹ Цит. по: К л о с с Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 384.

²⁸² Цит. по: К р у ш е л ь н и ц к а я Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 192.

²⁸³ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 2 об.

²⁸⁴ Цит. по: О х о т н и к о в а В. И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого. С. 320; ср. далее в поучении к братии: «*мирови умерл бе телом, а духом оживе*» (Там же. С. 321).

²⁸⁵ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 39.

²⁸⁶ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 6.

²⁸⁷ Цит. по: ВМЧ. Апрель. День 17. Стб. 505.

²⁸⁸ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 45 об.

²⁸⁹ Отмечу, что цитата Мф. 10: 28 иногда используется в житиях и в ином контексте — в эпизоде нападения на святого разбойников; в этом случае «убиение тела» может восприниматься автором и читателями жития в прямом значении (см., например, в Житии Сергия Нуромского: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 41—41 об.).

²⁹⁰ К р у ш е л ь н и ц к а я Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 218, 222, 230.

и острых черепков и т. д.): на вопрос о том, зачем она томит в старости тело, блаженная отвечает: *«Не вести ли, яко тело душу убивает? Да убию тело мое и порабоужу е, да спасется дух мой в день Господа нашего Исуса Христа. <...> Колико зде усохнет тела моего, того во оном веце черви не имут ясти. Кая, — рече, — полза тело тучити, а душу губити?»*.²⁹¹

14) Сон святого всегда краток: он чаще всего спит не лежа («на ребрах»), а — сидя или стоя, и то «зѣло мало», или вообще проводит ночь без сна, в молитвах.

Мотив «сна сидя» как одного из аскетических правил монашеской жизни присутствует уже в Житии Пахомия Великого: здесь повествуется о том, что это требование читалось — в ряду других — в написанном на медной дощечке «Законе», данным преподобному Пахомию ангелом в назидание об образе иноческого жития: *«Да будетъ съпать же не възлежаше, нъ прѣстола създаны сътворивше и положивше ту постелю свою, да спяты сѣдяще...»*.²⁹²

Полное соответствие этим требованиям находим уже в Житии Феодосия Печерского: *«По вечерньнимъ убо пѣнии сѣдящу ему и хотящу опочинуть, не бо николиже на ребрѣхъ своихъ ляжашеть, нъ аще коли хотящу ему опочинуть, то, сѣдъ на столѣ и тако мало поспавъ, вѣстаняше пакы на пощное пѣние, и поклонение колѣномъ творя»*.²⁹³

Слово об Исаакии Пещернике (или Затворнике) из Киево-Печерского патерика: *«И в такомъ житии створи 7 лѣтъ, на свѣтъ не исходя, ни на ребрехъ възлежъ, но сѣдя мало сна приимаше»*.²⁹⁴ Сравним соответствующий фрагмент в Повести временных лет: *«И того створи лѣтъ 7, на свѣтъ не вылазя, ни на ребрѣхъ не лѣгавъ, но сѣдя мало приимаше сна»*.²⁹⁵

Житие Кирилла Белозерского: *«Сна же мало нѣчто приимаше, и сна тому сѣдящу»*; *«Глаголет же ся о нем таково, яко по многом своемъ въздержании и колѣнопреклонении въ всѣхъ тридесяти лѣтахъ пребысть не лежа на ребрѣхъ, но тако стоя просто мало сна вкушаше или мало присѣде»*.²⁹⁶

Житие Герасима Болдинского: *«Сна же приимаше мало зѣло, но и то стоя или сѣдя, на ребрехъ же никакже предпочиваше до конца жития своего»*.²⁹⁷

²⁹¹ Цит. по: Житие Юлиании Лазаревской. С. 135.

²⁹² Цит. по: Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 208. Следует отметить, что вошедший в Успенский сборник текст, озаглавленный в рукописи «Месяца мая въ 15, житие преподобнаго отца нашего Пахомия, иже быс(тъ) начальникъ мнѣншскому образу», представляет собой в действительности фрагмент (главы 34—38) «Лавсаика» Палладия, епископа Еленопольского (см. об этом: Т в о р о г о в О. В. Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв. (Статья вторая: Памятники агиографии) // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 217). В качестве примера того, как данный ангелом «Закон» был усвоен восточным монашеством, можно вспомнить переводной патериковый сюжет о преподобном Виссарионе Египетском (вошедший в древнерусский Пролог и Четьи Минеи соответственно под 23 мая и 6 июня), в котором повествуется о том, что этот подвижник-аскет 40 лет не ложился на бок, а спал только сидя или стоя (см. об этом: К о в а л е в с к и й И о а н н, свящ. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви: Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. 4-е изд. Scarborough, 1984. С. 117).

²⁹³ Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 380.

²⁹⁴ Цит. по: Киево-Печерский патерик / Подгот. текста Л. А. Ольшевской; Перевод Л. А. Дмитриева; Коммент. Л. А. Дмитриева и Л. А. Ольшевской // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 476.

²⁹⁵ Цит. по: Повесть временных лет / Подгот. текста, перевод и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 82.

²⁹⁶ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 64, 86 (в последнем случае речь идет об одном из учеников Кирилла, молчальнике Игнатии, который после смерти преподобного «образъ всѣмъ быти братьямъ»).

²⁹⁷ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 230.

Повесть о преподобном отце нашем Никифоре, пустынножителе Соловецкого острова: «*Никогдаже почи на ребрахъ, но седя на стуль, мало сна приимаше*».²⁹⁸

В Житии Корнилия Выговского мотив «сна сидя» использован дважды — сначала при описании жизни «богоподвижных» иноков, подвизавшихся в ветлужских лесах под началом отца Капитона, известного своей суровой аскезой: «*И инии же на ребрах не спяху, но седя или стоя мало сна приимаху*»; позднее тот же мотив в дословном лексическом выражении присутствует в рассказе о подвиге самого Корнилия: «*Паче же неспанием и поклонами земными себе томяще: многа лета на ребрах не спяше, но седя или стоя мало сна приимаше*».²⁹⁹

В Житии Нила Столбенского традиционный мотив конкретизирован описанием реального приспособления — двух больших крюков, с помощью которых святой поддерживал свое тело во время сна: «*...бъ бо у преподобнаго в къллии водружены два крюка великии в крѣсль мѣсто, на нихъже от многоаго труда, опираяся, мало сна приимаше, на ребрехъ же преподобный во всей жизни своей никогдаже почиваль*».³⁰⁰

В Житии Никодима Кожеозерского упоминается другое монастырское приспособление для сна стоя — веревки («ужи»): «*Бдение же его толико бяше, яко мало сна приимаше, и сего не на ложси, но стоящу ужсма поддержим. Аще же когда утруждься ногама, то седя мало поспаше, тем же аки безплотен показася*».³⁰¹ Как видим, мотив малого сна соединен здесь с одним из вариантов топики *imitatio angeli*: доведенный до минимума сон святого делает его, по мнению автора жития, подобным бесплотным силам: «тем же аки безплотен показася».

В житиях двух насельников Иосифо-Волоколамского монастыря — Кассиана Босого и Фотия Волоцкого — мотив «сна сидя» присутствует в «смягченном» варианте: здесь он лишен максимализма этикетной формулы и, по-видимому, отражает реальную картину аскетических подвигов конкретных подвижников. В Житии Кассиана рассказывается об особо тяжком испытании, которому подверг себя этот святой во имя Христово: «*И прииде ему помысль, дабы четьредесят дней не ясти, ни пити, ни пакы возлеци на ребрех*». Однако, по свидетельству автора жития, этот непосильный подвиг Кассиан смог вынести лишь 12 дней, после чего изнемог, и игумен Иосиф «запрети ему не тако чрез силу тружати ся».³⁰² В Житии Фотия в рассказе о «правиле» святого акцент ставится на идее *малого сна*, при этом сон сидя упоминается как особый вид аскезы, практиковавшийся этим подвижником не постоянно (ср. приведенные выше примеры), а лишь «иногда»: «*Сна же приимаше в ночь и в день всего три часы или четыре, на земли без постели лежаше; иногда же и на ребрех не лежаше, но сидя въ предреченныя часы числа сна приимаше*».³⁰³

Интересно, что в Записке о преставлении епископа Тверского Акакия, отличающейся, как и все памятники этого типа, меньшей — в сравнении с традиционной агиографией — литературностью и почти полным отсутствием этикетности,³⁰⁴ мотив отказа от сна «на ребрах» также имеет место — при описании

²⁹⁸ Цит. по: Петренко Н. А. Соловецкий патерик и Повести о соловецких пустынножителях. С. 503.

²⁹⁹ Цит. по: Брещинский Д. Н. Житие инока Корнилия Выговского, написанное Пахомием. С. 190, 264.

³⁰⁰ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.61, л. 66 об.

³⁰¹ Цит. по: Житие Никодима Кожеозерского. С. 214—215.

³⁰² Цит. по: Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот. Л. А. Ольшевская и С. Н. Травников. М., 1999. С. 214.

³⁰³ См.: Там же. С. 224.

³⁰⁴ См. об этом: Лихачев Д. С., при участии А. А. Алексеева и А. Г. Боброва. Текстология (на материале русской литературы XI—XVII вв.). 3-е изд., перераб. и доп. СПб., 2001. С. 136—137 (Славянская библиотека. Bibliotheca slavica).

последних дней владыки как свидетельство усиления им аскезы перед лицом смерти: «От 20-го числа декабря на ребрах же в ту полчетверты недели никакже не опочиваше, но все сидя беспрестани моливался и без сна пребываше...».³⁰⁵

В целом ряде житий мотив «малого сна», имеющий своей высшей точкой констатацию полного отказа подвижника от сна и описание *бессонного* молитвенного пребывания, реализуется без конкретных бытовых деталей: автор лишь свидетельствует тот факт, что святой проводил ночи без сна, в непрерывной молитве.³⁰⁶

Житие Саввы Вишерского: «Сей трудолюбивый <...> не престаеши поизусть псалтырь глаголаше, и тако без сна поць провождаше».³⁰⁷

Житие Филиппа Ирапского: «...днемъ служа братии, а в ноци Богу моляся, стоя на молитвѣ».³⁰⁸

В Житии Антония Сийского мотив бессонного жития разработан в целом ряде описаний: «...обычай имат по вся ноци молитися»; «Приа же от Бога дарование таково: в день бо убо велми тружашеся, в ноци же на молитвѣ предстояше даже до заутренняго клепания; никакже сна приимае, точною в день по вкушении трапезнѣм покоя приимае, и то зѣло мало»; в этом житии используется и более редкий вариант мотива «малого сна», включающий в себя каузально-психологическую мотивировку действий святого: «Сну же толико повиновашеся, елико бессониемъ ума не погрѣшити».³⁰⁹

В предисловии к Житию Павла Обнорского ночная молитва вместо сна декларируется как одно из качеств святых вообще: «...вмѣсто телеснаго покоя изволиша зелныя труды и болѣзни, и вмѣсто сна всенощное стояние, и вмѣсто чловѣческих молвѣ выну в молитвах з Богом бесѣдование».³¹⁰

В Житии Юлиании Лазаревской этот мотив соединен с другими аскетическими мотивами, характерными для житий преподобных, которые, составляя в нем разработанную систему топосов, приближают это житие праведницы-мирянки к типу монашеских житий: «Сна же толико с вечера час един или два приимае, возлегаше бо на печи бес постели, дрова точною острыми странами к телу подстилаше и ключи железныя под ребра подкладаше. От тех же дров и возглавие имаше. И тако тело свое удручаше, не яко покоя хотяше, но толико возлегаше, донелиже раби ея усыпаху. И со слезами Бога моляше до заутренняго клепания, и потом к церкви на заутреню хождаше и на литоргию».³¹¹

³⁰⁵ Цит. по: Макарий (Веретенников), архимандрит. Епископ Тверской и Кашинский Акакий — подвижник XVI века // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7, ч. 2. С. 350. Отмечу, что в жанрово родственном тексте — Записке о смерти Пафнутия Боровского, в котором также присутствует отголосок мотива «сна сидя», он представлен в форме, полностью лишенной этикетности и, по-видимому, вполне достоверно отражающей образ жизни боровского игумена: «Обычай же бѣ старцу никогдаже по павечернѣмъ правилѣ свѣщѣ или свѣтилнику горѣти, но всегда в ноци молитву творяше, ложящею же сѣдя усыпаше, вервицу в руках держаше, Инсусову молитву глаголаше» (цит. по: БЛДР. СПб., 1999. Т. 7. С. 262). Таким образом, на основании этого описания можно заключить, что Пафнутий спал сидя не столько потому, что исполнял предписанное законом монашеское правило, сколько потому, что часто засыпал сидя во время ночных молитвословий.

³⁰⁶ В некоторых исследованиях этот вид аскезы выделяется в особый тип подвижничества (греч. ἀκοίμητος, нем. die Schlaflosen); см. об этом, например: O n a s c h K. Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche: unter Berücksichtigung der alten Kirche. Berlin; München, 1993. S. 157.

³⁰⁷ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Саввы Вишерского. С. 558.

³⁰⁸ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 182.

³⁰⁹ Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 266, 278, 284.

³¹⁰ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 2.

³¹¹ Цит. по: Житие Юлиании Лазаревской. С. 132.

15) При описании иноческих подвигов святого используется мотив «лествицы», по ступеням которой он день ото дня восходит к вершинам добродетельного жития (в текстах обычно упоминается либо лествица, либо ступени). Мотив имеет источником, по всей видимости, образ «лествицы» из одноименной книги Иоанна Синайского (подтверждение чему можно видеть непосредственно в тексте некоторых житий), ступени которой — «степени» — олицетворяют добродетели, ведущие христианина в Царство Небесное.³¹²

Житие митрополита Петра: «И лета убо доволна въ такомъ устроени проводи день от дне, яко же некоею лествицею въсхожденна въ сердци полагаше, по Лествичника указанию же и слову».³¹³

В Житии Павла Обнорского вариант данного топоса использован в предисловии — при характеристике святых вообще: «...и вмѣсто чловѣческихъ мольвъ выну в молитвахъ з Богомъ бѣсѣдование, к нему же яко по нѣкихъ степенехъ день от дне приближающа».³¹⁴

Житие Сергия Радонежского: «И елико състарѣшася въ возрастомъ, толико паче крѣпляшася <...>, никакоже старостию побѣждаемъ. Но нозѣ его стлѣпие бяху день ото дне, якоже степенемъ приближающа к Богу».³¹⁵

Цитированный фрагмент Жития Сергия вошел фактически без изменений в Житие его ученика и постриженника Авраамия Чухломского: «И елико состарѣвса въ возрастомъ, толико паче крѣпляшася <...>, никакоже старостию побѣждаемъ, нози бо его яко столпие бяху, день от дне яко степенемъ приближающа к Богу».³¹⁶

Житие Саввы Крыпецкого: «Видя его святыи жестокое житие проходяща, в молитвахъ всегда непреклонна, и мало сна приемлюща, и день ото дни, яко по степеню, въсходяще на добродетельное житие».³¹⁷

Житие Нила Сорского: «И тако день от дне преуспѣвая, от силы в силу идяше, стени во своемъ сердци полагаю».³¹⁸

Житие Герасима Болдинского: «Преподобный же Герасимъ <...> множае прилежаше к духовнымъ подвигомъ, труды ко трудомъ прилагаше день от дне, якоже нѣкоими степенями к горнымъ превосхождение въ сердци своемъ положи».³¹⁹

Житие Евфросина Псковского: «...и востек на небесную лествицу, по ней же достиг горний Иерусалим».³²⁰

Житие Мартиниана Белозерского: «Блаженный же Мартинианъ <...> болма начать подвижитися, <...> яко по лѣствицѣ добръи шествие свое творяще».³²¹

В Житии Александра Свирского мотив лествицы возникает в заключительном эпизоде, знаменуя скорое преставление святого и его приближение к Богу: «И се же яко уже степенемъ приближающа къ Богу, разумѣвъ же святыи прежде единого лѣта свое къ Богу преставление...»;³²² и др.

³¹² Говоря точнее, лишь последние 7 степеней лествицы (из 30) олицетворяют добродетели, предшествующие же 23 — грехи, которые должен преодолеть в себе идущий по пути нравственного восхождения христианин (см. об этом подробнее: Прохоров Г. М. «Лествица» Иоанна Синайского // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 9—17).

³¹³ Цит. по: Прохоров Г. М. Повесть о Митяе... С. 206.

³¹⁴ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 2.

³¹⁵ Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 386.

³¹⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Ф.48, л. 342 об.

³¹⁷ Цит. по: Охотникова В. И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого. С. 317.

³¹⁸ Цит. по: Прохоров Г. М. Житие и чудеса Нила Сорского в списке первой четверти XIX в. // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 560.

³¹⁹ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 218.

³²⁰ Цит. по: Охотникова В. И. Краткая редакция жития Евфросина Псковского... С. 610.

³²¹ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 242.

³²² Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 88.

Интересно, что в Службе Авраамии Смоленскому, содержащей этот мотив в его традиционной форме, в одной из похвальных формул использован также персонифицированный образ «лествицы», что привело к появлению логического сбоя внутри фразы — святой именуется «лествицей добродетелей», по которой сам же восходит на небеса: *«Явися, отче преподобие, лествице високаа добродетели духовныя, благодати восходъ, по ней же възшедеъ, святе, зря наслажаешия божественныя доброты и славы Божия...»*.³²³

16) Присущий различным типам житий мотив борьбы святого с бесами в житиях преподобных особенно широко распространен, являясь их обязательным топосом; одним из наиболее устойчивых его элементов является традиционная молитва, представляющая собой цитату (или ее фрагменты) из Псалтыри: «Да воскреснет Богъ, и расточатся врази его, и да бежать от лица его ненавидящий его. Яко исчезаетъ дымъ, да изчезнутъ: яко таетъ воскъ от лица огня, тако да погибнуть грешницы от лица Божия, а праведницы да возвеселятся» (Пс. 67: 1—4); а кроме того — формула «безвести ихъ сотвори» («безвести бысть») или различные комбинации этих элементов (отмечу в скобках, что этот литературный топос является, безусловно, прямым отражением реальной практики монашеских «запрещальных» молитв во отгнание бесов):

В Житии Феодосия Печерского Псалтырь не цитируется, но упоминается: *«Съдъшю же ему, якоже речеся, и се слышааше гласъ хлопота въ пещерѣ отъ множества бѣсовъ <...>. Отець же нашъ Феодосий, вся си слышавъ, не убоясь духомъ, ни ужасеся сръдцьмъ, нъ оградивъся крьстьнымъ оружиемъ и, вставъ, начатъ пѣти псалтырь Давидову»*.³²⁴

Житие Варлаама Хутынского: *«Святыи же знаменемъ крестнымъ ограждашеся и безвѣсти сихъ сотвори»*.³²⁵

Житие Павла Обнорского: *«Онъ же, Божии благодати споспѣшествующи, знаменемъ крестнымъ себе оградивъ, без вѣсти сихъ творяше»*.³²⁶

Житие Сергия Радонежского: *«И паки рече: „Да възкреснет Богъ, и разыдутся врази его, и да бѣжат от лица его вси ненавидящеи его. Яко исчезает дым, тако да исчезнут; яко таетъ вѣскъ от лица огню, тако да погыбнут грѣшници от лица Божия, а праведници възвеселятся“*. <...> И абие дияволъ с бѣсы своими невидими быша, и вси исчезоша, и безвѣсти быша».³²⁷

Житие Зосимы и Савватия Соловецких: *«И знаменася знаменемъ животворящаго креста, и рече: „Да воскреснет Бог и разыдутся врази его!“* <...> *И абие со словом без вести быша вся противныя силы»*.³²⁸

Житие Нила Столбенского: *«Дияволъ же аки дымъ изчезе от лица преподобнаго и безвѣсти бысть»*.³²⁹

Житие Сергия Нуромского: *«Абие по молитвѣ сей яко дымъ изчезнуша вси ненавидящеи бѣси»*.³³⁰

Житие Саввы Крыпецкого: *«И паки разумев их блаженный отецъ коварство, знаменемъ крестнымъ ограждашеся и без вести техъ творяше»*.³³¹

³²³ Цит. по: Жития преподобнаго Авраамия Смоленского и службы ему. С. 118.

³²⁴ Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 380.

³²⁵ Цит. по ркп.: РНБ, Q.1.999, л. 192.

³²⁶ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 13 об.

³²⁷ Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 302.

³²⁸ Цит. по: ВМЧ. Апрель. День 17. Стб. 521.

³²⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.61, л. 41 об.

³³⁰ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 39—39 об.

³³¹ Цит. по: Охотников В. И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого. С. 318.

Житие Макария Калязинского: «Многажды бо въоружахуся на нь лукавии души <...>, онъ же <...> молитвенныя стрѣлы на ня пушаа, и сих безвѣсти сотвориа».³³²

Житие Евфросинии Суздальской: «Диявол же без вести бысть и с козньми своими...».³³³

В Житии Корнилия Выговского формула «безвести сотвори» отнесена не к собственно бесам, но к блудной брани, насылаемой ими на святого: «Глаголаше бо некогда, яко во юности, егда бяше блудная брань приходяше от беса, тогда постом и молитвою без вести творяще».³³⁴

Житие Мартирия Зеленецкого: «И тако крестным знамением ограждаяся, вопиеть и псаломски глагола: „Да воскреснет Богъ, и расточатся врази его“, — и прочая. Лукавии же демони сими словесы божественными до конца побѣждени быша и безвѣстно отбѣгоша».³³⁵

В Житии Филиппа Ирапского помимо традиционной использована и другая псаломская цитата: «Святый же сотвори молитву и ограждая себе крестным знамениемъ, и нача глаголати: „Да воскреснет Богъ и разыдутся врази его, и бѣжатъ от лица его ненавидящи его, яко исчезаетъ дымъ“. В то же время исчезоша вся невидимо сила бесовская и погибоша, яко прахъ пред лицомъ вѣтру» (Пс. 17: 43; ср.: Пс. 34: 5).³³⁶

В Житии Григория Пельшемского святой читает не традиционный 67-й, а 69-й псалом, что отмечено непосредственно в тексте памятника: «Преподобный же знамениемъ крестным ограждаея и нача глаголати псалом Давыдовъ Ѳ: „Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми и потщися, да постыдятся и посрамятся ищущи душу мою, да возвратятся вспять и постыдятся“ и прочии псалом, — и абие без вести сотвори».³³⁷

В Житии Юлиании Лазаревской также присутствуют сцены борьбы святой с бесами,³³⁸ в которых используются традиционные формулы: «И абие явися ей святый Николае, держа книгу велику, и начат ею бити бесов, и тако разгнав всех, яко бо дым исчезоша и без вести быша»; «И в том часе явися ей святый Николае, имея в руке своей палицу велию, и прогна от нея духи нечистыя и без вести сотвори, яко же бо дым исчезоша».³³⁹

Интересно, что в Житии Стефана Пермского, в котором формула-цитата этого ряда используется в сцене прения святого с волхвом Памом (в эпизоде испытания огнем), автор — Епифаний Премудрый — вкладывает ее в уста самого волхва: «Не мощно ми ити, не дерзаю прикоснуться огню, <...> не смею вověрещися, „да не яко воскъ тает от лица огню“, растаю...».³⁴⁰ Несмотря на то что цитата из Псалтыри (Пс. 67: 3) используется здесь как непосредственная иллюстрация к конкретному событию (Пам отказывается вступить вместе со Стефаном в огонь, чтобы испытать, чья «вѣра права есть»), тем не менее, благодаря сфор-

³³² Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 826/936, л. 513 об. Этот фрагмент заимствован из Жития Макария в Житие Иоасафа Каменского (см.: Прохоров Г. М. Житие Иоасафа Каменского. С. 335).

³³³ Цит. по: Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 386.

³³⁴ Цит. по: Брещинский Д. Н. Житие инока Корнилия Выговского, написанное Пахомием. С. 263—264.

³³⁵ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 310.

³³⁶ См.: Там же. С. 187.

³³⁷ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 154—154 об.

³³⁸ В обоих случаях на помощь праведнице приходит святитель Николай, что также является довольно распространенным агиографическим мотивом.

³³⁹ Цит. по: Житие Юлиании Лазаревской. С. 127, 136.

³⁴⁰ Цит. по: Святитель Стефан Пермский / Ред. изд. Г. М. Прохоров. СПб., 1995. С. 150 (Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях. Т. 3).

мировавшейся в агиографии устойчивой функции ее в качестве топоса описания сцен борьбы святого с бесами, в тексте создается дополнительный эффект второго смыслового уровня: волхв Пам, относя цитату о тающем «от лица огня» воске к самому себе, становится, таким образом, на христианские позиции и рассматривает себя как грешника («яко тает воск от лица огня, тако да погибнут грешницы от лица Божия») и одновременно — как беса.

17) Твердость святого в вере или терпении часто декларируется с помощью топосов столпа и адаманта в их различных вариантах, среди которых наиболее употребимые — формулы «яко столп непоколебим» (жития Евфросина Псковского, Ефрема Новоторжского, Никиты Переяславского, Александра Свирского и др.) и «яко твердый адамант» (жития Макария Калязинского, Макария Унженского, Дионисия Глушицкого, Нила Столбенского, Иоасафа Каменского, Германа Соловецкого и др.); в некоторых памятниках имеет место контаминация двух этих топосов — чаще всего в сценах борьбы святого с бесами (жития Варлаама Хутынского, Саввы Крыпецкого, Герасима Болдинского и др.).³⁴¹

18) Повсюду разносится слава о святом — о его добродетельном житии, трудах и подвигах; при описании этого эпизода иногда в отношении славы используется формула «яко легким крылом» (вариант — «пером»):

Вариант этого топоса имеет место в вошедшей в Великие Минеи Четии редакции болгарского Жития Иоанна Рыльского, однако использован он здесь несколько нетрадиционно — не после описания добродетелей и подвигов святого, а после рассказа о нападении на него бесов: «И се слава о немъ скорыма протече крылома, и иже бо печальнии бяху, сподобляхуся приходити, и овѣмъ при-

³⁴¹ Подробнее об этих топосах см.: Руд и Т. Р. «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе). К приведенным в статье материалам могут добавиться также примеры из Жития Корнилия Выговского, в котором варианты обоих топосов — столпа и адаманта — также присутствуют: поборники старой веры (Аввакум, Лазарь, Феодор и Епифаний) именуется здесь «крепкими столпами православия» («...страдальцев истинных и непоколебимых воинов Христовых, крепких столпов православия...»), сам же Корнилий — «твердым адамантом»: «По многих же трудах и подвизех иночества своего, по многих гонениях и скорбех, бедах, и разграблениях, и досадах пребывавше во всем непреклонен душею, яко твердый адамант» (цит. по: Б р е щ и н с к и й Д. Н. Житие инока Корнилия Выговского, написанное Пахомием. С. 232, 269—270). См. также в Житии Димитрия Прилуцкого: «И почитааше того, яко же другаго в Руси столпа, великаго Сергия, тако и сего блаженнаго...»; «О твердаго адаманта, духовным питием напоявшаго жаждауща душа добродетелен!» (цит. по: У к р а и н с к а я Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого... С. 29 (ср. также сходный фрагмент на с. 44), 39). Отмечу также, что контаминация топосов столпа и адаманта, присутствующая в житиях обычно в сцене борьбы святого с бесами, свойственна не только древнерусской агиографии: так, близкий вариант соединения двух этих формул имеет место в соответствующем эпизоде Пространной редакции болгарского Жития Иоанна Рыльского: «Многokratно бесовете идваха, преобразявайки се под образити на различни зверове, понеже искаха да го изплашат и изгонят. Но доблестният оставаше непоколебим пред техните измами, сякаш некаква твърда скала, разбиващи и отлъскващи налетелите срещу нея вълни, или по-точно сякаш диамант не биваше повреден от някаква во железно» (цит. по: Пространно житие и чудесата на свети Иван Рилски и чудотворната икона на пресв. Богородица «Осеновица» в Рилския манастир. София, 1994. С. 4). Как видим, вместо «столпа» здесь читается «скала», а формула адаманта распространена уточненным о том, что он не подвержен воздействию железа (традиционный мотив мировой литературы; см. об этом: O h l y F. Diamant und Bocksblut: Zur Traditions- und Auslegungsgeschichte eines Naturvorgangs von der Antike bis in die Moderne. Berlin, 1976; в древнерусской традиции см., например, Житие Василия Блаженного: «...лю якоже адамантъ-камень ударяемъ не ослабляетъ, ниже умягчается и биющее его сокрушается жестьзо, такоже блаженный неуклонно подвизаяся по апостольскому учению» (цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Ф.48, л. 419 об.)). Можно предположить, что источником этого сюжета, содержащего контаминацию двух формул (как и источником самих топосов столпа и адаманта), и для русской, и для болгарской традиции является византийская агиография. Решение этого вопроса требует дальнейших разысканий.

ходящимъ на горѣ хизины устроившемъ и с сущими съ великимъ отцемъ съжителствовати изволиша».³⁴²

Житие Кирилла Белозерского: «Блаженный же Кирилъ в пустыни токмо живяше, слава же того и добродѣтель повсюду, яко нѣкимъ легкимъ криломъ, происхождаше»;³⁴³ здесь этот мотив продолжен и подкреплен широкоиспользуемой в агиографии евангельской цитатой о граде на вершине горы: «не бо мощно бѣше граду укрытися, верху горы стоашу» (Мф. 5: 14).

Житие Саввы Крыпецкого: «И посем преславному слуху о нем повсюду прошедшу, якоже некимъ легкимъ крыломъ протекишу, и вси прихождаху ко блаженному Саве пользы ради».³⁴⁴

Житие Макария Калязинского: «И произыде слава повсюду о блаженнемъ Макарии, яко легкимъ перомъ обношашеся, якоже свѣтило сияющу посрѣд(и) стекла».³⁴⁵

Житие Александра Ошевенского: «Прохождаше слава о немъ во области той во вся страны, аки легкимъ перомъ Александрово имя обношашеся всюду».³⁴⁶

В Житии Антония Сийского мотив славы подробно разработан, с использованием традиционной цитаты о граде на верху горы и светильнике на свещнице (Мф. 5: 14—15); формула же «легкого крыла» здесь заменена на более экспрессивную «возглашающую трубу»: «Но не мощно граду укрытися, верху горы стоашу, ни възигаютъ свѣтилника и под одромъ поставляютъ его или под спудомъ покрываютъ и, но на свѣщнице возносятъ, да свѣтитъ всемъ, иже во храми нѣ суть, яко да входящеи узрятъ свѣтъ. Тѣмъ же и сего преподобнаго добродѣтели не возмогоша на долгъ времени утанитися, но явѣ всѣмъ изнесоша блаженаго, аще и хотяшу преподобному, но Богу восхотѣвшу прославити его. Вѣсть бо Господь и не хотящихъ прославляти рабѣ своихъ: „Славящая бо Мя, — рече, — прославлю“. Преподобному же преспѣвающу в добродѣтеляхъ, добродѣтелемъ же его всюду обношающимся и, якоже трубою, возглашающимъ, показующе преподобнаго достоинство».³⁴⁷

Следует отметить, что формула славы довольно часто используется в житиях и в кратком варианте, в котором какие бы то ни было сравнения отсутствуют. Приведу лишь пару примеров:

Житие Павла Обнорского: «...и повсюду слава о немъ обношашеся»; «...пронесена повсюду о немъ слава».³⁴⁸

Житие Сергия Нуромского: «И сего ради Господь явѣ творитъ блаженаго и всюду вѣдома, тѣмъ пронесена слава о немъ во вся страны».³⁴⁹

Необходимо отметить, однако, что мотив скорого распространения славы о святом присутствует не только в житиях преподобных. Так, в святительском Житии Николая Мирликийского он имеет место в сюжете о поставлении святого на епископство, причем, хотя использованная в тексте фраза не совпадает с отмеченными формулами, сравнение с птицами в ней также присутствует: «Славѣ же о немъ всюду протекише, и скорѣе крылатыхъ стекошася множество народа безчисленно».³⁵⁰

³⁴² Цит. по: ВМЧ. Октябрь. Дни 4—18. СПб., 1874. Стб. 1525.

³⁴³ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 160.

³⁴⁴ Цит. по: О х о т н и к о в а В. И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого. С. 319.

³⁴⁵ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 826/936, л. 515.

³⁴⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, л. 49 об.-50.

³⁴⁷ Цит по: Р ы ж о в а Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 267—268.

³⁴⁸ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 7 об., 15. В первом из приведенных фрагментов речь идет об учителе Павла Обнорского, преподобном Сергии Радонежском.

³⁴⁹ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 46.

³⁵⁰ Цит. по: К р у т о в а М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. С. 21.

19) Святой не может терпеть «славы от человек» и уходит из монастыря в пустыню.³⁵¹

Топос нежелания «славы от человек» русских иноческих житий, перешедший в них также из византийской агиографии (см., например, Житие Иларiona Великого) трансформировался в них — в большинстве случаев — в начальный элемент сюжета об основании нового монастыря: не терпя людской славы, подвижник уходит в пустыню, где со временем вокруг него формируется новая обитель. Этот мотив получил реализацию, в основном, с помощью устойчивой формулы о нежелании «славы от человек» — в противопоставлении ее славе Божией. Можно предположить, что эта формула восходит к евангельским чтениям Ин. 5: 44 («Како вы можете вѣровати, славу друг от друга приемлюше, и славы, яже от единого Бога, не ищите») и Ин. 12: 43 («возлюбиша бо паче славу человеческую, неже славу Божию»), причем евангельский мотив путем «обратного прочтения» преобразован в ней из негативно окрашенного в позитивный:

Житие Саввы Крыпецкого: «Святыи же отець нашъ Сава *не въсхоте славы от человек*, но вменяше сему быти студ и грех, *по искаше славы от единого Бога...*».³⁵²

Житие Нила Столбенского: «Смиренномудрыи же рачитель преподобный отець нашъ Ниль стуживъ си зело, *не терпя славы и хвалы от человекъ...*».³⁵³

Житие Симона Воломского: «Он же, *не хотя славы от человекъ, славою земною будущия лишитися...*».³⁵⁴

Житие Павла Обнорского: «Блаженный же Павель, смиренъ сый умом и *ненавидя славы и чести от человекъ*, <...> моляше святого Сергия, яко да повелитъ во уединении пребывати».³⁵⁵

Житие Александра Свирского: «Отсель уразумѣ блаженный, яко великъ быти мняшеса и от всѣ(х) хвалим и славу имяше от человекъ многу, *по о сем преподобный еже славится яко студъ и грѣх вмѣняше, попечение же имяше много, еже бѣжати славы и работати Богу*».³⁵⁶

Житие Ефрема Перекомского: «...и тако хвалимъ бяше всеми. И славу от человекъ имяше многу, *и о сем преподобный стуживъси, ибо еже славится от человекъ, яко студъ и грехъ вменяше. Попечение же имея много, еже бежати славы и работати Богу*».³⁵⁷

Житие Кирилла Новозерского: «Онъ же, *не любя славы человеческия и тяжко си вмѣняя почитание от человекъ*, изволися ему паче по Аврааму изыти от земля своя и от роду своего и ити в землю, идѣже никтоже того свѣсть...».³⁵⁸

Житие Саввы Вишерского: «Сродницы же святаго и вси велможи тоя земли похваляюще жестокое святаго воздержание, *абаце же святыи, не любяше от юности хвалы от человекъ*. По сем, яко же Авраам, отиде от земли своя и от рода своего, яко да никтоже пазнаеть его...».³⁵⁹

³⁵¹ Упоминание об этом мотиве см.: Я х о н т о в И. Жития святых севернорусских подвижников... С. 60; Л о б а к о в а И. А. II. «Житие митрополита Филиппа» и севернорусская житийная традиция... С. 359.

³⁵² Цит. по: О х о т н и к о в а В. И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого. С. 317.

³⁵³ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.61, л. 34 об.

³⁵⁴ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 4149, л. 6.

³⁵⁵ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 10.

³⁵⁶ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 44.

³⁵⁷ Цит. по: Ф е д о т о в а М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 171.

³⁵⁸ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 6 об.

³⁵⁹ Цит. по: Ф е д о т о в а М. А. К вопросу о Житии Саввы Вишерского. С. 559. Отмечу, что отсылка к библейскому сюжету об Аврааме может встречаться и в других эпизодах житий преподобных. Так, например, см. в Житии Александра Свирского сюжет об оставлении отроком родительского дома и уходе в монастырь (Житие Александра Свирского. С. 35). Отмечу, что сходное упоминание сюжета об Аврааме имеет место уже в Житии Феодосия Великого (см.: Избранные жития святых III—IX вв. С. 318).

Житие Димитрия Прилуцкого: «Но всяческыи блажены на Божескую любовь уклонися, видя бо себе в велице славе от человек похваляема и, яко же некую тщету себе вменяше, не хотя тленного сего света суеты».³⁶⁰

Житие Григория Пельшемского: «Сей же, не ища славы человеческия, но ища славы Царя Небеснаго, но и желая будущаго вѣка, и нача помышляти преподобный в сердца своем единому жити в пустыни».³⁶¹

Житие Антония Сийского: «Преподобный же тяжко си внят, еже от человекъ славному быти, якоже студ и грѣх вмѣняше человеческое почитание, но паче желаше Божіа славы, да не како от земныхъ славим, небесная погрѣшит. И того ради тщашеся блаженный еже бѣжати славы, и от человекъ удалитися, и работати единому Богу, и от всѣхъ уединитися».³⁶²

Житие Герасима Болдинского: «Преподобный же Герасимъ, не ища славы от человекъ, но от Бога небесныя славы взыска, тѣмъ тяжко си внят, еже от человекъ славному быти. И сего ради по всякъ день сътуя хоужаше, помышляя, како избыти человеческия славы и единому Богу втайне работати. <...> Посемъ же убо желание прииде ему, еже отъити в пустыню и уединитися единому Богу свѣдущему безвѣстная и тайная».³⁶³

Житие Мартирия Зеленецкого: «Преподобный же Мартирий не хотяше славы от человекъ, рече ко ученику своему: „Брате Аврамие, <...> помышляю ити во страны Поморския, дабы незнаемъ быть от человекъ“».³⁶⁴

В Житии Зосимы и Савватия Соловецких имеет место прямая аллюзия на цитату из Евангелия от Иоанна: «Любим же бѣ и славим от всѣхъ тамо пребывающихъ инок и от самого игумена обители тоя <...>. И начат стужати, си глаголя: „Славу от человекъ приемлюще, а славы яже от единого Бога не ищете“ (ср.: Ин. 5: 44)».³⁶⁵

В Житии Никодима Кожеозерского мотив нежелания людской славы подкреплен ссылкой на Афанасия Великого: «Преподобный же Никодим, не хотя славою земною будущия славы лишитися, и вменяше се быти в грех. Рече бо великий Афанасий: „Яко же ржа снѣдает железо, сице снѣдается и инок от славы человеческия“».³⁶⁶

В Житии Сергия Нуромского мотив нежелания «славы от человек» присутствует не раз; в предисловии автор использовал его применительно ко всем святым вообще: «...не требуют бо святыи славы от человекъ, но небесныя ищутъ»; позднее он развернут в пространное рассуждение в традиционном месте схемы: «Блаженный же не яко славу мира сего любя, но яко вред душевный вменяше и удалити от Бога от всѣхъ почитание, и сего ради тяжко бысть ему зело, о семъ помышляше в себѣ, како и коимъ образомъ от человекъ удалитися...».³⁶⁷

В Житии Евфросина Псковского дается психологическая мотивировка нежелания святого принимать хвалу «от человек»: людская слава — это грех, дьявольское искушение, которое приводит человека к самым большим падениям: «И начаша братия презлиха его любити и хвалити и почитати добродетельное его житие. Преподобный же Евфросин о семъ тяжко себе внят и востужси, мня бы-

³⁶⁰ Цит. по: Украинская Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого... С. 29.

³⁶¹ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 145 об.

³⁶² Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 283.

³⁶³ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 219.

³⁶⁴ Цит. по: Там же. С. 312.

³⁶⁵ Цит. по: Дмитриева Р. П. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы. С. 226.

³⁶⁶ Цит. по: Житие Никодима Кожеозерского. С. 214.

³⁶⁷ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 30 об., 34 об.

*ти грех и студ, и бояся вражия искушения, от того бо бывает велие падение человеком. И слыша о пустыни оной, иже есть над Толвою рекою...».*³⁶⁸

В Житии Макария Унженского после топоса о нежелании «славы от человек» следует близкое по идее и тональности рассуждение святого о губительности славы мира сего, обращенное к самому себе: «*Бѣгай, о Макарие, славы мира сего и хвалы человеческия, якоже бѣгает кто от лица звѣря лютаго, иже не терпя гласа страшнаго его и паки бояся, да не сгѣдь ему будетъ.* Тако и тебѣ подобаетъ славы человеческия бѣжати».³⁶⁹ Здесь «лютый зверь», «снѣдью» которого может стать человек, помимо прямого значения — еще и, несомненно, смысловая параллель к врагу (рода человеческого) из предыдущего примера, — Дьяволу, искушающему тщеславных. Этот мотив имеет в агиографии давнюю традицию: в византийском «Житии Симеона, Христа ради юродивого» (Симеона Эмесского)³⁷⁰ рассказывается о том, что когда после многих лет отшельнической жизни авва Симеон вернулся в мир, чтобы обличать его, он молил Господа только о том, «как бы подвиг его не открылся до самого дня отшествия его, чтобы избежать ему славы людской, порождающей в человеке гордыню и самонадеянность, погубившую даже ангелов небесных».³⁷¹ Здесь, как видим, автор не только выстраивает смысловую цепочку «людская слава — гордыня — погибель», но и напоминает читателю, что само существование врага рода человеческого обусловлено той же причиной: гордыня ведет к отпадению от Бога — падший Ангел становится Сатаной.³⁷²

В Житии Филиппа Ирапского мотив славы реализован без традиционной формулы, но в нем, как и в предшествующем примере, также присутствует монолог-поучение святого к самому себе о пагубе людской славы: «„Горе тебѣ, Филиппе! Прияль еси нынѣ хвалу от инок и от человекъ. Что ти возмездие будетъ от Господа своего въ день судный? Паки горе тебѣ будетъ хвала человеческая“. И восхотѣ оттуду блаженный Филиппъ отъитти и достигнути тамо, идже Господь повелитъ».³⁷³

В Житии Амфилохия Глушицкого формула «славы от человек» использована в ином контексте — как похвальная формула в речи преподобного Амфилохия, обращенной к его наставнику Дионисию: «Вижу бо азъ, честный отче, исправление твое ко Господу Богу, <...> поистинне бо ты вразумленъ бысть Богомъ и наставленъ на подвиг сей, и ненавида бо ты славы человеческия, и от Бога ты желаешь славы вѣчныя».³⁷⁴

³⁶⁸ Цит. по: Охотникова В. И. Краткая редакция жития Евфросина Псковского... С. 611.

³⁶⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, F.21, л. 63 об.

³⁷⁰ Житие известно в двух редакциях: Краткой (Евагрия Схоластика) и Полной, написанной кипрским епископом Леонтием Неапольским в середине VII в. Церковнославянский перевод его вошел в Макарьевские Минен Четии под 21 июля. См. об этом житии: И в а н о в С. А. Византийское юродство. С. 63—70; Л и х а ч е в Д. С., П а н ч е н к о А. М., П о н ы р к о Н. В. Смех в Древней Руси. С. 72, 99, 100, 121, 122, 126, 128—130; П а н ч е н к о А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 344; и др.; перевод на современный русский язык см. в кн.: Византийские легенды. С. 53—83.

³⁷¹ Цит. по: Византийские легенды. С. 67. О мотиве нежелания «славы от человек» в житиях юродивых см. подробнее: Руд и Т. Р. О топике житий юродивых.

³⁷² Ср. распространенную в средневековых текстах формулу «прегордый змий» (см., например, в предисловии к Житию Кирилла Белозерского: «...иже Пресвятаго Духа силою крестъ на ramo вземше и многокозненнаго и *прегрѣдаго змиа* своими ногами, посрамивше, низложиша...»); цит. по: Преподобные Кирилл, Феррапонт и Мартиниан Белозерские. С. 52), являющуюся, наряду с другими вариантами («древний змий», «лукавый змий», «неприятный змий», «вселапубный змий», «преlestный змий» и др.), синонимической заменой к именованию дьявола. Ср. об этом: Д е м к о в а Н. С. К интерпретации «Повести о Петре и Февронии»: «Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма как притча // Д е м к о в а Н. С. Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретации, источники. СПб., 1997. С. 80—82.

³⁷³ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 182.

³⁷⁴ Цит. по: Семячко С. А. Житие Амфилохия Глушицкого. С. 353.

В Житии Антония Дымского этот топос использован дважды, причем оба раза в измененном виде: в первом случае мотив славы возникает, как и положено, после фразы о трудах и подвигах святого (но без каузальной связи с ней), однако причиной ухода Антония в пустыню неожиданно оказывается не желание прославиться, а некие нестроения в монастыре: «По сем преподобный Антоний не послушался преподобного начальника бывшего игумена Варлаама благословения, но во Христе Бозе нача во обители труды и подвиги монастырскими подвизатися усердно, работати человеколюбцу Богу неленостно, *славы же человеческия и тщеславия отнюд ненавидя; многолюдства же ради и крамол и прекословия, все разсудив быти неблагополучно, сие положив на разуме невозвратно, еже ити на уединение в непроходимую пустыню*». Таким образом, двусложный по структуре топос «слава от человек — уход в пустыню» оказался здесь разделен на составляющие из-за того, что в повествование, помимо этикетной, была дополнительно включена и вторая, — по-видимому, реальная — причина, побудившая преподобного оставить обитель (крамолы и неповиновение новому игумену). Во втором случае формула о нежелании людской славы использована в заключительной части жития, также в нетрадиционном контексте — здесь ее функцией является разъяснение того обстоятельства, что время смерти святого (и, соответственно, день его памяти) осталось неизвестным: «Тако преподобный Антоний Дымския обители начальник не благоволи славна места, *не желая славы от человек, все свое благое по Бозе житие и крепкое пребывание и всякую добродетель ни во что же вмени. И не токмо сие, но и преставление свое и вечную память непаметно всем учизи, в кое лето и в кий месяц и день и час, — токмо един всеведец Бог по благим его бывшим делам незабвенна творит, дивными чудесы прославляет...*».³⁷⁵

В Житии Юлиании Лазаревской мотив нежелания «славы от человек» использован в эпизоде, повествующем о гласе от иконы Богородицы, открывшем священнику церкви села Лазарево, что «Дух Святый на ней (т. е. на Юлиании. — Т. Р.) почивает». Юлиания запрещает рассказывать о случившемся кому-либо при жизни ее и после смерти: «Таково смирение имаше блаженная, *яко и по смерти не хотя славы от человек*».³⁷⁶ Так в житии монахини в миру реализуется еще один топос житий преподобных.

Помимо рассмотренных элементов топики, свойственных житиям преподобных в целом, существует особая группа топосов, присущих житиям основателей монастырей.³⁷⁷ Назову некоторые из них:

³⁷⁵ Цит. по: Белоброва О. А. Две редакции Жития Антония Дымского. С. 288, 289.

³⁷⁶ Цит. по: Житие Юлиании Лазаревской. С. 135—136. В этом эпизоде используются и другие устойчивые формулы, свойственные мотиву «славы от человек»: когда священник рассказал о случившемся Юлиании в присутствии ее домашних, «*она же тяжко си внят, еже он поведал пред всеми, а не тайно*» (Там же. С. 135); ср. цитированные выше фрагменты из житий Евфросина Псковского («*Преподобный же Евфросин о сем тяжко себе внят и востужн, мя быти грех и студ...*»), Антония Сийского («*Преподобный же тяжко си внят, еже от человекъ славиму быти...*»), Герасима Болдинского («*Преподобный же Герасимъ, не ища славы от человекъ, но от Бога небесныхъ славы възыска, тѣмъ тяжко си внят, еже от человекъ славиму быти...*») и др. Ср. сходную формулу в сюжете о юрочивой монахине Тавеннисийского монастыря: «*...не сътърпѣвши си блаженная славу и честь, еже от всѣхъ сестръ, и отвѣти, тяжко си створивъши, отаи излѣзъши из монастыря...*» (цит. по: Успенский сборник XII—XIII вв. С. 212).

³⁷⁷ О житиях основателей монастырей как разновидности пространного монашеского жития см.: Т о м о в а Е. Славянские жития основателей монастырей как тематическая разновидность типа пространного жития // Palaeobulgaria. Старобългаристика. 1979. 3. № 2. С. 55—68 (в работе проведен анализ этой группы житийных текстов на материале 3 памятников: «народного» Жития Ивана Рьльского, Жития Феодосия Печерского и Жития Стефана Немани); о типологических особенностях житий строителей монастырей см. также уже упоминавшуюся статью: Л о б а к о в а И. А. II. «Житие митрополита Филиппа» и севернорусская житийная традиция...

1) Мотив божественных знамений (церковный звон и/или пение, огненный столп, «пресветлые лучи», горящие свечи и т. п.) на месте будущего монастыря (жития Кирилла Белозерского, Александра Ошевенского, Ефрема Перекомского, Зосимы и Савватия Соловецких, Адриана и Леонида Пошехонских, Кирилла Новоезерского, Антония Сийского и др.).

2) Мотив постановки креста на месте будущей монастырской церкви (жития Димитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Саввы Вишерского, Макария Калязинского, Евфимия Суздальского, Савватия Соловецкого, Григория Пельшемского, Дионисия Глушицкого, Стефана Махрищского, Феодосия Тотемского, Ферапонта Белозерского, Антония Сийского, Мефодия Песношского, Иоанна Клименецкого и др.).

3) Мотив отеческой любви игумена к братии, одним из элементов которого является формула «яко отец чадолюбивый» (жития Ефрема Новоторжского, Димитрия Прилуцкого, Пафнутия Боровского, Кирилла Белозерского, Мартиана Белозерского, Саввы Крыпецкого, Саввы Сторожевского, Иннокентия Комельского, Зосимы и Савватия Соловецких, Антония Дымского, Иоасафа Каменского, Павла Обнорского, Феодосия Тотемского, Антония Сийского, Сергия Нуромского и др.); в женских преподобнических житиях встречается вариант формулы «яко мати чадолюбивая» (см., например, Житие Софьи Ярославны Тверской).³⁷⁸

4) Мотив предсмертного наставления святого братии — о молитве, о милостыни, о братолюбии и страннолюбии, о церковном пении без лености, о страхе Божии и т. д.; этот мотив является обязательным топосом и присутствует во всех житиях основателей монастырей.³⁷⁹ Помимо перечисленных традиционных завещательных формул (о взаимной любви, молитве и т. д.) здесь может иметь место и элемент иного семантического поля — мотив небрежения к телу: игумен завещает похоронить его без всякого почета или вообще оставить его тело без погребения (различные варианты этого топоса см. в житиях Феодосия Печерского, Димитрия Прилуцкого, Саввы Вишерского, Нила Сорского, Александра Свирского, Кирилла Новоезерского, Антония Сийского, Ефрема Перекомского, Лонгина Коряжемского и др.);³⁸⁰ этот мотив имеет корни в византийской агиографии (см. жития Пахомия Великого, Арсения Великого и др.) и, без сомнения, входит в уже упоминавшуюся традиционную для христианской культуры парадигму формул противопоставления души/духа и тела (ср. также следующий мотив).

5) При описании преставления святого (о котором подвижник, как правило, знает заранее) помимо традиционных, общих для всех типов житий топосов используются особые формулы, свойственные этому агиографическому поджанру:

³⁷⁸ Об особом варианте этого топоса («настоятель монастыря как мать» — параллель к мотиву «Иисус как мать») в западной традиции см.: В у н и м С. W. Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Los Angeles; London, 1982. P. 110—169 (глава IV: Jesus as Mother and Abbot as Mother. Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing).

³⁷⁹ Ср. адаптированный вариант того же топоса в Житии Юлиании Лазаревской: «И седе на одре своем, и призва дети своя, и рабы, и вся сущая в селе том, и поучи я о любви, и о молитве, и о милостыни, и о прочих добродетелех» (цит. по: Житие Юлиании Лазаревской. С. 139).

³⁸⁰ См. об этом мотиве: Голоскова Н. А., Рыжова Е. А. Модель «смерти» праведника в древнерусской агиографии // Семнотика культуры. III Всесоюзная летняя школа-семинар. 15—20 сентября 1991 г.: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1991. С. 6—7; Федотова М. А. К вопросу о Житии Саввы Вишерского. С. 550; и др. Особый интерес представляет, несомненно, сопоставление «литературных» версий этого мотива с сохранившимися завещаниями некоторых подвижников: см., например, Завещание Нила Сорского, в котором заволжский старец подкрепляет свою просьбу о «повержении» его тела в пустыне ссылкой на Арсения Великого (см.: БЛДР. СПб., 2000. Т. 9. С. 182).

а) «телом начат изнемогати, иже душею крепкий»:

Житие Кирилла Белозерского: «Наутрия же в понедѣльникъ тоя же недѣли, на память святаго Кирила Александрьскаго, *тѣломъ начать изнемогати иже душею крѣпкий*».³⁸¹

Житие Саввы Вишерского: «...*по сих же начат тѣлом изнемогати, иже душею крѣпкий*».³⁸²

Житие Саввы Крыпецкого: «*И паки начая телом вельми изнемогати святы, иже, душею крепкий, честных тайн Христовых причастився, и душу свою мирно Господеви предастъ*».³⁸³

В соответствующем эпизоде Жития Павла Обнорского присутствует лишь часть традиционной формулы: «От премногия старости и множайших трудовъ впаде блаженный в болѣзнь, *иже душею крѣпкий*, и благодаря Бога терпяше крѣпце».³⁸⁴

Житие Иоасафа Каменского: «...и отвѣдоша его по святѣмъ причащении в кѣлию его, и на одръ возложиша его, *и паки начат изнемогати тѣлом конечнее, иже душею крѣпкий*»; отмечу, что тот же мотив в значительно измененном виде использован и в предшествующем эпизоде жития, который, к слову, обнаруживает текстовую близость с цитированным фрагментом Жития Павла Обнорского: «Иоасафу же, <...> *телѣсней крѣпости изнемогши, и впаде блаженный в болѣзнь, огнемъ объят бысть, иже душею благодаря Бога, терпяше крѣпцѣ*»;³⁸⁵ и др.

б) формула «аще и телом отхожу от вас, но духом присно буду с вами» в предсмертной речи игумена к братии, восходящая, возможно, к библейскому чтению (ср.: «Аще бо и плотию отстою, но духомъ съ вами есмь» — Кол. 2: 5):

Житие Феодосия Печерского: «Блаженный же паки утѣшая глаголааше: „Се общаюся вам, братия и отцы, *аще и тѣломъ отхожю от васъ, нъ духъмъ присно буду съ вами*“».³⁸⁶

Житие Варлаама Хутынского: «*Аз же аще и телеснѣ отхожду от васъ, но духомъ с вами неотступенъ буду*».³⁸⁷

Житие Александра Свирского: «*Азъ же аще и телеснѣ отхожю от васъ, нъ духомъ с вами неотступенъ буду*».³⁸⁸

Житие Ефрема Перекомского: «*Азъ же, аще и телеснѣ отхожду от васъ, но духомъ съ вами пребуду неотступенъ*».³⁸⁹

Житие Кирилла Новоезерского: «*Азъ же телеснѣ отхожю от вас, но духомъ от вас неотступенъ буду*».³⁹⁰

Житие Антония Сийского: «*Но азъ же, аще отхожю от вас телеснѣ, но духомъ с вами неотступенъ буду*».³⁹¹

Житие Антония Дымского: «*Аз же аще и телесно отхожду от вас, но духомъ с вами неотступенъ буду*».³⁹²

Житие Герасима Болдинского: «*Аз же убо, аще и телесно отхожю от васъ, но духомъ неотступно буду с вами*».³⁹³

³⁸¹ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 130.

³⁸² Цит. по ркп.: РНБ, Q.I.999, л. 125.

³⁸³ Цит. по: Охотникова В. И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого. С. 323.

³⁸⁴ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 29.

³⁸⁵ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 227/227, л. 33 об., 32.

³⁸⁶ Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 430.

³⁸⁷ Цит. по ркп.: РНБ, Q.I.999, л. 196 об.

³⁸⁸ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 86.

³⁸⁹ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 182.

³⁹⁰ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 35 об.

³⁹¹ Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 198.

³⁹² Цит. по: Белоброва О. А. Две редакции Жития Антония Дымского. С. 288.

³⁹³ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 246.

Житие Мартирия Зеленецкого: «Аз же нынѣ по милости его временныхъ всѣхъ отлучаюся, токмо еще вамъ конечно, о, отцы и братия, обещаюся: *аще нынѣ и тѣломъ отхожду отъ васъ, но духомъ присно буду съ вами*».³⁹⁴

В Житии Зосимы и Савватия Соловецких этот топос использован дважды; в эпизоде, описывающем кончину Зосимы, он представлен в традиционной форме — умирая, святой произносит: «*Аз же, аще телесне отхожду отъ васъ, но духомъ своимъ съ вами неотступно пребуду*»; в хронологически более раннем «посмертном» эпизоде, относящемся к жизнеописанию Савватия, он значительно изменен: здесь фразу о теле и духе произносит не сам подвижник, а братия монастыря, которая обращается с просьбой к образу преподобного, стоящему на его гробе: «И глаголаше, яко к живу, преподобнаго образу: „О рабе Божий! *Аще и теломъ скончалъ еси свою жизньъ, но духомъ не отступай отъ насъ и руководствуй насъ ко Христу и Богу...*“».³⁹⁵

Сходная ситуация наблюдается и в Житии Григория Пельшемского: первый раз традиционная формула использована при описании преставления святого («*Азъ телеснѣ отъ васъ отхожу, но духомъ съ вами неотступенъ буду*»); повторно она возникает в посмертном обращении братии к своему игумену с просьбой не оставлять их духовным руководством: «*Вся же братия со слезами глаголаше: „О рабе Божий! Аще и тѣломъ еси жизньъ сию скончалъ, но духомъ неотступенъ буди съ нами и руководствуй насъ ко Христу представити“*».³⁹⁶ Как видим, во втором случае имеет место не только совпадение мотива, но и в определенной степени прямое текстовое соответствие житий Григория Пельшемского и Зосимы и Савватия Соловецких.

Иной вариант использования формулы в посмертном эпизоде находим в Житии Павла Обнорского. Здесь автор, описывая раку с мощами святого, подающими исцеления приходящим с верою христианам, восклицает: «И сия мы видяще, мнимъ себѣ яко поистинѣ самого зряще, ибо и *аще и во гробе положенъ бысть святой, но духомъ съ нами есть*».³⁹⁷

Ту же ситуацию находим и в Житии Пафнутия Боровского (вернее, в Похвальном слове, завершающем житие): «Сию убо раку мы видяще, яко жива того отца своего зрим, *аще бо и въ гробе тѣломъ положенъ бысть святой, но духомъ съ нами есть* всегда и зритъ всѣхъ насъ».³⁹⁸

Приведу и некоторые другие примеры трансформации рассматриваемого топоса. В Житии Арсения Тверского (святительском житии, в котором святой на смертном одре призывает, соответственно, не братию, а великого князя и игумена монастыря, «егоже самъ созда», и весь освященный собор) она переведена из речи героя в авторскую речь, будучи при этом значительно распространена, что привело к нарушению ее структуры: «Но онъ убо преподобнии же отецъ нашъ, великий чудотворецъ Арсение, *аще и тѣломъ отиде отъ насъ, но духомъ аки отецъ чадолюбивъ в скорбѣхъ, и в печалехъ, и во унынии и в темницахъ, и в бѣдахъ, и в болѣзняхъ различныхъ случающимся съ вѣрою призываетъ его, избавляетъ милостивне*».³⁹⁹

В Житии Евфимия Суздальского измененный вариант формулы использован в нетрадиционном контексте; здесь он присутствует не в пограничной ситуации «жизнь—смерть» (предсмертное обещание игумена братии), а в эпизоде временного расставания героев: игумен Дионисий, посылая преподобного Евфимия вместе с другими иноками из нижегородских пределов «въ верхняя гра-

³⁹⁴ Цит. по: Там же. С. 321.

³⁹⁵ Цит. по: ВМЧ. Апрель. День 17. Стб. 544, 536.

³⁹⁶ Цит. по ркп: РНБ, Софийское собр., № 1470, л. 160, 161.

³⁹⁷ Цит. по ркп.: Там же, л. 36.

³⁹⁸ Цит. по: РНБ, Софийское собр., № 1424, л. 28 об.

³⁹⁹ Цит. по: Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 233.

ды» (в Суздаль) на строительство нового монастыря, убеждает его принять это послушание со смирением: «Поиди в путь свои, радуясь, а не скорбни, *яко тѣло[мь] разлучихом, а духом и молитвою не разлучихомся о Христѣ*».⁴⁰⁰

Та же ситуация имеет место и в Житии Александра Свирского; формула-топос читается здесь (помимо традиционного контекста, о котором упоминалось ранее) и в эпизоде расставания преподобного Александра со старцем Никифором, отправляющимся в Печерский монастырь: «И глагола старецъ к преподобному: „Ни, брате мой Александре, не жали си мене ради, нъ сътвори о мнѣ къ Богу молитву, яко да путешествуя за святых ради твоих молитвъ спасен буду. *Аще и телеснѣ разлучивъся друг друга, по духом пакы пребудемъ вкутъ*“».⁴⁰¹

в) «Последнее слово» игумена часто содержит помимо традиционной для всех типов житий предсмертной фразы святого «в руцѣ твои, Господи, предаю дух мой», являющейся воспроизведением восклицания распятого Христа (ср.: Лк. 23: 46), вариант того же топоса с заменой объекта действия: настоятель передает в руки Господа (а также Богородицы, а иногда — и святых) братию своего монастыря:

Житие Варлаама Хутынского: «Се уже, братие, конецъ живота моего приближися, и азъ убо отхожду от житиа сего, *васъ же предаю в руцѣ Божии...*».⁴⁰²

Житие Сергия Радонежского: «Азъ, Богу зовущу мя, отхожду от васъ. *Предаю же васъ всемогущему Господу и того пречистѣй Богоматери...*».⁴⁰³

Житие Кирилла Белозерского: «Не скръбите въ день покоа моего. Уже бо мнѣ часъ есть почити о Господѣ. *Предаю же васъ Богови и Того Пречистѣй Матери, Тѣмъ да съхранить васъ от всѣхъ искушений лукаваго*».⁴⁰⁴

Житие Макария Калязинского: «Отцы и братиа и чада възлюбленна о Христѣ, се убо отхожу в путь отецъ своихъ, якоже и все земнии, *васъ же предаю Господу Богу и слову Благодати его...*».⁴⁰⁵

Житие Александра Свирского: «Се уже, братие, конецъ живота моего приближается, и азъ убо отхожу от житиа сего, *васъ же предаю в руце Божии*»; ср. также позднее: «Азъ убо отхожду от васъ, предаю же васъ всемогущему Богу, и того Пречистой Богоматери...».⁴⁰⁶

Житие Александра Ошевенского: «Чада, азъ убо отхожду от васъ, *предаю же васъ всемогущему Богу и Пречистѣй его Богоматери...*».⁴⁰⁷

Житие Ефрема Перекомского: «Азъ бо уже отхожу от васъ, *предаю же васъ всемогущему Богу и того Пречистой Матери...*».⁴⁰⁸

Житие Зосимы и Савватия Соловецких: «Се убо, о чада и братия, отхожу света сего и *предаю васъ всемилостивому Богу и Пречистой Богородицы...*».⁴⁰⁹

Житие Кирилла Новоезерского: «Се уже, братие, конецъ живота моего приближается, и азъ убо отхожу от жития сего, *васъ же предаю в руцѣ Божии...*».⁴¹⁰

Житие Антония Дымского: «Се уже, братие, конецъ жития моего приближися, отхожду жития сего, *васъ же предаю въ руце Божии...*».⁴¹¹

⁴⁰⁰ См.: Там же. С. 359.

⁴⁰¹ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 56.

⁴⁰² Цит. по ркп.: РНБ, Q.1.999, л. 196.

⁴⁰³ Цит. по: Житие Сергия Радонежского. С. 388.

⁴⁰⁴ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 130—132.

⁴⁰⁵ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 826/936, л. 523.

⁴⁰⁶ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 86, 87.

⁴⁰⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.193, л. 57 об.

⁴⁰⁸ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 183.

⁴⁰⁹ Цит. по: ВМЧ. Апрель. День 17. Стб. 543.

⁴¹⁰ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 35—35 об.

⁴¹¹ Цит. по: Белова О. А. Две редакции Жития Антония Дымского. С. 287.

Житие Мартирия Зеленецкого: «Се убо, о, отцы и братия, по благодати Божию отходя свѣта сего, *предаю васъ в руцѣ Господни* и духовнѣ молно: имѣйте надежду во всемъ на Пресвятую и Живоначальную Троицу...».⁴¹²

Житие Сергия Нуромского: «*Вас же, чада, предаю Богу и Пречистой того Богоматери*, и Богъ мира и Пречистая Богородица да будетъ с вами до скончания вѣка и да сохранять вы и утверждать вы в любви своей».⁴¹³

Житие Антония Сийского: «Не скорбите, братие, в день покоя моего, но паче благодарствуйте Бога, яко раздрѣшаюшу ми ся грѣховныхъ союзъ, на будущий покой представляюся. *Васъ же, чада, предаю Богови, и Пречистѣ того Богоматери, и преподобному чудотворцу Сергию Радонежскому*, да наставити вас имуть пребывати вам в любви Божии, и тии будут вам прибѣжище и заступление от страха вражиа и от стужения человекъ неправедныхъ, и во всей жизни вашей надежда и упование они будут вам».⁴¹⁴

В Житии Герасима Болдинского топос присутствует дважды: «Се уже, братие, конецъ моего жития доступаетъ, и аз убо отхожу от васъ, Богу повелѣваюшу ми общедателный долгъ воздати. *Васъ же, чадъ своихъ, в руцѣ Божии предаю...*»; во второмъ случае формула значительно расширена, причем в числе заступников, в руки которыхъ святой передаетъ иноковъ всехъ созданныхъ имъ монастырей, называются не только небесные покровители, но и земные власти: «И нынѣ убо *васъ же и обители своя, ихъ же съ Богомъ рукама своими созда, предаю в руцѣ Божии и препорочней того Богоматери присно девѣ Марии, и преподобному чудотворцу Сергию, и самодрѣжавному благочестивому государю царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси, и его отцу и богомолцу преосвященному митрополиту московскому и всеа Руси*»;⁴¹⁵ и др.

б) Игумен предрекаетъ монастырю благополучие и процветание в случае, если он (святой) заслужил своими трудами милость Господню (в некоторыхъ случаяхъ топос усложненъ «зеркальнымъ» мотивом):

Житие Феодосия Печерского: «*Обаче о семь разумѣйте дръзновеише мое, еже къ Богу: егда видите вься благая умножающаяся въ монастыри семь, вѣдите, яко близъ Владыки небесьнааго ми суицо. Егда ли видите скудѣише суице и вьсьмъ умаляющеся, тьгда разумѣйте, яко далече ми Бога быти и не имуща дръзновеиша молитися къ нему*».⁴¹⁶

В Житии Варлаама Хутынского топос расширенъ дополнительнымъ евангельскимъ мотивомъ (необходимость взаимной любви), который в позднейшихъ житияхъ становится распространеннымъ элементомъ предсмертного поучения святого: «И о семъ да будетъ вамъ разумно, *яко аще есмь обрелъ благодать предъ Богомъ, то монастырь и по моей смерти, яко же и при моемъ животе, ничимъ же оскудеетъ, аще любовь будетъ между вами*»⁴¹⁷ (ср. Ин. 13: 35: «...о семь разумеють вси, яко мои ученици есте, аще любовь имате между собою»); такимъ образомъ в тексте выстраивается внутренняя параллель: иноки монастыря, живущие во взаимной любви, — ученики Христовы.

В Житии Кирилла Белозерского евангельская цитата дана в варианте, более близкомъ к источнику: «...*аще получю нѣкое дръзновеише къ Богу и Пречистѣй Его Матери, и дѣлаише мое угодно Богови будетъ, не токмо не оскудѣетъ святое си*

⁴¹² Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 320.

⁴¹³ Цит. по ркп.: РНБ, Соловецкое собр., № 1007/1116, л. 51 об.—52.

⁴¹⁴ Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 298.

⁴¹⁵ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 246, 247.

⁴¹⁶ Цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 430.

⁴¹⁷ Цит. по: Пролог. Избранные тексты. С. 236.

*мѣсто, но и болма распространится по мощь отшествии. Токмо любовь имѣте между собою!».*⁴¹⁸

Житие Александра Свирского: «Но и о сем да будет вам разумно: и аще буду обрѣт благодать пред Богом, то монастырь сей и по моей смерти ничимъже не оскудеет, аще любовь будетъ между вами».⁴¹⁹

Житие Ефрема Перекомского: «И о семь да будетъ вамъ разумно: аще обрящу благодать пред Богомъ, то монастырь сей и по моей смерти ничемъ не оскудеет, аще любовь между вами будетъ».⁴²⁰

Житие Кирилла Новоезерского: «Но и о семь да будетъ вамъ разумно: аще буду обрѣлъ благодать предъ Богомъ, то монастырь мой и по смерти моей ничимъже оскудѣет, аще любовь будетъ между вами».⁴²¹

Житие Зосимы и Савватия Соловецких: «И о сем разумно да будетъ вам: аще обрел буду благодать пред Богом, то обитель сия по моем отшествии умножится наипаче, и соберутся братии множество в духовней любви, и умножится святая сия обитель всем обительствомъ духовным, и в телесныхъ потребахъ не будете скорбнши».⁴²²

Житие Герасима Болдинского: «Разумно же буди вамъ о семь: аще обрѣтохъ благодать пред Богом, то по моему преставленю святое мѣсто сие ничимъже оскудѣти иматъ отъ потребныхъ, но наипаче распространится».⁴²³

Житие Антония Сийского: «Незабвенны же будут и труды моя пред Богом, и терпѣние мое на святѣмъ семь мѣстѣ. Но аще же, братие, любовь имате друг к другу, то не оскудѣти иматъ святое сие мѣсто ничимъже отъ потребныхъ».⁴²⁴

Житие Мартирия Зеленецкого: «...аще милость Господня на мнѣ, недостойнѣмъ, обряцется, тогда вся благая и спасительная во благиѣй сей уединенной обители, аки во пречестнѣй и во славнѣй, предивно умножатся»;⁴²⁵ и др.

7) Последним из общих топосов житий основателей монастырей является мотив «плача великого» братии о преставлении их игумена (см. жития Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Димитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Макария Унженского, Саввы Сторожевского, Александра Свирского, Ефрема Перекомского, Кирилла Новоезерского, Авраамия Чухломского, Антония Сийского, Мартирия Зеленецкого, Иоасафа Каменского, Сергия Нуромского и др.), причем часто иноки говорят, что хотели бы умереть и быть погребенными вместе со своим учителем и наставником.

Завершая разговор о житиях основателей монастырей, хочу сделать одно замечание: этикетные литературные формулы во многих случаях являются отражением реального этикетного поведения средневекового человека (игумена монастыря, в частности). Удивительное свидетельство этому обстоятельству можно видеть, например, в сохранившемся Завещании-уставе Герасима Болдинского — аутентичном тексте, содержащем те же формулы, которые мы отметили в его литературных аналогах: «Чаю яз свое отхождение к Господу, вас же предаю в руцѣ Божии, и той вас сохранит. <...> Я въпишу сию изустную па-

⁴¹⁸ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 130.

⁴¹⁹ Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 86.

⁴²⁰ Цит. по: Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 182. В цитированном фрагменте мной несколько изменена (в сравнении с изданием) смысловая разбивка текста.

⁴²¹ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 1396, л. 35 об.

⁴²² Цит. по: ВМЧ. Апрель. День 17. Стб. 544.

⁴²³ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 246.

⁴²⁴ Цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь... С. 298.

⁴²⁵ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 322.

мать трезвым своим умом и полным разумом, *отходя сего свѣта плотию, а духом с вами неотступно буду, аще пред Богом милость обрящу*».⁴²⁶

* * *

Итак, проведенное предварительное исследование основного корпуса русских монашеских житий показало, что существенной характеристикой этого типа агиографического повествования является детально разработанная система литературных топосов — мотивов, образов, устойчивых формул, библейских и святоотеческих цитат и т. д. Чрезвычайная насыщенность рассмотренных памятников элементами литературной топики позволяет утверждать, что структура агиографического текста, на микроуровне характеризующая исследователями как «цитатная мозаика» (В. Н. Топоров),⁴²⁷ на макроуровне может быть определена как цепь образующих единую систему литературных топосов. Будучи наложена на традиционную схему похвального жития, эта система способствовала формированию в житиях преподобных особого варианта агиографической схемы. В самом общем виде схема монашеского жития может быть представлена следующим образом:⁴²⁸

1) мотив божественных знамений, до рождения святого и/или в раннем младенчестве свидетельствующих о его избранности и посвященности Богу;

2) рождение и детство святого (традиционные топосы «благочестивых родителей», «отвержения детских игр», любви к Богу «от младых ногтей», а также топос обучения святого грамоте);

3) отрок, будущий святой, с самого детства мечтает о постриге;

4) различные варианты брачного топоса (попытка родителей женить сына и стремление святого избежать брака);

5) подвижник покидает родительский дом (часто — раздав все свое имение) и уходит в монастырь, не беря с собой ничего, кроме одежды и (иногда) хлеба; уход святого в монастырь (или, позднее, из монастыря в пустыню) описывается с использованием ряда формул, передающих его душевное состояние — «окрылатев умом», «яко крылатъ», «аки птица от кляпца (из пругла) исторгшися, яко серна (заяц) от тенета отрешився» (ср.: Притч 6: 5) и др.;

6) плач родителей о сыне как о мертвом, поиски отрока и безуспешные попытки вернуть его к жизни в миру;⁴²⁹

⁴²⁶ См.: Там же. С. 210.

⁴²⁷ О «цитатной мозаике» как методе работы над текстом древнерусских писателей см.: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. С. 293—298. Это справедливое наблюдение, сделанное относительно средневекового (древнерусского) текста как такового, в отношении агиографии приобретает дополнительную актуальность — в связи с особой важностью, которую имеет для текстов житийной традиции принцип ориентации на образцы. О роли и функциях библейских цитат как тематического ключа при использовании типологического метода в славянских средневековых текстах см.: Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of *Slavia Orthodoxa*.

⁴²⁸ Говоря о схеме монашеского жития, я имею в виду схему его основной части, поскольку вступительная и заключительная части схемы преподобнических житий не имеют особых специфических отличий и строятся в соответствии с общим житийным каноном, т. е. могут включать в себя — реализованные в различных вариантах — авторское вступление, заключение, похвалу и описание чудес святого.

⁴²⁹ См. об этом мотиве: Лобакова И. А. П. «Житие митрополита Филиппа» и севернорусская житийная традиция. С. 359. Этот топос присутствует уже в Житии Феодосия Печерского: «Мати же его много искавши въ градъ своемь и въ окръстныхъ градѣхъ и яко не обрете его, плакаашеся по немь лють, биющи въ пьрси своя яко и по мрътвѣмь» (цит. по: Житие Феодосия Печерского. С. 364); ср. в эпизоде о боярском сыне Варлааме, отец которого после долгого сопротивления отпускает его в монастырь: «Бы же тгда вещь пречюдна и плачь великъ, яко и по мрътвѣмь» (Там же. С. 374). Мотив плача родителей о сыне-монахе как о мертвом является парным к мотиву «монашество —

7) игумен монастыря, искушая отрока, первоначально не соглашается постричь его, объясняя свой отказ его молодостью и тяжестью постнического жития;

8) после испытания отрока (иногда — без такового) игумен постригает его — облакает в «ангельский образ», провидя внутренними (душевными, прозорливыми и т. д.) очами, что тот «сосуд хочет быти Святому Духу» или «сосуд избран» (Деян. 9: 15); топосы подражания (и/или уподобления) ангелам — *imitatio angeli*, представляющие собой разветвленную систему мотивов, формул, сравнений и т. д. (формула «ангельского образа» — один из первых элементов этой системы), являются важнейшим типом топики монашеских житий в целом и составляют поэтическую доминанту этого типа агиографических памятников;

9) при описании пострига часто используются варианты особой формулы, суть которой состоит в том, что подвижник вместе с острижением волос оставляет и все мирские помыслы («...и тако постризаеъ власы главы своея, вкупѣ и плотское мудрование отринувъ»);

10) в случае, если подвижник уходит не в монастырь, а в пустыню (или позднее — из монастыря в пустыню), при описании обретения им места будущих подвигов, как правило, используются различные библейские цитаты, две из которых, из Псалтыри, — чаще других: «Се, удалихся бегая и водворихся въ пустыни, чаяхъ Бога спасающаго мя от малодушия и бури» (Пс. 54: 8—9) и «Се, покой мой в век века, zde вселюся» (Пс. 131: 14);

11) в монастыре (или в некоторых случаях — еще ранее, до пострига) святой внимает поучениям игумена, «как земля доброплодная (плодовитая, доброплодовитая, благая, благораствующая и т. д.) принимает семена»;

12) святой усердно посещает церковную службу, первым приходя в храм и последним его покидая (иногда этот мотив используется уже при описании более раннего, отроческого периода жизни подвижника);

13) в монастыре преподобный проходит различные службы: носит воду, коллет дрова, печет хлебы; при этом, работая в поварне (или пекарне), он, глядя на огонь печи, вспоминает о вечном огне; помимо трудов на благо обители основными формами подвижничества преподобного являются пост, молитва и бдение; при описании иноческих подвигов святого используется мотив «лестницы», по ступеням которой он день ото дня восходит к вершинам добродетельного жития; монахи обители, в которой подвизается святой, видя его усердие и смирение, воспринимают его скорее как ангела, чем как человека (формула «не яко челоуѣка, но яко аггела Божиа посреди себе имѣаху»);

14) тема аскетических подвигов святого, основными из которых являются различные формы «томления тела», реализуется в различных вариантах (жесткий пост, ношение власяницы или вериг, подвержение себя укусам насекомых и др.); наиболее устойчивыми элементами топики здесь являются мотивы, формулы и цитаты, содержащие идею противопоставления души и тела («плоть изиуря, душу же просвѣщаа» и др.); твердость святого в вере или терпении обычно декларируется с помощью топосов *столпа* и *адаманта* в их различных вариантах, среди которых наиболее употребимы — формулы «яко столп непоколебим» и «яко твердый адамант»;

умертвие миру». Оба они с противоположных позиций отражают представление о монашестве как социальной смерти: в то время как близкие оплакивают оставившего мир инока как мертвого (для них, для прежней жизни в социуме с принятием монашества он, в сущности, умирает), для него самого постриг как добровольное «умертвие миру» (а через него — как путь к спасению и обретению Царствия Небесного) является исковой целью. О монашестве как одной из архаичных форм добровольно принимаемой социальной смерти см.: H a s e n f r a t z H. P. Die toten Lebenden... S. 34—35.

15) святой подвергается нападкам и искушениям бесов, борясь с которыми, он произносит традиционную запрещающую молитву, восходящую к Псалтыри: «Да воскреснет Богъ, и расточатся врази его, и да бежать от лица его ненавидящи его. Яко исчезаетъ дымъ, да исчезнутъ: яко таетъ воскъ от лица огня, тако да погибнутъ грешницы от лица Божия, а праведницы да возвеселятся» (Пс. 67: 1—4);

16) святой не любит богатых одежд, ходя в «худых» (или заплатаанных, «многوشвенных», нищенских, рваных и т. д.) ризах;

17) сон святого всегда краток: он часто спит не лежа, а сидя или стоя или вообще проводит ночь без сна, в молитвах;

18) о добродетельной жизни святого повсюду разносится слава («слава от человек»), не желая терпеть которую, святой уходит из монастыря в пустыню (в поисках славы Божией), где часто впоследствии основывает новую обитель.

Следующие несколько топосов свойственны в основном житиям основателей монастырей, составляющим подгруппу житий преподобных:

19) мотив гласа (часто — от иконы Богородицы), повелевающего святому уйти из прежней обители в пустыню (с указанием места, где он должен вселиться), что становится причиной основания нового монастыря;

20) мотив божественных знамений (церковный звон и/или пение, огненный столп или лучи, горящие свечи и т. п.) на месте будущего монастыря;

21) мотив постанова креста на месте будущего монастырского храма;

22) «собрание» братии и монастырское строительство;

23) мотив отеческой любви игумена к братии, одним из элементов которого является формула «яко отец чадолюбивый»;

24) мотив бессмертного наставления святого братии (иногда — в соединении с мотивом небрежения к телу);

25) при описании преставления святого (о котором он обычно знает заранее) помимо традиционных формул («в руке твои, Господи, предаю дух мой» — ср.: Лк. 23: 46) используются особые топосы-формулы: «телом начат изнемогати, иже душею крепкий»; «аше и телом отхожу от вас, но духом присно буду с вами»; «вас же предаю в руку Божию» и другие; игумен обещает процветание монастырю после его смерти в случае, если он (святой) заслужил милость Господню;

26) «плач велик» иноков о преставившемся игумене.

Безусловно, не все топосы представленной схемы обязательно присутствуют в каждом житии преподобного; с другой стороны, рассмотренный перечень далеко не исчерпывает всего многообразия традиционной топики монашеских житий. Однако тем не менее условная схема житий преподобных, выстроенная благодаря выявлению и анализу важнейших элементов их топики, помогает реконструировать представление об идеальном преподобническом житии, каким оно было в сознании средневекового книжника и его читателей.

Проведенное исследование дает возможность еще раз убедиться в том, насколько важным элементом анализа средневекового произведения является изучение литературной топики — и не только в области поэтики или герменевтики текста (что само по себе чрезвычайно важно), но и в области текстологических разысканий: пытаясь определить тексты-предшественники, послужившие источником того или иного произведения, исследователь должен непременно «проверять» выявленные им общие мотивы или иные элементы текста на их возможную принадлежность к общекультурному фонду — топики. В случае, если обнаруженные сходные фрагменты двух текстов относятся к сфере топосов, от исследователя требуется особая скрупулезность в доказательствах и осторожность в выводах: как мы видели, один и тот же мотив-топос может иметь десятки вариантов реализации, а потому аргументом в пользу предположения о не-

посредственном заимствовании должна быть в таких случаях — среди прочих факторов — очевидная прямая текстовая зависимость двух памятников.⁴³⁰ Однако тема соотношения топики и прямой или косвенной текстовой зависимости памятников (или, шире, — тема «топики и принципы текстологического анализа») выходит за рамки настоящей работы, поскольку представляет собой особую серьезную проблему, требующую специального рассмотрения. Отмечу лишь, что значительную помощь в исследованиях такого рода мог бы оказать Словарь средневековой агиографической топики, создание которого представляется одной из насущных проблем современной медиевистики.

⁴³⁰ Отсутствие прямых текстовых совпадений в случаях, когда материалом сопоставления являются элементы литературной топики, значительно ослабляет аргументацию исследователя — даже тогда, когда заимствование, возможно, действительно имеет место. В качестве примера можно назвать недавнюю работу, посвященную источникам Похвальных слов Зосиме и Савватию Соловецким (М и н и е в а С. В. Еще раз об источниках Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия Соловецких // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. Сб. 9. С. 209—222). Здесь автор, обосновывая гипотезу о том, что одним из источников Похвальных слов соловецким чудотворцам могла быть Пахомиева редакция Жития Кирилла Белозерского, называет в качестве обнаруженных «текстуальных соответствий» почти исключительно литературные топосы — вариации библейских цитат и традиционные агиографические мотивы: описание трудов святого на братию, включающее мотив «гееннского огня»; описание поведения святого в храме во время службы, содержащее, в частности, мотив «нози-столпие» (см. о нем подробнее: Руд и Т. Р. «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе)); мотив бегства святого от земной славы и др. Во всех приведенных исследовательницей примерах выявленные ею соответствия прослеживаются на уровне *мотивов* (свойственных, как можно было убедиться, большому числу житий), но не на уровне *текста* в строгом смысле слова, что делает ее аргументацию недостаточно убедительной. Это обстоятельство, впрочем, не отменяет высказанной гипотезы, однако делает необходимыми для ее обоснования дополнительные, более корректные текстологические доказательства.