

М. Д. КАГАН-ТАРКОВСКАЯ

Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке

(жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского)

Расцвет жанра житий древнерусских святых приходится на XVI в. Особую роль в этом сыграли официальные мероприятия царя Ивана Грозного и митрополита Макария — соборы 1547 и 1549 гг., на которых было канонизировано большое число русских святых и к которым было приурочено специальное написание житийных произведений. Другим общерусским культурным событием было составление макариевских Великих Миней четых, куда помещались тексты житий, специально отредактированных и приспособленных для этих книг.¹

Творчество двух профессиональных писателей-сербов Пахомия Логофета (Пахомия Серб) и Льва Филолога, работавших на Руси в XV и первой половине XVI в., способствовало созданию канонического типа жития.² Кроме присущего Льву Филологу «плетения словес» русская агиография усвоила и «искусственный стиль» Пахомия Серб.³ Исследователь севернорусских житий Ив. Яхонтов писал о литературной манере Пахомия: «Самый рассказ его житий изобилует общими типическими чертами, которые, не содержа в себе ничего характеристического для личности известного святого, только стараются подвести его под общий аскетический идеал; подражая Пахомию, к этим же типическим чертам стали прибегать и последующие русские биографы, особенно когда брались описывать жизнь святого, о котором до них дошло мало исторических сведений. В этом случае смело можно было взять произведение Пахомия и восполнить свои скудные исторические сведения заимствованными оттуда общими местами, разного рода риторическими украшениями и такими чертами, которые можно удобно

¹ Дмитриева Р. П. Агиографическая школа митрополита Макария (на материале некоторых житий) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 208—213.

² Дмитриева Р. П. Лев Филолог // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 3—6; Прохоров Г. М. Пахомий Серб (Логофет) // Там же. С. 167—177.

³ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. (М., 1988). С. 164—167.

переносить на всякого святого».⁴ О влиянии Пахомия Серба как создателя канонических житий на последующую русскую агиографию говорил А. П. Кадлубовский: «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».⁵ Н. И. Серебрянский пришел к выводу, что в житиях «форма не только господствует над содержанием, но обезличивает и даже поглощает его».⁶

Однако репертуар житий XV—XVI вв. не исчерпывался подобными стереотипами. На их фоне возникали оригинальные, казалось бы, необычные для этого жанра произведения, например насыщенное фольклорными чертами житие Михаила Клопского, или рассказ о смерти Пафнутия Боровского, в основу которого положена записка его келейника Иннокентия, свидетеля последних дней и часов Пафнутия, или повествование о трагической смерти Адриана Пошехонского.⁷ Именно это освобождение от канона, по словам А. И. Плигузова и В. Л. Янина, авторов «Послесловия» к переизданию книги В. О. Ключевского, привлекло внимание историков древнерусской литературы затем, чтобы определить место жития в процессе становления литературы нового времени.⁸

В XVII в. житийный жанр продолжает развиваться и трансформироваться уже в другой литературной и историко-культурной обстановке. Это отметил в своей «Истории древней русской литературы» Н. К. Гудзий: «Чем дальше шло время в глубь XVII в., тем чаще житие наполнялось конкретным, реальным биографическим материалом — явное свидетельство известного отказа от шаблонных схем и проявление внимания к индивидуальным особенностям жизни и поведения того лица, о котором писалось».⁹ Д. С. Лихачев характеризует жития XVII в. со стороны раскрытия в них человеческого характера: «В... житийный жанр все больше вторгаются в XVII в. те новые явления, которые сопутствовали в литературе открытию характера: интерес к рядовому человеку, к быту, к конкретной исторической обстановке и т. д. Идеализация в житийной литературе продолжала совершаться, но она совершалась на новой почве — почве, в значительной мере сниженной и упрощенной. Сам нормативный идеал, проводимый в этой идеализации, оказывался другим, менее сложным и отнюдь не вознесенным над бытом».¹⁰

Таким образом жития XVII в. приобретают новые черты, отличающие их от житий предшествующего периода. Но агиография XVII в. меньше изучена, чем XV и XVI столетий. Многие тексты житий еще не изданы. Большое место житиям XVII в. уделит в своей книге В. О. Ключевский.

⁴ Яхонтов Ив. Жития святых севернорусских подвижников поморского края, как исторический источник. Казань, 1881. С. 9.

⁵ Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы жития святых. Варшава, 1902. С. III, 179—180.

⁶ Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории псковского монашества. М., 1908. С. 73.

⁷ Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и статья Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958; Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 185—212; Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 409—410, 419—420; Лихачев Д. С. Литература эпохи исторических размышлений // ПЛДР: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 15—17.

⁸ Плигузов А. И., Янин В. Л. Послесловие // Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 12.

⁹ Гудзий Н. К. История древней русской литературы. 4-е изд. М., 1950. С. 341.

¹⁰ Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 104—105.

Он учел, по-видимому, все известные к 70-м гг. XIX в. памятники; собрал почти исчерпывающие сведения о текстах и высказал суждения об их редакциях. Однако Ключевский, как правило, не анализировал жанровые особенности поздних житий. Отмечая простоту и безыскусность изложения биографий святых, он рассматривал их в общем потоке агиографии XV—XVII вв., больше подчеркивая общность, нежели отличия.¹¹ Исследования поздних житий стали появляться сравнительно недавно. Во втором разделе монографии Л. А. Дмитриева рассмотрены Сказание об Иоанне и Логгине Яренгских, Повесть о житии Варлаама Керетского, Житие Артемия Веркольского, указан отход их от канона, влияние на них устных легенд, отражение в них местного быта.¹²

Особое внимание в работах последнего времени уделено автобиографическим житиям конца XVI—XVII в. — житию Мартирия Зеленецкого, житию-завещанию Герасима Болдинского, автобиографическому «Свитку» Елеазара Анзерского с их особой композицией и стилистикой, с их жанровым своеобразием.¹³ И совсем особое место в ряду биографических и автобиографических житий занимают жития мучеников-расколоучителей Епифания, Аввакума, боярыни Морозовой. Литературный талант их авторов позволил ярко живописать трагизм событий, экспрессию переживаний, проявиться биографическому психологизму.¹⁴ Эти жития во многом отошли от традиционного житийного типа. Но и рядовые жития XVII в. отличались некоторыми особенностями, не характерными для житий классического вида.

Как правило, лица, почитаемые в XVII в., были местночтимыми святыми, чей культ устанавливался в месте их погребения, обычно в монастырях. Там же писались их биографии-жития и составлялись службы. Поскольку они не получили признания общерусских святых, то не было и широкого распространения списков их житий, дошедших до нас в небольшом количестве экземпляров.

Особенностью новых житий XVII в. стало нарушение традиционной композиции, предполагавшей риторическое авторское вступление, рассказ о детстве святого и историю его пострижения, повествование о подвижнической жизни, иногда с прижизненными чудесами, рассказ о смерти, после чего следовала похвала и ряд посмертных чудес. В житиях XVII в. могли отсутствовать какие-либо части и, самое странное, посмертные чудеса, столь необходимые для официальной канонизации. Иногда посмертные

¹¹ Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 297—357, 358—438.

¹² Дмитриев Л. А. Житийные повести... С. 213—261.

¹³ Крушельницкая Е. В. 1) Автобиографические источники и их использование в памятниках житийной литературы XVI—XVII вв. (жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, автобиографическое Сказание Елеазара Анзерского): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 1992; 2) Повесть Мартирия Зеленецкого и автобиографическое повествование в памятниках русской литературы XIV—XVI вв. // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 21—35; 3) Завещание-устав Герасима Болдинского // Там же. Т. 48. С. 264—270; Севастьянова С. К. 1) [Староватова С. К.] О художественных принципах автобиографического повествования у Елеазара Анзерского // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. С. 83—84; 2) Сюжет и композиция «Свитка» Елеазара Анзерского // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 50—58; 3) Житие Елеазара Анзерского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 345—351; 4) Елеазар Анзерский в соловецкой письменности XVII—XVIII вв.: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 1994.

¹⁴ Робинсон А. Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 203—224. Исследования, посвященные этим произведениям, многочисленны и здесь не приводятся.

чудеса включались в текст самого жития, как это сделано в житии Адриана и Ферапонта Монзенских, где чудес более тридцати.¹⁵ Отчасти это связано с тем, что в житии два героя, из которых Ферапонт умирает на тридцать лет раньше Адриана, ставшего свидетелем его посмертных чудес. В других случаях чудес может быть в житии очень мало или не быть совсем: обширное житие Трифона Вятского, написанное после 1663 г., содержит всего несколько прижизненных чудес,¹⁶ а в кратком житии Серапиона Кожеозерского, начала XVII в., чудес нет.¹⁷

Нарушение традиционной композиции произведения давало автору известный простор для ее усложнения, для включения в житие целого калейдоскопа событий, для введения в него большого количества персонажей.

Житие Адриана и Ферапонта начинается рассказом о юноше Аммосе, которому явилась сошедшая с иконы Богородица и показала место, где ему предстояло основать монастырь, — заброшенную церковь между двумя реками. Аммос ушел из дома, скитался по монастырям, жил в Толгском монастыре близ Ярославля, в Геннадиевском, где постригся под именем Адриана, в Спасо-Каменном на Кубенском озере, в Павлово-Обнорском на Вологодчине. Направление поисков указывал ему огненный столп. Наконец нашел он заброшенную церковь в Костромской земле около Соли Галицкой и основал монастырь. Но из-за разлива рек его пришлось перенести на новое место, выбор которого снова определен рядом чудесных знамений. Действиями Адриана руководит таинственный старец, первоначально не назвавший своего имени. Только после переноса монастыря он открывается, называет себя Ферапонтом, жителем Костромы и постриженником Воздвиженского Костромского монастыря. Дальнейший рассказ посвящен жизни Ферапонта во вновь основанном монастыре, носящем теперь его имя, происходящим возле него чудесам и скорой его смерти в 1585 г. Далее Ферапонт фигурирует уже в посмертных чудесах: он исцеляет слепых, спасает корабельщиков, плывущих в бурю по реке, — его видят сидящим на корме струга и мантией отгоняющим волны; он спасает монастырь от разбойников, от покушения на его имущество окрестных помещиков; в годы Смуты Ферапонт защищает монастырь от поляков.

В произведении широко представлена хозяйственная жизнь монастыря: строительство храмов, работа на пашне, пастьба конских стад. Корабельщики, плывущие мимо монастыря с солью из Солигалича, платили, по-видимому, пошлину — «подаяху в монастырь соль и сребренницы, и братии милостыню». Особая забота проявлялась о сбережении хлебных запасов. Ферапонт явился слепому мельнику Феодосию, ставшему после Адриана третьим местночтимым святым из этого монастыря, с наставлением Адриану, «да блюдет жита своя». Предсказывая Адриану голод 1601 г., Ферапонт развернул целую экономическую программу преумножения богатств монастыря: «Ты же сохраняй жита своя со бережением, в те дни распространятся земли монастыря сего и будут деревни, идеже ныне владеют дети боярския. Ты же и по сему разумети имаши, от твоих житниц

¹⁵ Текст не издан. Один из ранних списков: РНБ, собр. Вяземского, Q. 281, 60-е гг. XVII в. См.: *Словарь книжников*. Вып. 3, ч. 1. С. 326—330.

¹⁶ *Православный собеседник*. 1868. Октябрь. С. 1—80. Ноябрь. С. 81—158; Каган М. Д. *Житие Трифона Вятского (развитие житийно-биографического жанра в XVII в.)* // *Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990*. С. 37—39; *Словарь книжников*. Вып. 3, ч. 1. С. 386—391.

¹⁷ *Никодим, иеромонах. Архангельский патерик, исторические очерки о жизни и подвигах русских святых и некоторых приснопамятных мужей, подвизавшихся в пределах Архангельской епархии*. СПб., 1901. С. 81—84, 196, 197—198; *Словарь книжников*. Вып. 3, ч. 1. С. 380—381.

препитаются мнози — и не оскудеют житницы твои». Позже три святых старца — Ферапонт, Адриан и Феодосий — предсказали пожар на монастырских гумнах, и игумен спас хлеб, «не повеле жита собирати в гумна».

Тема монастырского хозяйства затронута и в кратком житии Серапиона Кожеозерского: Богоявленский Кожеозерский монастырь, основанный в скудных северных местах, поддерживался первоначально милостыней окрестных жителей; Серапион однажды с большим трудом по бездорожью доставил в монастырь подаренные ему жернова. В одном из чудес жития Симона Воломского рассказано, как заблудившееся стадо на третий день пригнал в монастырь огромный медведь.¹⁸ За счет включения в житие новых, не свойственных традиционной агиографии мотивов, бытовых и социальных, читатель находил в литературном произведении реалии, с которыми сталкивался в каждодневной обыденной жизни. Пафос отвлеченного повествования о святом снижался, уступая место живому рассказу.

Позднее житие — это биография хорошо известного человека. Отсюда большое количество событий из его жизни, переданных более или менее подробно. Таково житие Трифона Вятского. Основатель нескольких монастырей, он первую часть своей жизни провел в пермской, а вторую — в вятской земле. В. О. Ключевский отметил, что автор «излагает его биографию простодушно и откровенно, не заботясь о том, в каком свете изображает Трифона его рассказ».¹⁹ Бежав из дома, где братья намеревались женить его, Трифон (в миру Трофим) обосновался в пермском городке Орле, в 22 года постригся в Пыскорском монастыре, ушел оттуда, не поладив с монахами, и основал пустынь на месте святилища пермских остяков (удмуртов). Там он срубил их священную ель (как и Стефан Пермский срубил священную березу пермяков) и проповедовал христианство. Вернувшись по просьбе монахов ненадолго в монастырь, он исправил монастырскую соляную варницу, а затем ушел на реку Чусовую и основал пустынь на земле промышленников Строгановых. Во время расчистки леса под пашню Трифон нечаянно устроил большой пожар, в котором сгорело три тысячи сажень дров, заготовленных для строгановских соляных варниц. После чего Григорий Строганов со словами: «Отче святой, благоволи отъйти от моя вотчины» — изгнал его из пермской земли. В 1580 г. Трифон переселяется в Хлынов (Вятку) и основывает там Успенский монастырь. Однако и жизнь Трифона в Успенском монастыре окончилась его изгнанием. В житии это объясняется тем, что монахи монастыря не соблюдали предписанной Трифоном строгой жизни, держали вино и пиво и устраивали пиры для светских лиц. Изгнанный Трифон путешествовал со своими учениками, посещал Соловки, жил в городе Слободском, где основал еще один монастырь. В свой Успенский монастырь он возвратился в 1613 г. перед смертью. Мятёжное житие Трифона больше похоже на светскую биографию, чем на жизнеописание святого, в нем больше житейских, чем традиционно житийных ситуаций. Перед нами подлинная жизнь видного церковного деятеля архимандрита Трифона, по совету которого в четырнадцать лет постригся в монахи Юшка Отрепьев, будущий самозванец Лжедмитрий I, и который был связан с враждебными Борису Годунову боярами и старцами Чудова монастыря.²⁰ Обыск, устроенный в Успенском

¹⁸ Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 383—386.

¹⁹ Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 342—343.

²⁰ РИБ. СПб., 1891. Т. 13. С. 17, 154, 796—797; Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869. С. 220, 258; Скрынников Р. Г. Самозванцы в России в начале XVII века: Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1990. С. 24—25.

Хлыновском монастыре в 1601 г. после бегства Отрепьева из Москвы, едва ли не был затеян с целью розыска опасного чернеца.²¹

Жития XVII в. обильно населены как известными, так и неизвестными персонажами. В житии Адриана и Ферапонта Монзенских большую роль играет духовник Адриана Пафнутий из Павлова-Обнорского монастыря, будущий архимандрит Чудова монастыря; героями чудес выступают монахи Ферапонтова монастыря — племянник Адриана Леонтий, инок Феодосий; упоминаются церковные иерархи — игумен Антоний из Солигалича, игумен Антоний из Арсеньева Вологодского монастыря, игумен Павлова-Обнорского монастыря Иоиль; участвуют в жизни монастыря жители города Костромы. В житии Трифона Вятского фигурируют казанский митрополит Гермоген, которому Трифон предсказал патриаршество и мученическую кончину, князь Иван Михайлович Воротынский — ему предсказывает Трифон рождение сына; покровительствуют Трифону Григорий и Никита Строгановы. Общается он с остояцкими князьями, церковными деятелями, местными властями, горожанами. В житии Арсения Новгородского большое место занимают встречи святого с царем Иваном Грозным, посетившим Новгород в 1570 г. с карательной экспедицией.²²

В жития врываються исторические события. Поляки нападают на Ферапонтов Монзенский монастырь. Никандр Псковский умирает в своей пустыни недалеко от Порхова во время осады Пскова Стефаном Баторием, и горожане приходят из Порхова похоронить его, несмотря на стоящее у города вражеское войско.²³

Сюжетная избыточность житий XVII в. связана и с жанровым смешением житийных произведений. Если в XVI в. сложились определенные виды житий: князей, юродивых, преподобных — основателей монастырей, святителей, пустынников, — каждое со своими повествовательными штампами, то в XVII в. это этикетное разграничение нарушается. Будущие основатели монастырей до или даже после своего пострижения долго путешествуют по монастырям, городам и весям, подчас ведут жизнь юродивых и пустынников. В житии Адриана и Ферапонта Монзенских эти роли поделены между двумя персонажами — путешествует и основывает монастырь Адриан, а Ферапонт, основной герой жития, подлинный святой и чудотворец, наделен чертами юродивого. Этот человек, «сединами украшен, рубища же худы ношаше», поучает жителей Костромы, не открывает своего имени, говорит загадками; поселившись в монастыре, чуждается остальных монахов, уходит от них в лес, наказывает болезнью того, кто пытается следить за ним. Типичную жизнь юродивого в пермском городе Орле ведет Трифон Вятский до своего пострижения. «Блаженного же быше образ странен и ризы ношаше худы и многошвенны, точию плоти прикровение, нравом же быше прост и кроток, и ни с кем же вопреки глаголя, всегда же сетуя хождаше и плакася часто», — говорит о нем автор. Как типичный юродивый он подвергается гонениям и насмешкам местных жителей: в лютую зиму парни

²¹ «Дозорная книга Хлыновского Успенского монастыря городского приказчика Федора Рязанцева 7109 (1601) году» (В[ерещаги]н А. С. Вятский Успенский монастырь при преп. Трифоне (по подлинному документу 1601 года) // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1902. Вятка, 1901. Год. 23. С. 1—XXVII, 1—35).

²² Новгородские епархиальные ведомости. 1899. Год. 25. № 20, часть неофициальная. С. 1277—1279; Шляпкин И. Библиографические разыскания в русских и заграничных библиотеках по славянорусской письменности (Петровская эпоха). Чудеса преподобного Арсения Новгородского // Библиографическая летопись. Пг., 1917. Т. 3. Отд. 2. Статьи и сообщения. С. 3—6; Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 331—335.

²³ Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле... С. 170—195, 538—545; Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 370—374.

Орла, смеясь, сталкивают его с обрыва, и он едва не погиб под снежной лавиной. Затем Трифон становится пустынноиком и миссионером.

В житии Арсения Новгородского, основателя последнего монастыря в пределах Новгорода, преобладают сюжеты, характерные для жития юродивого. До пострижения пять лет живет он в Новгороде, занимаясь кожевным ремеслом, и все заработанное отдает нищим. При этом сам терпит голод и жажду, носит на теле вериги, страдает от непогоды. Одежда его — типичное для юродивых рубище: «Ризы же сего блаженного, еже ношаше выну, толико видением непотребни бяху и многшвени, и сиротны, яко бы на многи дни и посреде града или на торжищи повержени бы были... Такожде и на главе его покровение шляпное, им же пол ея покрывашеся точию, другая же страна его главы всю нужду от бескровения приимаше».²⁴ Он ходил по улице почти бегом, и если ему не успевали подать милостыню, он за ней никогда не возвращался, отчего новгородцы считали его гневливым. Но в то же время он кротко сносил издевательства детей: «Отроком иным около его глумящимся, овии же держаще его, инии же ризу его к мосту гвоздми прибываху». Арсений бесстрашно обвинял царя Ивана Грозного в том, что тот «многих неповинных души послал в царствие небесное», разговаривал с ним загадками, которые царь разгадать не мог. Царь предлагал Арсению села, но тот просил у него всего Новгорода, и царь не понял, что Арсений хочет собирать по всему Новгороду милостыню. Собираясь идти на Псков, царь слышал от лежащего на одре Арсения обещание идти за ним, но не понял, что святой говорит о своей смерти.

Авторов житий не смущала противоположность бытия юродивого и спасающегося в монастыре монаха: первый живет в миру, в постоянной борьбе со злыми людьми, монах стремится уйти от мира и хотя ведет жизнь полную лишений, но безмятежную и созерцательную. Но и сама жизнь, ее отражение в житиях XVII в., излагавших часто реальные события, стирала эти противоречия. Монастыри вступали в борьбу с окружающими крестьянами, стремившимися изгнать монахов с захваченных ими земель. «Разбойники», как называют местных крестьян жития, убивали игуменов — Александра Ошевенского, Симона Воломского; чуть не убили и Никандра Псковского. Дело доходило и до вражды между монастырями: в житии Адриана и Ферапонта рассказана история о том, как игумен Павлова-Обнорского монастыря Иоиль (1597—1603) хотел присоединить Монзенский Благовещенский монастырь и его земли к своей обители. Не уживался с монахами и Трифон Вятский, жизнь которого в монастырях полна конфликтов, отчего вынужден был он покинуть Пыскорский и Успенский монастыри. Никандр Псковский изгнан был из пустыни, которую он было основал «за три поприща» от Саввина Крыпецкого монастыря, из-за того, что «игумен же и братия Крыпецкого монастыря возропташа на преподобного, зане же несть приношения монастырю».

Так на житийные повествования влияли и исторические события, и социальная обстановка. Длительные поиски места для основания монастырей в XVII в. могли быть связаны с отсутствием удобных для поселения земель, с необходимостью уходить все дальше на север, во все более глухие места. И. У. Будовниц, изучавший историю основания монастырей, пришел к выводу, что поздняя колонизация новых земель не была успешной и

²⁴ БАН, собр. Устюжское, № 55, нач. XVIII в.; Панченко А. М. Смех как зрелище // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 93—94, 102, 119, 126, 139—140.

монастыри Трифона Вятского и Никандра Псковского не достигли хозяйственного расцвета.²⁵

Усиление личностного начала, отмеченное Д. С. Лихачевым в качестве новой черты в литературе XVII в.,²⁶ сказалось на появившейся в житиях фигуре автора. Если раньше традиционный агиограф, как правило, говорил, что не решается описывать жизнь какого-либо великого святого, и в оправдание прибегал к самоуничижительному топосу, называя себя «грубым», «невегласом» и «поселянином», что вовсе не означало его крестьянского происхождения,²⁷ и, развивая эту мысль, излагал свою писательскую позицию — «понеже извития словесем не вем, ни решения притчам не навыкох, ни от философов грамматики учихся, яже си и риторская никогдаже прочитах...»,²⁸ то слагатель жития XVII в., даже оставаясь анонимным, все-таки что-нибудь сообщал о себе. Из послесловия к житию Адриана и Ферапонта Монзенских мы узнаем о том, что автор был излечен «от лютой болезни» молитвами у гроба Ферапонта «и помалу писах повесть о зачале Благовещеньскаго сего монастыря, что на реке на Костроме на устье Монзы реки, и о житии и о чудесах преподобнаго чудотворца Ферапонта, понеже многими лета преподобнаго во обители пребывающу измладе понудих себе жити во обители сей». Житие писалось около 20 лет — с 20-х по 40-е гг. XVII в. Для объяснения столь долгой работы автор также прибегает к этикетным формулам, выражая сомнения в своем писательском мастерстве: «Како хошу исписати, не знающу ми книжного слогу, ни гранесловия...», «и прихождаше мысль — в посмех будет сие, а не мзду прияти, но поругание». Но из этого же послесловия известно, что автор пришел в монастырь к игумену Григорию в 1626 г., затем постригся, принял сан строителя, после смерти Григория стал священноиноком. В. О. Ключевский предположил, что он стал третьим игуменом монастыря, ибо в последнем чуде именно он записывает рассказ женщины Ирины об исцелении ее сына: «Игумен же разумех, яко воистинну явися жене той преподобный Ферапонт, поведася ей: иду чудес писати все истинно ведех».²⁹ Однако имя этого игумена, занимавшего пост между 1640 и 1658 гг., осталось неизвестным.³⁰

В одном из списков жития Трифона Вятского (БАН, Архангельское собр., Д. № 406, перв. четв. XVII в.), происходящем из Успенского Вятского монастыря, есть большое авторское предисловие, из которого становится известно, что автор слышал о Трифоне еще в детстве от родителей и своего деда Тимофея, знавшего самого Трифона. Автор хотел постричься в Успенском монастыре, но архимандрит монастыря отказал ему в этом: «неведомо по чьему приятельству не сподобихся, или недостойнства моего ради». Мотивом такого отказа могло быть и отсутствие вклада в монастырь, как это произошло с Никандром Псковским. Однако автор жития Трифона счел это обстоятельство благом, так как начал странствовать по местам, где жил когда-то Трифон, побывал в Пыскорском монастыре, в Соли

²⁵ Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI веках. М., 1966. С. 259, 260, 354—356, 360.

²⁶ Лихачев Д. С. 1) Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969. С. 299—328; 2) Развитие русской литературы X—XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 144—146.

²⁷ Буланин Д. М. Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей // РЛ. 1980. № 3. С. 137—180.

²⁸ Белоброва О. А. Житие Иоасафа Каменского // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 270.

²⁹ Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 328—330.

³⁰ Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. Стб. 881.

Вычегодской, в Николокоряжемском монастыре, где и постригся. Во время своих скитаний он обнищал, не имел часто крыши над головой, т. е. в какой-то мере приблизился, как и Трифон, к жизни юродивого. Всюду он собирал и записывал сведения о Трифоне. В Успенский Вятский монастырь он попал при архимандрите Иоакиме (1650—1653). «И живушу ми в том монастыре, начах помалу со старейшими братьями со иноки, з Досифеем и с Моисеем, иже ученици быша преподобному отцу Трифону, беседовать». Известно, что сопровождавший Трифона в последних его странствиях Досифей умер в 1663 г. Иоаким же побудил автора писать житие Трифона.

Упоминают о себе и авторы жития Серапиона Кожеозерского и Симона Воломского. Первый пришел в монастырь в 1613 г., через два года после смерти Серапиона. Второй писал свое сочинение в 80-х гг., через много лет после гибели Симона, убитого 12 июля 1641 г., отметив, что на могиле святого уже выросла большая береза.

Почти непременно в авторских предисловиях и послесловиях говорится о собирании сведений или розыске письменных источников о жизни подвижников. В этом существенное отличие житий XVII в. от канонических житий предшествующего периода, когда для написания жития вовсе не требовалось документальных сведений о святом, а ссылка на его современников стала общим местом и не всегда оправдывалась хронологически (житие могло писаться тогда, когда современников святого уже не могло быть в живых). Авторы новых житий стараются назвать своих информаторов по имени. Это Досифей и Моисей для жизнеописания Трифона Вятского. Автор краткой редакции жития Никандра Псковского ссылается на мирян — Ивана Долгого, Петра Есипова, некоего Симеона и порховского диакона Петра, что естественно, так как у Никандра не было сподвижников и он жил один. Автор жития Арсения Новгородского указывает, что о рождении его, о родственниках, о женитьбе рассказал брат святого Григорий.

Что касается письменных источников, то особенно драматично обстояло с ними дело у автора жития основателей Монзенской обители. Он читал записи об Адриане и Ферапонте у игумена Монзенского монастыря Григория;знакомился он и с историей монастыря, хранящейся у духовника Адриана, игумена Спасо-Прилуцкого монастыря Антония, знал он и о существовании жития с чудесами Ферапонта, составленного первым монзенским игуменом Антонием, но читать его автору не пришлось. К тому времени, как он собрался писать житие, все эти записи либо сгорели, либо иным образом погибли, так что писал он больше по памяти.

Автор жития Трифона оказался в более выгодном положении. В его руки попало «древнее писание, ово в тетратех, ово на малых хартиях писано вкратце о житии преподобного Трифона, и о чюдесах». Так же и у автора жития Симона Воломского находились ранние записи, «иже прежде написана быша от некоего слагателя». Чудеса могли записываться постепенно. В монастырях существовали специальные книги, в которых записывались рассказы исцеленных и свидетелей чудес. Именно из такой книги, по мнению Ключевского, перенесены в житие Симона Воломского его точно датированные чудеса.³¹

Особое значение в житиях XVII в. приобретало включение в их текст или присоединение к нему духовных грамот. Житие строилось по анфиладному принципу, допускавшему наращивание текста за счет других произведений. Более поздние редакции дополнялись повестями об обретении мощей святого. Духовная грамота вносила в житие автобиографический элемент —

³¹ Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 344—345.

святой сам рассказывал о себе, сам участвовал в создании посвященного ему памятника. Н. В. Понырко показывает, как из духовного завещания родилось житие протопопа Аввакума, а его предшественниками в создании автобиографического жанра были Мартирий Зеленецкий и Лазарь Муромский, чьи жития являлись по сути их духовными завещаниями.³² В житии Герасима Болдинского читается его автобиография, написанная в 1576 г. и известная под названием «Закон преподобного Герасима Болдинского».³³ Житие Трифона Вятского пополнено его духовной грамотой. Однако в житии Трифона автобиографический момент этим не ограничивается. По-видимому, те записки, о которых упоминал автор, были собственноручными записями Трифона. В его житии есть рассказ, как тяжело больному Трифону, находившемуся в Пыскорском монастыре, явился ангел и позвал его за собой. Трифон летал с ангелом, не видя ни неба, ни земли, ни воды, пока не услышал голос Бога, велевшего ангелу возвратить Трифона обратно. В Дозорной книге, описывающей все имущество Успенского монастыря, в том числе книги и рукописи в келье архимандрита Трифона, упомянуты найденные там тетради с канонами, «да в тех же тетратех житие архимарита Трифона от рождение его, и как он летал со ангелом, не видя ни неба, ни земли». Несомненно, что эти автобиографические записки были основным источником жития.

Духовная грамота включена в житие патриарха Иоакима, представляющее собой сложный памятник, содержащий еще и Записку о погребении, и Стихи надгробные, и эпитафию — строки «над гробом в таблице написано».³⁴ Традиция подобного соединения жития с завещанием и надгробной эпитафией уходит в древность, ко временам митрополита Киприана.³⁵ Однако само житие Иоакима с его незавершенной композицией, несоразмерностью частей, нарочитым несоответствием канону свидетельствует о кризисе житийного жанра в конце XVII в.

Жития XVII в. часто отличались от предшествовавших не только свободной композицией, но и отсутствием риторических распространений. В них, особенно в старших редакциях, может не быть заимствований из ранних классических житий, цитат из Священного Писания. Так произошло с житием Никандра Псковского, чья краткая, первая редакция, по словам самого автора, «неудобренная», часть эпизодов ее изложена в просторечной разговорной манере.³⁶ Житие Симона Воломского также отходит от житийного канона XVI в. и приближается к бесхитростному биографическому повествованию. Тем контрастнее выглядят на его фоне отдельные риторические фрагменты — авторское обращение к Симону — «Преподобне и преблаженне отче наш Симоне, принесох сие мое мало написание, аще изъяснено светлостию любомудрия...», большое поучение игумена монастыря Бого-

³² Понырко Н. В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 379—387; Крушельницкая Е. В. Повесть Мартирия Зеленецкого... С. 21—35.

³³ Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 304—305; Кадлубовский А. П. Очерки... С. 293—294; Крушельницкая Е. В. Завещание-устав Герасима Болдинского. С. 264—270.

³⁴ Житие и завещание святейшего патриарха Иоакима. Изд. Н. П. Барсукова. 1879. ОЛДП. № 47; Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 351—355; Понырко Н. В. Житие протопопа Аввакума... С. 380—382, 386.

³⁵ Прохоров Г. М. Поэтическое приложение к Духовной грамоте митрополита Киприана и другие ритмизованные тексты // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 182—187.

³⁶ Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 351; Серебрянский Н. И. Очерки... С. 179—195.

родицы Грузинской на Пинеге Макария о тяготах иноческой жизни и несколько молитв самого Симона.

Исследователи отмечали особую роль чудес в стилистике канонических житий: чудеса в отличие от стереотипного жизнеописания святого отражали какие-то конкретные жизненные ситуации, их героями и действующими лицами были не идеальные образцы, а обычные люди; так клейма иконы более живописны и подвижны в своих сюжетах по сравнению со статичным средником.³⁷ В поздних житиях, лишенных риторики, это различие исчезает, поэтому чудеса легко вписываются в текст житийного повествования. Поэтому же становится возможным соединение биографии юродивого, почти целиком состоящей из цепи прижизненных чудес, с биографией преподобного — основателя монастыря.

Общие черты новых житий XVII в.: уход от застывшей композиции в сторону свободного повествования, смешение типов житий, включение чудес в основной текст жития, соседство жизненных, бытовых ситуаций с фантастическими, трансформация одних в другие, пестрый калейдоскоп событий и лиц, замена жития отвлеченного идеального персонажа биографией известного многим церковного деятеля, отказ от риторики, «украшенного» стиля, «плетения словес», использование разговорной речи или просторечных выражений — указывают не только на изжитие старого канона, но и на складывание канона нового.

Жития XVII в. возникают в атмосфере культуры барокко и в той мере, в какой это возможно для традиционного жанра, оказываются под влиянием этого стиля. Им присущи «рыхлость», «расплывчатость», «аморфность» построения, «ослабление структуры большой формы», сочетание противоречивых элементов, «сочетание и взаимодействие высокого и низкого, конкретного и отвлеченного, реального и фантастического» — черт, характерных, по мнению А. А. Морозова, для русского барокко XVII в. Морозов же относил к барочным произведениям и житие протопopa Аввакума.³⁸ Нагромождение сюжетов и стилистическая пестрота житий аналогичны вычурности архитектуры и богатству декора барочных «нарышкинских» церквей XVII в., изысканной резьбе их золоченых иконостасов.

Жития XVII в., оставаясь по своим функциям теми же, что и в предшествующие периоды, — произведениями нравственно-назидательными, призванными на идеальных примерах проповедовать подвижничество и христианские добродетели, призывать к подражанию святому, приобретали в то же время черты, присущие светским и занимательным повестям. XVII век дошел в трансформации житийного жанра до совершенно не типичных для него форм, начиная с жития Юлиании Лазаревской, написанного в 20—30-е гг., до жития протопopa Аввакума 70-х гг. Наряду с ними появляются и более ординарные сочинения, вносящие тем не менее в традиционный жанр приметы литературы нового времени.

³⁷ Лихачев Д. С. Развитие русской литературы... С. 159; Дмитриев Л. А. Житийные повести... С. 6—7. С другой стороны, происходило и обратное: так, чудеса исцеления были, как правило, однообразны и традиционны в тех случаях, когда они попадали в житие из записей, составлявшихся в монастырях при гробе святого по определенному трафарету.

³⁸ Морозов А. Проблема барокко в русской литературе XVII—начала XVIII века (состояние вопроса и задачи изучения) // РЛ. 1962. № 3. С. 11, 29—33; возражения А. А. Морозову см.: Лихачев Д. С. 1) Семнадцатый век в русской литературе. С. 323—324; 2) Развитие русской литературы... С. 209—210, примеч. 89.